

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

Gleudson Wirllen Bezerra Gomes

A NATUREZA COMUNICATIVA DA CULTURA:
pesquisa exploratória sobre a Festividade de Carimbó de São
Benedito de Santarém Novo - Pará

BELÉM- PARÁ
2013

Gleudson Wirllen Bezerra Gomes

**A NATUREZA COMUNICATIVA DA CULTURA:
pesquisa exploratória sobre a Festividade de Carimbó de São
Benedito de Santarém Novo - Pará**

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

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

BELÉM-PARÁ
2013

Gleudson Wirllen Bezerra Gomes

**A NATUREZA COMUNICATIVA DA CULTURA:
pesquisa exploratória sobre a Festividade de Carimbó de São
Benedito de Santarém Novo - Pará**

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 a Defesa de Dissertação.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

RESULTADO: () APROVADO () REPROVADO

Data:

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

Prof^ª Dr^ª Maria Ataíde Malcher

Prof^ª Dr^ª Vera Regina Veiga França

BELÉM-PARÁ
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Gomes, Gleidson Wirllen Bezerra.

A natureza comunicativa da cultura: pesquisa exploratória sobre a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo - Pará/ Gleidson Wirllen Bezerra Gomes. - 2013

189 f.: il.; 30 cm

Orientador: Fábio Fonseca de Castro

Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, 2013.

1. Natureza comunicativa. 2. Processo comunicativo. 3. Festividade de São Benedito. 4. Amazônia. I. Castro, Fábio Fonseca, *orient.* II. Universidade Federal do Pará. III. Título.

CDD: 301

À Lúcia Maria Costa e
Luiz Carlos Martins da Silva,
meus pais verdadeiros,
pelo tempo de suas vidas
dedicado à minha.

AGRADECIMENTOS

Das tantas coisas que aprendi, uma delas foi a agradecer a Deus e a Nossa Senhora pelo dom da vida e por me permitirem a experiência maravilhosa que é estar vivo.

Aprendi também que nada nesse mundo se consegue ou se faz sozinho, por isso tenho muito que agradecer:

À Lúcia Maria Costa e Luiz Carlos Martins da Silva, que me educaram e ainda educam e me possibilitaram chegar até aqui. A vocês devo tudo que sou e tenho, tudo que alcancei e ainda posso alcançar. Agradeço também à minha tia Jeane Martins da Silva, as primas Regiane e Cristina, e ao Fabiano, que são os irmãos que Deus me deu.

À Flávia das Neves Castelo Branco Cunha e D. Eunice das Neves Castelo Branco e demais familiares, que sempre foram uma irmã e uma mãe para mim. Muito obrigado por tudo!

Aos amigos para toda a vida, que tive o prazer de conhecer e terei a alegria de mantê-los sempre comigo: Karina Paes, Sandra Moraes, Adriana Ribeiro, Mônica Santos e Evanildo Mercês.

Aos amigos de faculdade, pelos tempos incríveis que vivemos juntos e pela força dada desde o início: Yorranna Oliveira, Adison Ferreira, Augusto Gâmbôa, Kelves Raniery, Wellington Macêdo, Adriana Macêdo, Geysse Dias, Eraldo Paulino, Sara Portal, Kelly Beltrão, Cecília Alves e Kézia Carvalho. Às amigas de profissão, pelo tempo de aprendizado com vocês e pelo incentivo: Dani Franco, Waleiska Fernandes, Gerciléia Medeiros, Glenda Navarro, Bruna Oliveira e Ana Maria Delgado.

Aos amigos que sempre estiveram ao meu lado nesta jornada, literalmente me suportando, Vítor Cruz, Luzmarina Prado, Alexandre Oliveira, Keyse Ribeiro, Ádima Monteiro, Haryane Nunes, Diana Alberto e demais irmãos do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidam (CICLUJUR-PA), assim como o Mestre e a Rainha que me acolheram e me ensinam nessa casa. Sem vocês, minha vida não faria sentido e é a vocês que devo este Mestrado. Amo-os a todos.

À Turma 2011, em especial às amigas Fernanda Miranda, Suzana Lopes, Edenice Pereira, Vanessa Brasil, e as bolsistas Suelen Miyuki Guedes e Manuella Reale, por terem tornado essa experiência com o Mestrado das mais significativas e transformadoras da minha vida. Se consegui aprender, e sei que só não aprendi mais porque não me deixei, eu devo isso à vocês. Nunca esquecerei dos nossos diálogos, das nossas risadas, das madrugadas trabalhando e estudando, das batatas fritas e sucos de laranja, das lágrimas de alegria e tristeza também. No fundo, vocês foram uma inspiração ao longo de todo o Mestrado. Obrigado! Agradeço também ao Weverton Raiol, pela contribuição neste trabalho.

Ao Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro, por ter aceitado orientar esta pesquisa e, com suas contribuições, ter nos permitido encaminhá-la com êxito.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM-UFFPA), nas pessoas da Profa. Dra. Maria Ataíde Malcher e Profa. Dra. Netília Silva dos Anjos Seixas.

A todos os professores do Programa, em especial a Profa. Dra. Jane Marques que, com seus ensinamentos e alegria, nos permitiu consolidar esta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Antonio Maurício Dias Costa e à Profa. Dra. Maria Ataíde Malcher, pelas críticas e contribuições em nosso Exame de Qualificação, essenciais para a concretização desta dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo auxílio financeiro fundamental ao desenvolvimento desta pesquisa.

Aos integrantes da Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará, por me permitirem realizar esta pesquisa sobre a Festividade de Carimbó de São Benedito.

À todas as pessoas que Deus colocou em meu caminho para que eu pudesse sempre aprender mais pois, no fundo, foram elas também que me conduziram direta ou indiretamente até aqui.

É madrugada do dia 21 de dezembro de 2011, por volta de 5 horas, primeiro dia da Festividade de Carimbó de São Benedito em Santarém Novo - Pará. Indo para a casa do primeiro festeiro deste ano, encontro com o diretor de carimbó da Irmandade de Carimbó de São Benedito, um senhor de 55 anos. Ele é o responsável pela alvorada, momento em que o festeiro é acordado por um grupo de carimbó que toca músicas na porta de sua casa até às 6 horas da manhã. O festeiro, em retribuição, oferece um café da manhã para os integrantes do grupo e demais presentes da comunidade. Entre um assunto e outro, o diretor fala sobre os mestres de carimbó do município, dos quais ele seria um. Então eu pergunto:

- Mas o que é o mestre?

E ele responde:

- Mestre é aquele que aprende para depois ensinar.

(Pesquisa de Campo/2011).

[...] percebi que eu só quero pesquisar o que me dê esperança. Porque pesquisar para me tornar mais triste, mais pessimista, não serve para ninguém. Temos que pesquisar não só o que permite denunciar, mas o que permite transformar, mesmo que seja numa medida muito pequena (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 14).

RESUMO

Esta dissertação tem como título *A natureza comunicativa da cultura: pesquisa exploratória sobre a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará*. O objetivo da pesquisa é compreender a **natureza comunicativa** dessa festividade, observando as características que a constituem e nelas buscando elementos que são interpretados como **processos comunicativos**. A proposta parte das noções de natureza comunicativa da cultura em Martín-Barbero (2006) e França (2001), além da concepção de processo comunicativo desta pesquisadora. Delineamos, assim, os contextos nos quais a pesquisa está inserida, refletindo sobre a “invenção” da Amazônia (ARAGÓN, 2007; MAUÉS, 1999; DUTRA, 2009) e sua formação socio-histórica (BEZERRA NETO, 2001; BECKER, 2009) e cultural (SALLES, 2004; ALVES FILHO, 2001; LOUREIRO, 2000). No que se refere à Comunicação, buscamos sua “perspectiva antropológica” (WOLTON, 2006) aliada às relações entre mídia e modernidade (THOMPSON, 2011). Entendendo a Comunicação a partir da cultura, discutimos, observando a experiência cultural que a festividade representa (RODRIGUES, 1994), as relações entre a tradição e a modernidade (THOMPSON, 2011) em seus processos de hibridação (GARCÍA-CANCLINI, 2008). Além disso, refletimos sobre a “herança funcional” das pesquisas em Comunicação (WOLF, 2008; MARTÍN-BARBERO, 2004, 2006, 2009a; MARTINO, 2004, 2006) e nossa perspectiva de natureza comunicativa da cultura (MARTÍN-BARBERO, 2006; FRANÇA, 2001), relacionando-a aos conceitos de “mediações comunicativas da cultura” e de “mídiatização” (BRAGA, 2012; SODRÉ, 2011). Para desenvolvermos a pesquisa de campo, além da pesquisa bibliográfica, utilizamos técnicas da etnografia para a coleta de dados, tais como: a observação participante, a entrevista em profundidade com os integrantes da festa e o diário de campo. Compreendemos, assim, a natureza comunicativa da festividade a partir dos elementos que a constituem destacando o seu caráter comunitário e de tradição, o que nos levou a evidenciar a comunicação em seu sentido de compartilhamento e de comunhão.

Palavras-chave: Comunicação; Natureza comunicativa; Processo comunicativo; Festividade de São Benedito; Amazônia.

ABSTRACT

This dissertation is titled *The communicative nature of culture: exploratory research about the Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará*. The goal of the research is to understand the **communicative nature** of this festivity, noting the characteristics that constitute and them looking for elements that are interpreted as **communicative processes**. The proposal part of the notions of communicative nature of culture in Martín-Barbero (2006) and França (2001), in addition to the design of this communicative process. We have outlined the contexts in which the research is inserted, reflecting on the "invention" of Amazon (ARAGÓN, 2007; MAUÉS, 1999; DUTRA, 2009) and its socio-historical (BEZERRA NETO, 2001; BECKER, 2009) and cultural training (SALLES, 2004; ALVES FILHO, 2001; LOUREIRO, 2000). With regard to Communication, we seek their "anthropological perspective" (WOLTON, 2006) allied relations between media and modernity (THOMPSON, 2011). Understanding communication from the culture, discussed, noting the cultural experience that the festivity represents (RODRIGUES, 1994), the relationship between tradition and modernity (THOMPSON, 2011) in processes of hybridization (GARCÍA CANCLINI, 2008). In addition, we reflect on the "functional heritage" in Communication Research (WOLF, 2008; MARTÍN-BARBERO, 2004, 2006, 2009; MARTINO, 2004, 2006) and our perspective of communicative nature of culture (MARTÍN-BARBERO, 2006; FRANÇA, 2001), relating it to the concepts of "communicative mediation of culture" and "media" (BRAGA, 2012; SODRÉ, 2011). To develop the field research, besides the bibliographical research, use techniques of Ethnography for the collection of data, such as: participant observation, in-depth interview with members of the party and the field journal. We understand the communicative nature of the feast from the elements that are highlighting the community character and tradition, which led us to highlight the communication in their sense of sharing and communion.

Key words: Communication; Communicative nature; Communicative process; Feast of Saint Benedict; Amazon.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – As pistas iniciais	09
CAPÍTULO 1 Em busca do objeto de estudo: a festa como caminho	24
1.1 O município de Santarém Novo – Pará	27
1.2 A Irmandade de Carimbó de São Benedito	36
1.3 A Festividade de Carimbó de São Benedito	46
1.3.1 Organização da festividade	48
a) As alvoradas	53
b) O mastro	57
c) As ladainhas	60
d) As festas no barracão	64
e) O pilouro	69
f) A varrição do mastro	70
CAPÍTULO 2 Os contextos amazônico e comunicacional	72
2. 1 Amazônia(s): entre a “invenção” e o reconhecimento	74
2.1.1 A “invenção” da Amazônia	75
2.1.2 Das estruturas e práticas discretas ao <i>afroindígena</i>	79
2. 2 Uma perspectiva antropológica da comunicação	86
2.2.1 A tradição e o moderno	91
2.2.2 Uma experiência comunicativa híbrida	97
2.2.3 A cultura popular e os processos comunicativos	103
CAPÍTULO 3 A natureza comunicativa da cultura	117
3.1 A herança (funcional) da origem interdisciplinar da Comunicação	119
3.2 A questão da transdisciplinaridade	126
3.3 As mediações culturais da comunicação	128
3.4 Mediações comunicativas da cultura e Mídiação	130

3.5 A natureza comunicativa da festividade	141
3.6 Festas híbridas: espaços de comunhão (comunicação)	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS - Os caminhos a trilhar	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174
APÊNDICES	179
APÊNDICE A – Roteiro de entrevista 2011	180
APÊNDICE B – Roteiro de entrevista 2012	182
APÊNDICE C – Roteiro de observação 2012	186

INTRODUÇÃO

As pistas iniciais

Y ha sido con el tiempo que he ido comprendiendo el sentido de esa respuesta en la línea en que Gramsci escribió: “sólo investigamos de verdad lo que nos afecta”, y afectar viene de afecto.

Jesús Martín-Barbero

E o que me acontecia? Nunca saberei entender mas há de haver quem entenda. E é em mim que tenho de criar esse alguém que entenderá.

A paixão segundo G.H, **Clarice Lispector**

A trajetória da pesquisa

Quando ingressamos no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, tínhamos apenas três coisas: a certeza de nossa fragilidade intelectual em relação às denominadas Teorias da Comunicação, a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará como um objeto empírico que nos encantava e inquietava e a Folkcomunicação como uma possibilidade de compreensão dessa festividade a partir da Comunicação.

A nossa fragilidade partia de uma graduação em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, que não nos deu a base teórica necessária sobre o campo de estudos no qual pretendíamos atuar. O interesse pelo Mestrado, assim, fazia parte de um movimento nosso para suprir essa necessidade, por entendermos que este seria o espaço ideal para a nossa formação intelectual. No entanto, a trajetória com o Mestrado revelou-se muito mais desafiadora e transformadora do que nós pudéssemos imaginar.

Escolhemos a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará como objeto empírico para nossa reflexão por nossa experiência pessoal com uma das expressões das culturas populares do estado do Pará: o carimbó. Essa experiência está diretamente relacionada ao Espaço Cultural Coisas de Negro¹, em Icoaraci, distrito localizado a 20 km de Belém, capital do Estado do Pará. Foi no Coisas de Negro que conhecemos e aprendemos a dançar carimbó, ritmo e dança característicos do Pará, e passamos boa parte de nossa adolescência frequentando-o. Esse Espaço é conhecido por promover, há mais de 12 anos, rodas de carimbó aos domingos. Foi por meio do carimbó, e do Espaço Cultural Coisas de Negro, que conhecemos a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, foco de interesse nesta pesquisa.

No princípio, nossa inquietação principal estava voltada para a questão das identificações culturais, quando considerávamos o carimbó como uma forma de

¹ “Localizado no Distrito de Icoaraci, o Espaço Cultural Coisas de Negro, começou há 16 anos atrás com uma pequena quitanda, onde seu proprietário Raimundo Piedade da Silva, popularmente conhecido com Negoray já ‘tirava um som’ das frutas e legumes que vendia”. O Espaço promove há mais de 12 anos, todos os domingos, a Roda de Carimbó. Nele surgiu o grupo Mundé Qultural, ‘que usando do experimentalismo funde nossa música raiz com a adrenalina de guitarras e contrabaixo’. Aos sábados, juntamente com a AMOR (Associação dos Movimentos de Reggae de Belém e Ananindeua), promove o Projeto Reggae é Cultura. Em 2008, o Espaço foi contemplado com o Prêmio de Culturas Populares, iniciativa do Ministério da Cultural, concorrendo na categoria Grupos Tradicionais Informais com entidades do Brasil inteiro. Atualmente o Coisas de Negro mantém um *blog*: <http://coisasdenegro.blogspot.com.br/>. Acesso em: 15 de novembro de 2012.

identificação forte no Pará. Isso era corroborado pelo próprio contexto daquele momento. Conhecemos a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, justamente por conta da Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro, lançada pela Irmandade de Carimbó de São Benedito, promotora da Festividade, no ano de 2006. O registro oficial da Campanha no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) deu-se somente em 2008. Atualmente o processo encontra-se em andamento. Inclusive, em nossa pesquisa exploratória realizada em Santarém Novo em 2011, encontramos com a equipe de pesquisadores do IPHAN fazendo o levantamento do carimbó produzido na Irmandade e durante a Festividade.

Uma das principais bandeiras levantadas pela Campanha iniciada na Festividade, como atesta seu *website*² oficial, é o reconhecimento do carimbó como identidade cultural do estado do Pará, vindo ao encontro das inquietações com as quais estávamos lidando. Nesse mesmo contexto, no ano de 2009, em decorrência da morte do Mestre Verequete³, a então Governadora do Estado, Ana Júlia Carepa, promulgou a Lei nº 7.345, de 03 de dezembro de 2009, declarando a “Dança do Carimbó” como patrimônio cultural e artístico do Estado do Pará⁴.

No entanto, a inquietação inicial foi cedendo lugar há outros tensionamentos decorrentes das disciplinas que cursamos no Mestrado e de nossas pesquisas exploratórias de campo.

Quando ingressamos no Mestrado, nosso anteprojeto tinha como proposta desenvolver a pesquisa intitulada *Festa híbrida: a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo como um processo comunicacional na Amazônia*, tomando a Folkcomunicação como referência para a análise. Esta proposta surgiu durante as apresentações de artigos científicos no Núcleo de Pesquisa de Folkcomunicação, no XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (INTERCOM), realizado em 2010, em Caxias do Sul (RS). Na ocasião, tomamos contato com as pesquisas

² <http://campanhacarimbo.blogspot.com.br/>. O *website* da Campanha foi criado no ano de 2008 e é mantido por integrantes da Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo. Acesso em: 15 de novembro 2012.

³ Augusto Gomes Rodrigues, o mestre Verequete, “nasceu na localidade de Careca, próximo à Vila de Quatipuru, em Bragança, no dia 26 de agosto de 1916. Aos três anos, após perder a mãe, mudou-se com o pai para Ourém, onde iniciou sua trajetória artística, no terreiro da negra ‘Piticó’. Cantor e compositor de carimbó, Verequete foi um dos primeiros divulgadores do ritmo nos subúrbios de Belém. Organizou o conjunto ‘O Uirapuru’, em Icoaraci, e gravou seu primeiro disco em 1970, reunindo uma série de temas de carimbó”. Faleceu no ano de 2009. Disponível em: <http://diariodopara.diarioonline.com.br/N-66903.html>. Acesso em: 15 de novembro 2012.

⁴ A Lei encontra-se disponível em: <http://www.ioe.pa.gov.br/2012/leitor.aspx?id=30198>. Acesso em: 15 de novembro de 2012.

desenvolvidas em torno da teoria da Folkcomunicação⁵, conceituada na tese de doutoramento de Luiz Beltrão (1980)⁶. Ao buscarmos as obras desse autor, descobrimos as festas populares como um dos objetos possíveis de serem analisados, o que nos deu um primeiro suporte teórico no sentido de compreender a Festividade de Carimbó de São Benedito pelo viés comunicativo.

A proposta em si consistia em analisar como a festa se relacionava com os meios de comunicação e instituições estatais, bem como suas relações interpessoais, o que caracterizaria a Festividade como processo comunicacional, de acordo com Marques de Melo (2008) e Roberto Benjamin (2004), dois autores de referência nas pesquisas em Folkcomunicação. Como pano de fundo para a análise, tínhamos, ainda que de forma débil, a compreensão de que a Comunicação não estava presa aos meios, mas sim se tratava de processos mais complexos. Nesse sentido, tínhamos em Martín-Barbero (2006) um ponto de partida, quando esse autor afirma ser preciso compreender a natureza comunicativa da cultura, assim como García-Canclini (1983; 2008), ao tratar de festas populares e dos processos de hibridação cultural na América Latina. Não obstante, levávamos em consideração as dificuldades teóricas em relacionar estudos de Beltrão às ideias de Martín-Barbero e García-Canclini, por eles “pertencerem” a correntes de pensamento no mínimo conflitantes entre si, o funcionalismo e os estudos culturais latino-americanos, respectivamente, como destacado por Jacks e Escosteguy (2003)⁷.

No decorrer do Mestrado, no entanto, e na medida em que nossas leituras sobre Comunicação avançavam, percebemos que a Folkcomunicação mostrava-se inadequada para nosso propósito, pois, apesar dessa teoria nos indicar a possibilidade de refletir sobre Comunicação a partir de variados objetos empíricos no contexto da cultura

⁵ Para Gobbi (2010), a Folkcomunicação é considerada a primeira teoria da comunicação brasileira.

⁶ Luiz Beltrão foi o primeiro doutor em Comunicação do Brasil. Em sua tese, defendida em 1967, na Universidade de Brasília, ele conceitua a Folkcomunicação como “o processo de intercâmbio e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (Beltrão, 1971, p. 15). A Folkcomunicação fundamenta-se no fluxo de comunicação em dois estágios (comumente conhecido por *two step flow of communication*), como caracterizado por Lazarsfeld. Nessa perspectiva, Beltrão (2001) analisa as atividades “informativas” proporcionadas por cantadores, caixeiros-viajantes, choferes de caminhão e cordelistas, entre outros. Porém, Beltrão (2001) também considera como Folkcomunicação expressões como a “queima do Judas”, o carnaval, o bumba-meu-boi, o artesanato, entre outros, o que ele nomeou de Folkcomunicação opinativa.

⁷ O próprio García-Canclini (2006) discorda da associação de suas pesquisas, assim como as de Martín-Barbero, aos Estudos Culturais. Para ele, seria mais adequado falar em “estudos sobre cultura”.

popular, a compreensão de processo comunicativo encontrado na Folkcomunicação não nos permitiria analisar a Festividade⁸.

Ao longo das disciplinas, nosso interesse de pesquisa voltou-se, principalmente, para compreensão da noção de **natureza comunicativa da cultura**, como proposta por Martín-Barbero (2004; 2006) e França (2001), aliada a discussão sobre as festas e culturas populares, dentro do contexto amazônico. Ainda que indicado nosso enfoque de pesquisa, foi longo o tempo que levamos para compreender que Comunicação não significa meios, ainda que nosso objeto empírico nos indicasse isso desde o princípio.

Fundamental para essa compreensão foi a leitura do livro de Mauro Wolf (2008), *Teorias das comunicações de massa*, direcionada para um dos aspectos abordado pela obra: o do modelo de processo comunicativo que cada teoria adota. Assim, Wolf (2008) defende que tanto as “pesquisas administrativas” como a “teoria crítica”, apesar das suas especificidades de abordagem, na prática mantém uma mesma visão unidirecional do processo de comunicação, de caráter instrumental. De posse dessa compreensão, buscamos entender com qual definição de processo comunicativo trabalharíamos, o que nos levou a autores como Martín-Barbero e França.

Com base na redefinição teórica de nossa proposta de pesquisa, esta dissertação fundamenta-se na seguinte questão: como compreender a natureza comunicativa da Festividade de São Benedito de Santarém Novo – Pará? Arelada a esta pergunta nos fazemos outros questionamentos: de que Comunicação estamos falando? Ou qual a nossa compreensão de processo comunicativo? E, por outro lado, também nos perguntamos: o que compreendemos por natureza comunicativa da cultura?

Essas são as questões fundamentais que norteiam as reflexões propostas ao longo desta pesquisa. Como pano de fundo para esses questionamentos está a tentativa de compreender os processos comunicativos como um dos elementos que constituem as culturas. Além disso, essa discussão está vinculada a uma questão contextual, pois partimos para tal reflexão imbuídos dos indicativos trazidos pelo nosso objeto empírico.

⁸ Refletimos sobre o processo comunicativo da Folkcomunicação no artigo intitulado *Por uma análise do processo comunicativo da Folkcomunicação*. O artigo está disponível em: http://alaic2012.comunicacion.edu.uy/sites/default/files/gt1_gomes_gleidson_0.pdf

Assim, em nosso projeto de qualificação, definimos como objetivo geral desta pesquisa compreender a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará. Para isso, nós buscaríamos descrever a festividade identificando os momentos que a constituem e, em seguida, a partir da descrição, analisaríamos os momentos da festividade nos quais identificamos seus processos comunicativos. Por fim, nos propomos a refletir, com base na experiência da festividade, sobre a dinâmica das identificações culturais na Amazônia.

Ao longo desta dissertação veremos que nem todos os nossos objetivos foram alcançados, de acordo com o andamento da própria pesquisa.

Processo metodológico

Pesquisar Comunicação na Região Amazônica representa um desafio e um estímulo, na medida em que, academicamente falando, as produções na área são recentes, considerando a dinâmica da criação das pós-graduações em Comunicação na Amazônia, principalmente no Norte do país. Nesse contexto, uma pesquisa que pretenda analisar a realidade da região a partir do **viés** comunicativo ganha um caráter desbravador, tendo como responsabilidade produzir novas (e quase iniciais) análises centradas nos processos comunicativos constituídos nesse cenário.

Esta pesquisa caracteriza-se por ser um primeiro movimento de aproximação com uma parte da realidade cultural amazônica, especificamente do estado do Pará, a partir da Comunicação. Chamamos de aproximação porque a Festividade de Carimbó de São Benedito ainda não teve pesquisas desenvolvidas sobre ela, menos ainda a partir da área da Comunicação. E falamos em parte da realidade cultural pois a Amazônia paraense apresenta diversas dinâmicas históricas de ocupação do espaço geográfico, desde a chegada dos portugueses no século XVII, passando pelas migrações durante o Regime Militar na década de 1970, até os dias atuais, o que resulta, em nosso entendimento, em diferentes experiências culturais.

Diante dessa realidade, a construção metodológica não poderia se dar por meio de um agrupamento de métodos e técnicas pré-estabelecidas. Como lembra Bonin (2011), na constituição de um projeto de pesquisa é preciso entender que o projeto não

se define de uma só vez, é a processualidade de sua constituição – com pesquisas exploratórias, tensionamentos entre o teórico-metodológico e o empírico – que nos leva a partir para a sua consolidação. No entanto, “não há receituários, como talvez nos façam crer alguns manuais de metodologia” (BONIN, 2011, p. 21). Para a pesquisadora, “a metodologia, no concreto da pesquisa, pode ser vista como *construção pensada, refletida dos objetos*” (BONIN, 2011, p. 30).

A ideia de processualidade da pesquisa nos colocou a investigação científica como algo em constante movimento, viva, a qual não se pode enquadrar em uma estrutura teórica armada, nem em uma metodologia irrefletida. Ao pensar a pesquisa dessa forma, procuramos mantermos-nos sempre vigilantes, apesar de o exercício não ser fácil de realizar, sobretudo, tendo o trabalho científico como um processo ininterrupto de reflexão. Essa postura mostrou-se fundamental para a construção desta pesquisa, na medida em que a sua elaboração não se deu de forma linear, como pensávamos que se daria no início. Até chegar ao resultado que apresentamos aqui como dissertação as idas e vindas da pesquisa foram muitas e, por vezes, longas, principalmente no momento em que tínhamos de articular os materiais empíricos com as discussões teóricas.

Essa sensibilidade diante da pesquisa, o estar aberto a esse ir e vir é o que diferencia, para Lopes (2008), um pesquisador de um técnico, um aplicador de teorias e métodos. Estar atento à processualidade da tessitura da pesquisa é perceber o que o objeto empírico “está falando”, “escutá-lo” e trabalhar em diálogo com ele, junto com ele e não sobre ele. Isso significa permitirmos levar em conta as “surpresas advindas do embate com o objeto como essencial à formulação teórica, conceituando dentro dos casos e não como ilustrações de uma hipótese genérica concebida de antemão” (CARVALHO; SÁ, 2010, p. 298). Durante o desenvolvimento da pesquisa, percebemos o quanto esses movimentos não são simples de serem efetuados, porém, tentamos segui-los ao longo do trajeto, ora com êxito, ora nem tanto.

Assim, essa pesquisa assume um **caráter exploratório**, no sentido dado por Selltiz et. al (1974, p. 59), para quem o objetivo desse tipo de estudo é “familiarizar-se com o fenômeno ou conseguir nova compreensão deste, frequentemente para poder formular um problema mais preciso de pesquisa ou criar novas hipóteses”. Selltiz destacou a “relativa juventude” da pesquisa em ciências sociais, na década de 1970, por

isso parte das pesquisas ainda possuíam um caráter exploratório. Se pensamos no nosso contexto, no qual as pesquisas na área da Comunicação começam a dar seus primeiros passos na Região Amazônica, mais especificamente, no Norte do Brasil, nos parece inevitável pensar a pesquisa como um momento de tateamento da realidade local, de reconhecimento, por exemplo, de uma experiência cultural como a festividade.

Imbuídos dessas reflexões, antes de ir a campo, durante e após esse período também, nos dedicamos a realizar pesquisa bibliográfica voltada para os temas centrais que norteiam a reflexão proposta nesta dissertação. Como destaca Stumpf (2005), a pesquisa bibliográfica, ou revisão de literatura, não se restringe a um momento específico da pesquisa, acompanhando o pesquisador ao longo de todo o processo de construção do estudo:

[...], a revisão de literatura acompanha o trabalho acadêmico desde a sua concepção até sua conclusão. Da identificação do problema e objetivos do estudo, passando por sua fundamentação teórica e conceitual, pela escolha da metodologia e da análise dos dados, a consulta à literatura se faz necessária (STUMPF, 2005, p. 54).

Para fundamentar teórica e conceitualmente esta pesquisa, visitamos obras que tratam de assuntos como: festas populares, irmandades negras, processos comunicacionais, carimbó, cultura popular, experiência cultural e Amazônia. É importante considerar que a pesquisa bibliográfica não teve caráter exaustivo e procuramos dialogar com autores estrangeiros e nacionais, assim como trazemos a contribuição dos autores locais, principalmente no que refere às reflexões sobre a região.

Para a pesquisa exploratória realizada, partimos a campo a fim de coletar informações, apropriando-nos de algumas técnicas antropológicas da etnografia para coleta de dados, com base em leituras de Malinowski (1976) e Geertz (1989), aliada à observação participante. Sabemos das diferentes correntes que esses autores representam nos estudos antropológicos, um mais descritivo e outro interpretativo, respectivamente. Mas buscamos neles apenas elementos que nos permitissem desenvolver a pesquisa de campo, sem tomá-los como norteadores da pesquisa.

Assim, a leitura de Malinowski, autor clássico da Antropologia, auxiliou-nos no entendimento de como lidar com a pesquisa de campo, principalmente no relacionamento com os pesquisados, para que pudéssemos entender o que eles fazem. É

claro que levamos em conta também as ponderações feitas por Geertz (1997) quanto à forma “idealizada” com que Malinowski concebeu a relação com o outro em campo, no sentido de saber que não podemos, por mais extensa e duradoura que seja nossa aproximação com os pesquisados, nos tornar um deles. Para Geertz (1997, p. 89), entender o ponto de vista dos “nativos” é “descobrir o que diabos eles acham que estão fazendo”.

De Malinowski também apreendemos a importância do diário de campo, no qual registramos nossas impressões durante os períodos das coletas de dados, bem como a “sinceridade metodológica” necessária na hora de descrever as informações coletadas em campo, trazendo as dificuldades encontradas além dos erros e equívocos como partes do processo de construção da pesquisa.

Para desenvolver este estudo sobre a Festividade de Carimbó de São Benedito, que acontece no município de Santarém Novo no Pará, realizamos três idas a campo, para a coleta de informações. A primeira etapa foi realizada no período de 20 de dezembro de 2011 a 04 de janeiro de 2012. A intenção dessa etapa foi coletar informações mais detalhadas sobre a Festividade e a Irmandade de Carimbó de São Benedito.

Entendemos que os objetivos dessa dissertação exigiam uma aproximação mais intensa com o objeto empírico (os participantes da festividade), por isso escolhemos a técnica da observação participante. Para compreender a festividade em sua dimensão comunicativa, seria necessária uma aproximação maior com as pessoas que participam do evento e integrantes da Irmandade. Assim, a intenção era realizar observação dos dias e noites de festa, buscando, por meio de um pequeno roteiro de entrevista (APÊNDICE A) composto por oito perguntas, informações sobre a Irmandade, a festividade e a relação das pessoas com ela. Além disso, utilizamos também um diário de campo, para as anotações a partir da observação, uma câmera fotográfica para o registro das imagens e um minigravador de voz (MP4) para gravar as entrevistas.

Além da observação participante, um dos objetivos da pesquisa exploratória era a coleta de informações que dessem subsídio para a constituição do objeto de estudo desta investigação. Dessa forma, realizamos entrevistas, ainda sem uma organização

metodológica, explorando temas ou comentários que nos interessassem nas falas dos entrevistados.

É preciso considerar que realizamos a primeira exploratória quatro meses depois do nosso ingresso no Mestrado, ou seja, ainda sem ter cursado a disciplina de *Metodologias da Pesquisa em Comunicação*, o que resultou em alguns equívocos, como a falta de um roteiro para as entrevistas. Por não termos um problema de pesquisa definido, não tínhamos um foco para abordar e, além disso, ainda mantínhamos, mesmo sem perceber, uma visão instrumental da Comunicação. A ida a campo, porém, era necessária, visto que a festividade ocorre apenas uma vez ao ano, o que, durante o tempo regular do Mestrado, significa dizer que nós teríamos apenas duas possibilidades.

Nosso contato principal, por *e-mail* e telefone, era com o presidente da Irmandade de Carimbó, que reside em Belém. Como ele não estaria em Santarém Novo no dia de nossa chegada, 20 de dezembro 2011, primeira ida a campo, o presidente nos orientou a procurar a secretária da Irmandade, com a qual ele já havia falado sobre a nossa visita ao município e a nossa pesquisa sobre a festividade. Ele inclusive adiantou que talvez conseguíssemos local na casa da própria secretária para passarmos os dias da festa. Assim, ela foi nossa primeira guia no período em que passamos na localidade.

Já na primeira entrevista que tentamos fazer, com o diretor de carimbó da Irmandade, o minigravador (MP4) que levamos para utilizar na gravação das entrevistas apresentou problema, e tivemos que realizar a maioria das entrevistas anotando as respostas à mão. Com isso, o tom das entrevistas passou a ser mais informal, em forma de conversa. Sabemos que isso nos fez perder as marcas de fala, detalhes e peculiaridades das respostas dadas, mas nos serviu de material para reunirmos algumas informações sobre a festividade e a Irmandade, e nos apontou pistas de por onde poderíamos caminhar com a pesquisa.

Ao todo, conversamos com os 08 festeiros do ano de 2011, sendo que duas noites de festa, nos dias 24 e 27 de dezembro, foram realizadas pela diretoria da Irmandade, porque havia morrido, durante aquele ano, alguém da família dos festeiros que tinham sido sorteados para aqueles dias. A prática da diretoria realizar a festa no lugar do festeiro é comum na Irmandade, quando este comunica, durante o ano, que não terá condições de realizar o evento, seja por questões financeiras ou familiares, como

doença ou morte. No entanto, nesses casos de desistência, os festeiros têm de pagar uma “joia” para a Irmandade, isso é, um salário mínimo, de acordo com estatuto da Irmandade. No caso do festeiro do dia 30 de dezembro, não conseguimos conversar com ele nem mesmo ao longo da data da festa.

Além dos festeiros, entrevistamos mais 18 pessoas naquele ano (2011) a fim de obtermos mais informações sobre a festividade. Entre elas estavam participantes das festas no barracão, mas que não necessariamente são integrantes da Irmandade ou devotos de São Benedito, que participam da festa pela dança do carimbó, e são geralmente jovens; pessoas ligadas à diretoria da Irmandade; componentes dos grupos de carimbó que tocam durante as noites de festa no barracão; e pessoas mais antigas da própria comunidade.

Nessa primeira pesquisa exploratória realizada em 2011, na qual obtivemos mais informações e subsídios para sustentar nossa proposta de pesquisa, pudemos reelaborar o problema proposto para esta investigação, bem como redefinir os objetivos gerais e específicos. Essa ida a campo também nos mostrou a forma enviesada pela qual ainda considerávamos o processo comunicativo, recaindo no equívoco de “inconscientemente” querer vê-lo de acordo com a proposta funcionalista (emissor-mensagem-receptor). Nesse sentido, o tensionamento entre o teórico-metodológico e o empírico, possibilitado pela pesquisa exploratória, foi fundamental nas escolhas para ampliar o quadro das coordenadas teóricas e metodológicas orientadoras do processo de pesquisa a ser desenvolvido, com o intuito de compreender a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo.

As outras duas pesquisas exploratórias foram realizadas no ano de 2012. Para essa fase da pesquisa já delineamos um roteiro de observação e um roteiro de entrevista semiestruturado (que seguem anexos à esta dissertação). Além disso, levamos um diário de campo, máquina fotográfica e dois minigravadores (MP4) para gravar as entrevistas. Na construção metodológica, buscamos a compreensão de Gaskell (2002) sobre o planejamento da pesquisa, principalmente no que se refere à elaboração do roteiro de entrevista, inclusive no que diz respeito à condução das entrevistas individuais em profundidade.

O emprego da entrevista qualitativa para mapear e compreender o mundo da vida dos respondentes é o ponto de entrada para o cientista social que introduz,

então, esquemas interpretativos para compreender a narrativa dos atores em termos mais conceituais e abstratos, muitas vezes em relação a outras observações. A entrevista qualitativa, pois, fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre os atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos (GASKELL, 2002, p. 65).

A utilização de entrevistas em profundidade deve-se à necessidade de compreender o sentido que a Festividade de Carimbó de São Benedito tem nas vidas das pessoas que dela participam. Nas entrevistas com os participantes da festividade, procuramos entender porque participavam das festas e o que aquele momento significava para eles. Cada participante apresentava sua opinião sobre o tema, às vezes convergindo com outras falas, outras vezes contrastando, como destaca Gaskell (2002):

O primeiro ponto de partida é o pressuposto de que o mundo social não é um dado natural, sem problemas: ele é ativamente construído por pessoas em suas vidas cotidianas, mas não sob condições que elas mesmas estabeleceram. Assume-se que essas construções constituem a realidade essencial das pessoas, seu mundo vivencial (GASKELL, 2002, p. 65).

A primeira ida a campo no ano de 2012 ocorreu no período de 01 a 07 de dezembro. Nesse período, fizemos 07 entrevistas, entre festeiros desse ano, integrantes da diretoria da Irmandade e o padre local. Também coletamos algumas informações sobre o município de Santarém Novo na prefeitura da cidade.

Nossa segunda ida a campo ocorreu no período de 20 de dezembro de 2012 a 02 de janeiro de 2013. O intuito foi acompanhar toda a Festividade de Carimbó de São Benedito, realizada de 21 a 31 de dezembro. Dessa vez, foram coletadas 26 entrevistas, entre festeiros, diretores da Irmandade, participantes da festa e visitantes.

Como nosso objetivo era compreender os processos comunicativos estabelecidos no contexto da Festividade de Carimbó de São Benedito, utilizamos também como técnica de pesquisa a observação direta assistemática, na medida em que ela nos permite cruzar as informações obtidas com as entrevistas e os dados da observação.

Como a observação assistemática é muitas vezes usada como técnica exploratória, a compreensão que o observador tem da situação tende a mudar durante o processo. Isso, por sua vez, pode exigir mudanças no que observa, pelo menos até tornar mais específico o conteúdo da observação; e, muitas vezes, as mudanças exigidas podem ser fundamentais. Tais mudanças no conteúdo da observação não são indesejáveis. Bem ao contrário, representam o melhor emprego da observação assistemática (SELLTIZ et al., 1974, p. 233).

Essa técnica, de acordo com Seltiz et al. (1974), nos auxiliou na obtenção de informações sobre o comportamento das pessoas que participam da festividade, bem como a verificar como as festas ocorriam de fato durante a noite no barracão. Mais que isso, a observação nos permitiu visualizar a grande presença dos aparelhos celulares no contexto do festejo, o que abre possibilidades para reflexões mais complexas sobre os processos comunicativos, o que será detalhado na análise das informações coletadas em campo.

Partimos da compreensão, de acordo com Lopes (2010, p. 35), de que “o objeto [de pesquisa] é um sistema de relações expressamente construído, uma vez que o objeto não é dado, mas é construído”. Essa perspectiva nos leva a considerar a construção do objeto de estudo como uma elaboração teórico-metodológica, em uma relação de tensionamento com o empírico. Dessa forma, pensamos, ainda com Lopes (2010, p. 27), que a prática da pesquisa é essencialmente uma prática metodológica, na medida em que a pesquisadora encara a “metodologia da pesquisa como um processo de tomada de decisões e de opções pelo investigador”.

A noção de processualidade requer uma constante “reflexividade epistêmica”, esta podendo ser “traduzida através do exercício permanente da vigilância, da crítica e da autorreflexão sobre todos os atos da pesquisa em andamento” (LOPES, 2010, p. 33). Essa reflexividade, que para Lopes (2010, p. 44) “é sinônimo de método”, permite ao pesquisador fazer escolhas e opções teórico-metodológicas adequadas à análise do objeto empírico, em diálogo com ele, ao longo de todo o processo de desenvolvimento da pesquisa, considerando as técnicas empregadas não como “epistemologicamente neutras”, mas como verdadeiras “*teorias em ato*”. Tal postura, entretanto, deve ser coerente com o que o objeto empírico “pede”, as teorias e técnicas servindo para explicá-lo, e não prendê-lo a este ou aquele conceito.

A investigação científica deve ter esse caráter reflexivo, o pensar não somente no objeto empírico que se está estudando, mas, também, sobre a própria pesquisa, sobre o fazer pesquisa e tudo que envolve essa prática. É amplamente dito que nas pesquisas em comunicação o teórico e o metodológico estão intrinsecamente ligados, e que é impossível desvincular um do outro. Cabe nessa discussão um adendo, acerca da reflexão como importante fator a ser considerado nas tomadas de decisões – teóricas e metodológicas – no curso da pesquisa, em sua processualidade (LOPES, 2008, p. 291).

Dessa forma, serão utilizadas as problematizações de Martín-Barbero (2006) e García-Canclini (2008) sobre a relação entre a chamada “cultura popular” e a

comunicação. Porque assumir o popular como lugar por meio do qual refletir a comunicação não significa apenas um deslocamento teórico, no sentido de voltar o olhar para além dos meios e observar as mediações, mas sim um “deslocamento metodológico indispensável” feito de aproximação etnográfica, a qual permite “ao pesquisador ‘ver’ junto com as pessoas” (Martín-Barbero, 2004, p. 32).

Na formatação da pesquisa procuramos não dividi-la em “parte teórica” e “parte de análise”. Intentamos, assim, entremear, ao longo do texto, as reflexões teóricas com as informações colhidas em campo. O exercício, porém, não foi fácil e esperamos que tenha alcançado seu objetivo. Então, é de forma disseminada, ao longo dos três capítulos que compõem esta dissertação, que apresentamos o que entendemos por **natureza comunicativa da cultura e processos comunicativos**, a partir das pistas encontradas na Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo.

No primeiro capítulo fazemos uma descrição analítica da festividade, apresentando sua forma de constituição, bem como da Irmandade de Carimbó de São Benedito, promotora da festa. Já no primeiro capítulo, a partir das características da festividade, articulamos algumas reflexões sobre Comunicação e Cultura, que são desenvolvidos ao longo dos outros capítulos. Situamos a festa, assim, como uma manifestação do catolicismo popular amazônico (MAUÉS, 1995; 1999) e identificamos nela os momentos nos quais percebemos os processos comunicativos (MARTÍN-BARBERO, 2004; 2006; FRANÇA, 2001) que a constituem, o que nos indica a perspectiva de Comunicação com a qual trabalhamos, ou seja, como momento de compartilhamento e comunhão.

No segundo capítulo, buscando situar o leitor nos dois contextos a partir dos quais abordamos a festividade: o amazônico e o comunicacional. Para o primeiro contexto, trazemos autores que discutem o processo sócio-histórico e cultural amazônico (BEZERRA NETO, 2001; BECKER, 2009), sobre a presença dos índios (ALVES FILHO, 2001; LOUREIRO, 2000) e dos negros na Amazônia (SALLES, 2004; 2005), com isso tratando das “invenções” da Amazônia (ARAGÓN, 2007; MAUÉS, 1999; DUTRA, 2009). Já o segundo contexto, o comunicacional, procuramos situar a nossa discussão em uma perspectiva “antropológica” da comunicação (WOLTON, 2006) articulando-a às noções de experiência cultural de tradição e

moderno de Rodrigues (1994), modernidade e tradição (THOMPSON, 2011) e processos de hibridação e pós-modernidade (GARCÍA-CANCLINI, 2008).

Os contextos apresentados nesse capítulo nos servem para delinear a partir de que perspectivas estamos abordando a festividade, situando suas características enquanto manifestação cultural em um contexto histórico mais geral da formação da Amazônia. Isso significa identificar na festividade as marcas das matrizes culturais que a compõem, bem como verificar como elas permanecem presentes na contemporaneidade. Da mesma forma, o contexto comunicacional revela a abordagem da Comunicação que trabalhamos, que a compreende como compartilhamento e comunhão, em sua relação com a cultura popular, a tradição e o moderno.

No terceiro capítulo tratamos mais diretamente a nossa compreensão de natureza comunicativa da festividade, buscando responder ao questionamento que norteia esta pesquisa. Partimos para a uma breve reflexão sobre a constituição da Comunicação enquanto área de estudos, apontando a noção de processo comunicativo que nos interessa, bem como a de natureza comunicativa da cultura. Discutimos também as noções de mediações culturais e mediações comunicativas da cultura (MARTÍN-BARBERO, 2004; 2006) e midiatização (BRAGA, 2012; SODRÉ, 2011), verificando a vigência desses conceitos no contexto da festividade, bem como as festas como espaços de comunhão-comunicação (GARCÍA-CANCLINI, 1983; DUVIGNAUD, 1983; SANCHIS, 1983; COSTA, 2009).

Por fim, nas considerações finais abordamos as questões que discutimos na dissertação, destacando os objetivos alcançados e os que não conseguimos desenvolver. Refletimos, também, sobre o processo de construção da pesquisa e apontamos os questionamentos que restaram ao término deste trajeto.

CAPÍTULO 1

Em busca do objeto de estudo: a festa como caminho

Colocar o popular como ponto de partida para a reflexão em comunicação não significa, de modo nenhum, equiparar o popular a um dado ou uma ideia, já que isso equivaleria a convertê-lo numa espécie de ‘categoria universal alternativa’, isto é, metafísica. O que buscamos é deslocar as coordenadas, para delimitar o que pode ser pesquisado em comunicação a partir do aqui e agora na América Latina. (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 128-129).

Foi o seguinte: os pretos, naquele tempo era... Que hoje se a gente chama de preto a pessoa é racista, mas a gente não está se tratando disso, nós estamos tratando de uma coisa cultural. Então é o seguinte: naquele tempo, os portugueses tinham a raça negra, chamavam de preto, chamavam os escravos. Então, os portugueses eram pessoas assim, mais ou menos, está tudo bem, tinham as suas senhoras. Aí chegou a conclusão, foi sugerido a dança do carimbó, foi sugerido assim. Os portugueses vestidos de paletó, gravata, calças compridas, sapato no pé. As mulheres deles viviam de blusa de manga, saias compridas por aqui assim, para não mostrar as pernas, está tudo bem. Naquele tempo era tudo rígido na lei mesmo.

E tinha os pretos. Os pretos que chamavam era os escravos. Então, os pretos tinha um barracão de palha. **O carimbó ele foi feito pela raça indígena. O carimbó é envolvido com maracá, com reque-reque, tudo foi através dos índios.** Aí eles fizeram lá. Naquele tempo era puxado, hoje é com corda, naquele tempo era cipó, apertado com cipó. Não existia corda, era puxado com cipó. Eles matavam esse bicho do mato ou esse animal silvestre que hoje é chamado, tiravam a pele, o couro para encourar o carimbó. Então estavam lá e eles iam fazer uma festa também.

Aí, os portugueses foram e iam fazer uma festa também. Naquele tempo era tocado não tinha parede, era tocado mesmo com instrumento de sopro. Clarinete, saxofone, essas coisas todas. Então eles iam fazer uma festa também, aí chamaram um músico de Maracanã. Quando chegou na hora, os músicos não vieram. O que eles fizeram? Eles eram mesmo os mandão, chegaram lá no barracão dos pretos, lá no barracão onde estava os carimbó, que os pretos iam fazer a festa deles também, aí obrigaram os pretos a tocar o carimbó para eles dançarem, para fazer a festa deles, para não passar a noite em vão, sem ter a festa. Os pretos foi agarrado, todo o mundo. Eles já estavam com aquela bebidazinha lá tudinho, está tudo bem, eles agradeceram mais um pouco, compraram cachaça, ralaram gengibre, botaram dentro e fizeram mais um pouco lá para eles, aí foram agarrados e fizeram a festa.

Os portugueses que eram os brancos obrigaram os pretos a fazer a festa para eles, chegaram lá tocaram no carimbó, começaram a cantar, bater e está tudo bem. E os portugueses começaram a dançar. Paletó, gravata, sapato. As damas de saia longa e blusa de manga. Começaram a dançar e essa dança virou tradição. Virou tradição que hoje vem se mantendo essa tradição. Os cavalheiros de paletó e gravata e as damas de saia longa e blusa de manga. Foi mantido nessa relação. Sobre isso que foi sugerido a dança do carimbó de paletó e gravata.

Porque no estado do Pará, **por onde eu já andei, não é só do Pará é do Brasil todo, só aonde se dança carimbó de paletó e gravata, no estado do Pará, por onde já andei é só aqui no estado de Santarém Novo.** Enquanto o resto, Marapanim, não se dança, calça por aqui assim, blusa por aqui, as damas de saia, está tudo bem, blusa tudo decotada por aqui. E a dança do carimbó de paletó e gravata só existe aqui em Santarém Novo, por onde eu já andei, já vi. Só em Santarém Novo (ENTREVISTADO 01, dezembro de 2012).

Esse é um relato recorrente entre os moradores do município de Santarém Novo, no estado Pará, quando são perguntados de onde surgiu a Festividade de Carimbó de São Benedito, que é o objeto empírico a partir do qual refletiremos nesta dissertação. Trazemos essa fala do diretor de carimbó da Irmandade, de 59 anos, que dança carimbó desde os 12 anos, por identificarmos nela alguns dos principais elementos que abordaremos ao longo desta pesquisa. De modo sucinto, o diretor expõe nessa fala

questões como os processos de hibridação (GARCÍA-CANCLINI, 2008) ocorridos dos diálogos/conflitos culturais entre portugueses, índios e negros na constituição histórico-cultural das Amazônias (MAUÉS, 1995), dos quais uma das expressões é o ritmo e dança do carimbó.

Expõe, também, a questão central que norteia esta pesquisa: a compreensão da natureza comunicativa da festividade, isto é, o que há de comunicativo na festa, os processos comunicativos constituídos nesse contexto, expressos em parte na noção de “tradição” que os moradores do município assumem ao falar da festividade e do carimbó. Por natureza comunicativa da cultura entendemos, com Martín-Barbero (2006) e França (2001), a dimensão comunicativa que é inata às diversas relações sociais. E acreditamos que essa dimensão pode ser percebida por meio da análise dos processos comunicativos, que são as trocas simbólicas entre as pessoas, as quais se constituem, social e culturalmente, a partir desses processos.

Iniciamos esta pesquisa, assim, descrevendo como se configura a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, no estado do Pará. Além de convidar o leitor a conhecer a festa que é objeto empírico deste exercício de reflexão, essa escolha também é teórico-metodológica, na medida em que ao trazermos a festa para abrir o trabalho, indicamos que é a partir dela que traçaremos a discussão teórica desta dissertação. A festividade, assim, será encarada como uma experiência cultural de tradição, como assinala Rodrigues (1994), para quem tanto a tradição como o moderno, ao invés de tempos cronológicos, são modos de vida, de relação com o mundo, como abordaremos no capítulo seguinte.

Essa postura, na verdade, é considerada fundamental para os estudos em Comunicação na América Latina (MARTÍN-BARBERO, 2004), como propõe a citação que abre este capítulo, e, conseqüentemente, para compreender os processos comunicativos constituídos no contexto amazônico, mais especificamente, do estado do Pará. É a partir desse “aqui e agora” de uma das Amazônias (MAUÉS, 1995) possíveis de ser investigada, que tensionamos os referenciais teóricos da Comunicação, tentando explorar caminhos capazes de nos auxiliar a compreender uma natureza outra da Amazônia: a comunicativa.

1.1 O município de Santarém Novo – Pará

Parte da história, e em consequência da experiência cultural, da constituição dos municípios do estado do Pará ainda está para ser contada. No que se refere ao município de Santarém Novo, e da própria Irmandade de Carimbó de São Benedito com sua festividade, por exemplo, não há um histórico detalhado de sua fundação. Durante a pesquisa de campo, procuramos a prefeitura da cidade, mas o órgão também não tinha esse histórico. Um funcionário nos indicou procurar esses dados na biblioteca municipal de Santarém Novo, localizada ao lado da prefeitura. Na biblioteca, o único documento referente à história de Santarém Novo era uma cópia reprográfica de uma folha e meia de papel, sem nenhuma referência da fonte bibliográfica de onde as informações foram retiradas.

Ao regressamos a Belém, encontramos em Ferreira (2003) dados sobre a fundação de municípios paraenses. O atual município de Santarém Novo, localizado a 180 Km de Belém, capital do estado do Pará, teria sido fundado em 1961, pela Lei Estadual nº 2.460, de 29 de dezembro de 1961, constituído a partir de um desmembrado do município de Maracanã. Ao analisarmos os dados históricos de Santarém Novo, que são poucos, constatamos a difícil instituição constitucional da localidade, haja vista suas várias formas de denominações territoriais, desde o título de Freguesia, por meio da Lei Provincial nº 584, de 24 de outubro de 1868, até a sua extinção no início do século XX, em 1906, pela Lei nº 985, de 26 de outubro daquele ano, que o reincorporou ao então território de Maracanã (FERREIRA, 2003).

Figura 01: Localização do município de Santarém Novo, estado do Pará



(Fonte: site <http://pt.wikipedia.org>. Acesso em 12/01/2013).

O município possui um único distrito que consiste em sua sede. No que se refere à cultura, a Festividade de Carimbó de São Benedito é destacada como a principal manifestação de caráter religioso e popular do município, além da Dança dos Pretinhos⁹. Ferreira (2003) aponta, ainda, na Festividade de Carimbó de São Benedito, a dança do “peru”, que seria semelhante à capoeira, e a do “iá”, que seria o carimbó do município. Na verdade, essas informações são equivocadas, visto que em nossa pesquisa exploratória, verificamos que essas duas danças têm destaque na festa, porém são carimbós como os outros tocados durante a festividade, como se verá mais adiante.

Com extensão territorial de 229,40 Km², Santarém Novo pertence à zona fisiográfica do Salgado Paraense¹⁰, na Mesorregião Nordeste Paraense e Microrregião

⁹ Os Pretinhos são uma manifestação cultural de Santarém Novo, que teria sido criada por volta dos séculos XVII e XVIII, “com músicas e danças que em suas letras retratam os sofrimentos dos negros para chegarem a esta terra” (CORRÊA; CORRÊA JÚNIOR, 2010, p. 27).

¹⁰ “A microrregião do Salgado situa-se no nordeste paraense, possuindo uma área de 6.447 km² [...] É composta por 11 municípios (Colares, Curuçá, Magalhães Barata, Maracanã, Marapanim, Primavera, Salinópolis, Santarém Novo, Santo Antônio do Tauá, São Caetano de Odivelas e Vigia). Por sua condição litorânea, não só a pesca é importante na região, mas também o turismo, especialmente naqueles municípios que oferecem praias de areia (sobretudo Salinópolis). Ao lado disso, **trata-se de uma das zonas de colonização mais antigas da Amazônia** [...]” (MAUÉS, 1995, p. 16).

Bragantina, tendo como limites, ao norte, o município de São João de Pirabas, a leste Primavera e São João de Pirabas, ao sul municípios de Peixe Boi-Boi e Nova Timboteua, e a oeste o município de Maracanã (FERREIRA, 2003).

Figura 02: Região do Salgado, no estado do Pará



(Fonte: site <http://pt.wikipedia.org>. Acesso em 12/01/2013).

De acordo com o Atlas de Integração Regional do Estado do Pará, elaborado pela Secretaria de Estado de Integração Regional (SEIR) do Estado do Pará, que segue os sistemas contemporâneos de planejamento público, endossados pelo planejamento dos governos federal e estadual, no ano de 2010, o Estado é dividido em 12 Regiões de Integração, a partir de cinco dimensões temáticas: social, econômica, infraestrutural, ambiental e institucional. O município de Santarém Novo compõe a Região do Rio Caeté, formada por 15 municípios: Augusto Corrêa, Bonito, Bragança, Cachoeira do Piriá, Capanema, Nova Timboteua, Peixe-Boi, Primavera, Quatipuru, Salinópolis, Santa Luzia do Pará, Santarém Novo, São João de Pirabas, Tracuateua e Viseu (PARÁ, 2010).

Esse levantamento aponta que, em toda a Região, “Há um leve predomínio da população urbana em relação à rural, com índice de 53,26% em relação à população total da região, segundo dados do IBGE estimados para o ano de 2007” (PARÁ, 2010,

p. 255). No entanto, os dados referentes a Santarém Novo mostram que, da população total do município, de 6.347 em 2008, 27,38% estava concentrada na área urbana, e 72,62% na área rural. Desse quantitativo, em 2010, o maior número de habitantes (1.757) era composto por jovens, na faixa etária de 15 a 29 anos (IDESP, 2013). Atualmente, estima-se que Santarém Novo possua cerca de 6.248 habitantes (IBGE, 2012), o que representa uma diminuição do número total de habitantes entre o anos de 2008 e 2012.

De acordo com o Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará - IDESP (2013), a energia elétrica só chegou em Santarém Novo no ano de 1995, em apenas 557 residências. Em 2011, eram 1.575 residências com eletricidade. Em 2010, a televisão era o meio mais presente nos domicílios santarenses (1.178), seguida do rádio (896 domicílios), do microcomputador (60). Naquele ano, apenas 44 domicílios tinham acesso à internet (IDESP, 2013).

Figura 03: Rua principal de Santarém Novo e prefeitura da cidade.



Foto: Gleidson Gomes, 2011/2012

As informações mais consistentes sobre a história do município encontram-se em um Trabalho de Conclusão de Curso da área de Pedagogia, do ano de 2010, intitulado “Resgate histórico de criação do município de Santarém Novo-PA: da origem ao início do século XX”, dos professores Hildete Marques Corrêa e Pedro dos Santos Corrêa Junior, moradores da cidade. Na pesquisa, Corrêa e Corrêa Junior (2010) contextualizam a criação do município de Maracanã, território do qual Santarém Novo foi desmembrado, remontando ao tempo em que a Província do Grão-Pará e Maranhão ainda era independente da Província do Brasil, durante os séculos XVII e XVIII.

A criação de Maracanã estaria relacionada à missão catequista dos Jesuítas, instalada em 1653, período da chegada do Padre Antônio Vieira ao Pará, na aldeia dos índios Maracanãs, que deu nome ao município. Em 1700 Maracanã era considerado freguesia, e em 1755, já sob o regime da política pombalina, foi elevada à Vila, recebendo o nome de Cintra, de acordo com as ordens do Ministro Sebastião José Carvalho de Melo, o Marquês de Pombal, de substituir os nomes indígenas por portugueses.

No período da política pombalina, um dos objetivos era reorganizar a Colônia Portuguesa, desenvolvendo a agricultura. Para isso, o Marques de Pombal indicou seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o governo da Província de Grão-Pará e Maranhão. Além da expulsão dos padres Jesuítas da Amazônia, em 1758, houve um incentivo para a vinda de famílias portuguesas para a região, no intuito de “povoar” o território, e também decretou-se a autorização da união entre os portugueses e as índias nativas.

De acordo com Corrêa e Corrêa Junior (2010)¹¹, os jesuítas teriam subido o Rio Maracanã até chegar à localidade de Santarém Novo, onde habitavam também índios maracanãs. Os nativos eram a população predominante até ao ano de 1823. A primeira família portuguesa a chegar a Santarém Novo, por volta de 1830 a 1850, foi a família do senhor Jerônimo Pimentel, dando origem a família Pimentel no município. Esta família seria a responsável por trazer os primeiros negros escravos para o município de Santarém Novo. A segunda família a chegar no município, por volta de 1850 a 1870, seria a família do senhor Marcolino José Corrêa, de descendência negra, e casado com uma senhora portuguesa. Essas famílias ainda são as maiores em Santarém Novo, e grande parte integra a Irmandade de Carimbó de São Benedito.

Nesse período, a principal via de transporte de Santarém Novo era por meio fluvial, pelo Rio Maracanã. E as principais atividades econômicas estavam relacionadas à agricultura de subsistência, como os plantios de mandioca, milho, arroz, malva, juta, entre outros; além da pesca e da extração de caranguejo (CORRÊA; CORRÊA JUNIOR, 2010).

¹¹ Estes autores desenvolveram uma pesquisa documental utilizando documentos históricos encontrados em cartórios e Arquivo Público do Pará. Tentamos ter acesso a esses documentos na cidade, porém, não conseguimos encontrar a pessoa responsável pela manutenção desses documentos.

Figura 04: Rio Maracanã, uma das vias de acesso à Santarém Novo – Pará.



Foto: Gleidson Gomes, 2011

Dos dados apresentados, nos interessa destacar dois deles: a formação cultural do município de Santarém Novo e a sua predominância rural. Essas características contextuais são importantes, pois a constituição histórica revela os processos de hibridação (GARCÍA-CANCLINI, 2008) presentes não só no município, como em parte do estado do Pará, e da própria região amazônica, dos quais resultam manifestações culturais que permanecem em atividade até os dias atuais, como as próprias Irmandade e Festividade de Carimbó de São Benedito. Por processos de hibridação, García-Canclini (2008) conceitua os:

[...] processos socioculturais nos quais estruturas e práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultados de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. XIX. Grifo do autor).

Dessa forma, os processos de hibridação nos auxiliam a olhar para os momentos históricos de formação das culturas populares na Amazônia observando os entrelaçamentos ocorridos entre, pelo menos, três matrizes culturais diferentes, que podem ser compreendidas como “estruturas e práticas discretas” como concebe García-Canclini (2008). Compreendemos por “estruturas e práticas discretas” as diversas matrizes culturais presentes em determinados espaços e tempos históricos, como, por exemplo, no caso da Amazônia, as matrizes indígena, negra e europeia. Enquanto “existiam de forma separada” umas das outras, essas matrizes mantinham suas

especificidades. Os processos de hibridação, nesse contexto, seriam os diálogos e conflitos entre estas culturas. E é partir deles que se formam o que hoje é a festividade e o carimbó no município de Santarém Novo.

Um dos processos de hibridação das “estruturas e práticas discretas” é evidente quando nos voltamos para a análise do carimbó. Na formação cultural da Amazônia, Salles (2004) destaca a contribuição do negro em interação com o caboclo:

A lúdica africana trazida pelo negro escravo nutriu intensamente o folclore regional. Foi o negro que deu ao caboclo amazônico, tido como taciturno e pouco expansivo, a vivacidade de alguns motivos coreográficos e musicais. Pode-se mesmo afirmar que a base lúdica amazônica é essencialmente africana (SALLES, 2004, p. 31).

O carimbó, assim, é uma derivação do batuque trazido pelos negros. De acordo com Salles e Salles (1969, p. 281), o batuque seria o “gerador da imensa variedade do carimbó, talvez a principal dança africana ainda possível de se observar e estudar na Amazônia”. Para os autores, o carimbó também se constitui com a influência indígena em elementos como a coreografia, música e versos, sendo considerado na lúdica amazônica a mais evidente resultante do contato de etnias e culturas, apesar de não haver certeza de onde o ritmo e a dança teriam sido originados.

Em síntese, não podemos distinguir a origem do carimbó, mas podemos assinalar nele a convergência e fusão de elementos culturais distintos – de que é resultante. Na lúdica amazônica, talvez a mais completa resultante do contato de etnias e culturas (SALLES; SALLES, 1969, p. 281).

Salles (2004), no entanto, enfatiza a contribuição do negro principalmente no que diz respeito ao lúdico e aos folguedos.

Não se pode considerar desprezível a contribuição cultural africana na Amazônia. Essa contribuição se manifesta nos folguedos populares, na culinária, no vocabulário, enfim nos vários aspectos do folclore regional. Todavia, não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pelo menos no Pará [...] (SALLES, 2004, p. 18).

De acordo com o Cascudo (2000), no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, carimbó significa:

- 1) Atabaque, tambor de origem africana, feito de tronco escavado. Sobre uma das aberturas se aplica um couro bem esticado. O tocador senta sobre o tronco e bate no couro com as mãos. Usa-se o carimbó no batuque, dança trazida da África pelos escravos.
- 2) Dança de roda, típica dos folguedos caboclos, encontrada na ilha do Marajó e arredores de Belém, no Pará, com acompanhamento de percussão (carimbó, pandeiros, reco-reco e, ocasionalmente, instrumentos de corda). É a mesma figuração coreográfica do batuque e da marujada de Bragança. O carimbó não é hoje dança exclusiva dos negros. Além de caboclos e mestiços, brancos

também participam e, em sua formação há uma influência indígena, tanto na música quanto na coreografia (CASCUDO, 2000, p. 113-114)

Por batuque, Cascudo (2000) considera:

1) Denominação genérica, dada pelos portugueses, a toda dança de negro na África. De acordo com publicações de Portugal, no final do século XIX, o batuque era considerado dança indecorosa, por apresentar movimentos lascivos, principalmente umbigadas. (CASCUDO, 2000, p. 59)

Menezes (2005), no poema *Pai João*, associa o carimbó ao cotidiano do negro no Pará, entre outras de suas expressões culturais, como a capoeira.

Pai João sonolento e bambo na pachorra da idade
cisma no tempo de ontem.
De olhos vendo o passado recorda o veterano
a vida brasileira que ele viu e gozou e viveu!
Mãe Maria contou que o pai dele era escravo...
Moleque sagica e teso, destro e afoito num rolo,
Pai João teve fama de capoeira e navalhista.
- Êita!... Era o pé comendo,
quando a banda marcial saía à rua,
com tanto soldado de calça encarnada.
E rabo-de-arraia, cabeçada na polícia,
xadrez, desordens, furdunço no cortiço
e o ronco e o retumbo do zonzo som molengo do carimbó [...] (MENEZES,
2005, p. 27)

A cena descrita no poema de Menezes (2005), do carimbó associado à capoeira e aos conflitos de rua, remete à proibição do carimbó em Belém, no século XIX, como atestam Salles e Salles (1969). A proibição aparece na Lei nº 1.028, de 5 de maio de 1880, no Código de Posturas de Belém (Coleção de Leis da Província do Grão-Pará, Tomo XLII, Parte I), que trata no Capítulo XIX, sob o título *Das Bulhas e Vozerias*.

Artigo 107: É proibido, sob pena de 30.000 réis de multa.
Parágrafo 1º. Fazer bulhas, vozerias e das altos gritos sem necessidade.
Parágrafo 2º. Fazer batuques ou samba.
Parágrafo 3º. Tocar tambor, corimbo ou qualquer instrumento que perturbe o sossego durante a noite. (SALLES; SALLES, 1969, p. 260).

Apesar dos autores destacarem a influência negra do carimbó, ao se voltar para a etimologia da palavra, Peniche (2006) encontra sua origem indígena, definindo-a como o “pau que produz/conduz som”.

De origem Tupi – *korimbó* –, formado por duas palavras: **Curi** [que significa “pau oco” e **m’bó**, [por sua vez “escavado ou furado”]. Dessa forma, Curimbó viria a significar “pau que produz/conduz som”. Sentado sobre o *Curi*, como se cavalgasse o caboclo retira com suas mãos o *m’bó* – ritmo que alucina e envolve todos ao redor desta dança (PENICHE, 2006, p. 14).

Salles e Salles (1969) definem o carimbó como a “síntese das folganças caboclas” na qual o trabalho e o lazer dos negros estão estreitamente associados. Para eles:

[...] no Pará, abrangendo as regiões pastoril e agrícola (Marajó e Bragantina) e mais a litorânea (zona do Salgado), onde há predominância das atividades pesqueiras, o carimbó enquanto dança e enquanto música é umas das formas mais puras e significativas do lazer popular. O divertimento que mais anima as populações dessa região (SALLES; SALLES, 1969, p. 258-259).

Mais importante do que definir a cronologia do surgimento do carimbó, interessa-nos aqui percebê-lo como uma dinâmica cultural que integra a festividade e como uma das formas de expressão da cultura local, no que se refere ao município de Santarém Novo. O ritmo e a dança, bem como a culinária e a religiosidade são expressões culturais da comunidade que, acreditamos, são tecidas a partir de processos comunicativos que se sedimentaram ao longo do tempo, e que constituem um dos cerne da Festividade de Carimbó de São Benedito.

Além disso, a característica rural do município, apesar da Irmandade se localizar na sede urbana do mesmo, coloca-nos diante de relações comunitárias tecidas na festividade, o que nos conduz a refletir sobre os processos comunicativos destacando a dimensão da comunicação como relações de compartilhamento e comunhão (WOLTON, 2006; MARTINO, 2011), sem com isso negar os conflitos que permeiam a cultura, ou o próprio embate que constitui a experiência comunicacional (FRANÇA, 2005), como veremos no segundo capítulo.

Para Wolton (2006, p. 13) “A comunicação é sempre a busca da *relação* e do compartilhamento com o outro” e é nesse contexto que a festividade caracteriza-se como um espaço fértil para observarmos os processos comunicativos que a constituem, por ela ser um momento em que a comunidade se reúne para compartilhar entre si e com os outros a sua “cultura”, a sua “tradição” como eles dizem, expressa no ritmo e dança do carimbó com paletó e gravata, nas comidas típicas que são oferecidas durante a festa, bem como toda a ritualidade que acompanha a festividade. Esse sentido de comunicação como comunhão é resgatado por Martino (2011) quando analisa a etimologia da palavra comunicação e encontra sua origem no termo em latim *communicatio*, que significa, no contexto religioso em que surgiu, o ato do compartilhamento, do estar junto, da comunhão.

O termo comunicação vem do latim *communicatio*, do qual distinguimos três elementos: uma raiz *munis*, que significa “estar encarregado de”, que acrescido do sufixo *co*, o qual expressa simultaneidade, reunião, temos a ideia de uma ‘atividade realizada conjuntamente’, completada pela terminação *tio*, que por sua vez reforça a ideia de atividade. E, efetivamente, foi este o seu primeiro significado no vocabulário religioso aonde o termo aparece pela primeira vez (MARTINO, 2011a, p. 12-13).

Essa dimensão normativa da comunicação, no entanto, não exclui a densidade que a técnica (dimensão funcional) assumiu, principalmente no contexto moderno, na vida cotidiana das pessoas. Pelo contrário, para Wolton (2006) é necessário observar em conjunto as duas dimensões, porém, para ele, a mais importante é a característica cultural da comunicação, sua “perspectiva antropológica”.

São essas relações comunitárias e afetivas que estão em evidência em nossa análise, sem com isso desprezarmos a conflitividade presente nos processos comunicativos e culturais, como destaca França (2005, p. 19), pois para ela “este embate é a experiência comunicativa”. Aprofundaremos estas discussões nos capítulos seguintes, nos quais trataremos de qual concepção de Comunicação estamos trabalhando. Voltemos à descrição da festividade.

1.2 A Irmandade de Carimbó de São Benedito

Os integrantes da Irmandade de Carimbó de São Benedito não têm registros históricos oficiais de quando ela surgiu nem de quando a festividade teria iniciado. A história que eles contam, como aquela com a qual abrimos este capítulo, é que uma família portuguesa teria ido morar em Santarém Novo, e com ela levado escravos para o local, sendo esses os primeiros negros do município, como mostram os estudos de Corrêa e Corrêa Junior (2010). Esses negros teriam criado a Irmandade e a festividade.

Em pesquisa de campo, descobrimos que o grupo que toca os carimbós durante a festividade, Os Quentes da Madrugada¹², havia gravado um CD, motivado pelo

¹² O grupo Os Quentes da Madrugada é “formado exclusivamente por lavradores, pescadores e tiradores de caranguejo da própria comunidade, o conjunto utiliza somente instrumentos de percussão produzidos artesanalmente pelos mestres locais, tais como os grandes curimbós escavados em tronco de árvore e encuirados com couro de animais, o rufo (espécie de pequeno tambor de marcação), maracás feitos de cuieiras, o reque-reque feito de bambu, etc.” (LOUREIRO, 2008). Disponível em: <http://campanhacarimbo.blogspot.com.br/2008/12/o-carimbo-de-sao-benedito-de-santarem.html>. Acesso em: 17 de novembro de 2012.

encontro com o grupo paulista “A Barca”¹³, realizado em 2005 com o apoio do Programa Petrobrás Cultural. No encarte do CD, há um texto de apresentação da Irmandade de Carimbó de São Benedito, escrito pelo presidente da Irmandade, que relata sua criação da seguinte forma:

A Irmandade de São Benedito de Santarém Novo é uma entidade civil, de natureza religiosa e cultural com sede em Santarém Novo, nordeste do Pará. Foi criada em meados do século XIX por membros da comunidade local, para organizar o tradicional culto a São Benedito, expresso através da Festividade de Carimbó. Toda a atividade da Irmandade acontece em função dessa Festividade, realizada anualmente sempre de 21 a 31 de dezembro, no barracão de carimbó. O surgimento da Irmandade de São Benedito em Santarém Novo não possui nenhum registro histórico formal, mas segundo relatos orais, ocorre ainda no Brasil colônia, quando chegam à região os negros escravizados (LOUREIRO, 2005).

De acordo com essas informações, a Irmandade teria mais de cem anos e teria sido criada para realizar a Festividade de Carimbó de São Benedito. Atualmente, a Irmandade possui aproximadamente 170 integrantes. Estes são moradores do município que pedem para ser inscritos no livro de registro da Irmandade. É a partir dos nomes inscritos nesse livro que são sorteados os festeiros de cada noite de festa, que corresponde ao período de 21 a 31 de dezembro. Na verdade, os festeiros normalmente são os filhos dos inscritos, pois é o nome deles que consta no livro, mas os pais assinam como responsáveis. Assim, os festeiros de cada noite são crianças ou adolescentes, tendo os pais como organizadores da festa.

A Irmandade de Carimbó de São Benedito é estruturada por uma diretoria composta por 13 integrantes, organizada da seguinte forma: presidente, vice-presidente, secretário, diretor de carimbó, diretor de patrimônio, diretor de salão, tesoureiro e um conselho fiscal composto por seis pessoas. A diretoria é eleita por meio de voto dos integrantes da Irmandade e cumpre mandato de dois anos, podendo ser reeleita.

A Irmandade de Carimbó possui, ainda, um barracão onde são realizadas as festas. Na verdade, são três barracões erguidos um ao lado do outro. Quando questionado sobre isso, o presidente da Irmandade esclareceu que, de início, as festas eram realizadas dentro das casas dos próprios festeiros, em seguida passaram a ser feitas

¹³ Criado em 1998, o grupo A Barca é formado por músicos paulistas reunidos em torno de questões como viagem, música popular, Brasil e Mario de Andrade. “Desde o início, A Barca com a pesquisa e a movimentação da cultura popular brasileira, realizando um trabalho abrangente de criação de espetáculos, documentação, arte-educação e produção cultural, partindo da reflexão sobre o fazer artístico e suas responsabilidades estéticas e sociais” (A BARCA, 2012). Disponível em: www.barca.com.br. Acesso em: 17 de novembro de 2012.

em barracões de palha erguidos em frente ou ao lado da casa dos festeiros. Nos anos 1980, diante dos conflitos com a Igreja, que já não aceitava que o mastro em homenagem a São Benedito fosse levantado em frente à capela de São Sebastião, onde eram rezadas as ladainhas, a Irmandade construiu um barracão em local próprio para a realização das festas de carimbó:

Na metade da década de 1980, o padre italiano proíbe a Irmandade de fincar o mastro do santo em frente à capela de São Sebastião, onde era tradicionalmente rezada a ladainha, todas as noites da festa, e recusa-se a celebrar a missa em honra do santo para a Irmandade. A ruptura entre a Igreja e a Irmandade se dá de forma definitiva. As rezas passam a acontecer na casa dos festeiros, dos devotos. A Irmandade decide construir um barracão comunitário, em regime de mutirão, para que as festas ocorram todas lá. E o mastro passa a ser levantado em frente desse barracão, permanecendo lá até hoje (LOUREIRO, 2005)

Devido ao grande volume de participantes nas noites de carimbó, que já não eram comportados dentro do barracão, construiu-se outro maior ao lado do primeiro. Por fim, também por causa do volume de participantes na Festividade, foi erguido um terceiro barracão, ao lado do segundo.

Figura 05: Os três barracões da Irmandade, em Santarém Novo - Pará.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Nos dois anos em que estivemos em Santarém Novo, 2011 e 2012, verificamos que o primeiro barracão é quase inutilizado durante as noites de festa. É no segundo barracão que as festas são realizadas. Nele encontram-se um palco feito de alvenaria, no

qual o grupo de carimbó se apresenta, e um salão onde os participantes da Festividade dançam carimbó ao longo da noite.

Já o terceiro barracão é o local onde ficam a “cozinha”, o “bar” da festa, bem como três pequenos compartimentos nos quais, nas noites de festa, alguns moradores do município vendem comidas típicas como tacacá¹⁴, arroz com galinha e coxinhas. Além disso, a maior parte do espaço do terceiro barracão era ocupada por mesas e cadeiras, nas quais sentavam-se as pessoas que participavam da festividade. Esses barracões são utilizados basicamente no período da festa, sendo cedidos gratuitamente para os moradores da cidade e integrantes da Irmandade para as festas de casamento, aniversários, confraternizações etc. O espaço também é cedido para convenções políticas, porém, sob pagamento de uma taxa.

Outro fator destacado por Loureiro (2005) são as disputas entre a Irmandade de Carimbó de São Benedito e a Igreja. Para ele, uma das causas principais do conflito é a forma como os integrantes da Irmandade celebram a São Benedito, com música e dança, além do consumo da *gengibirra*, bebida feita da mistura de gengibre com cachaça, durante a festividade. Essas características desagradariam aos padres locais:

Na metade do século XIX, grande parte dos cultos amazônicos foram proibidos e para legitimarem sua existência, as Irmandades de São Benedito entram em conflito com o clero católico em vários lugares e sofrem grande pressão para serem extintas. Muitas não conseguem sobreviver, e as que permanecem são marginalizadas pela Igreja. Em Santarém Novo, esse conflito se aprofunda na década de 1970, com a chegada de missionários italianos da ordem dos Capuchinhos. O clero exige o fim das festas e da presença do carimbó na Festividade. A Irmandade resiste e é marginalizada e muitos de seus membros se afastam temendo serem excomungados pela Igreja (LOUREIRO, 2005).

Esses conflitos entre a Igreja e as irmandades são recorrentes na região amazônica. Silva (1997), ao tratar da Irmandade de São Benedito do município de Bragança, no Pará, destaca o contexto do Padroado no qual elas surgiram e como se caracterizaram após esse período.

Realmente, parece quase impossível a compreensão do papel e da dimensão simbólico-política das Irmandades criadas na Amazônia do século XVIII e em especial as criadas na antiga vila de Bragança, sem considerar dois momentos históricos bastante distintos, porém, diretamente relacionados: 1) O fato de que as Irmandades resultaram da política do Padroado e do antigo sistema colonial, através dos quais se tornaram verdadeiros instrumentos de manipulação nas

¹⁴ Comida característica do Estado do Pará, feita com o sumo da mandioca, chamado de tucupi; goma da tapioca; uma folha regional, conhecida como jambú e camarão.

mãos do Estado, que visava tão-somente a assegurar os seus domínios coloniais; 2) o fato de que, findo o Padroado, a Igreja, uma vez liberta da tutela do estado, inicia seu projeto político, objetivando reconquistar os espaços perdidos, em defesa dos seus próprios interesses, o que levará a uma tensão permanente com os centros de devoção populares, que tinham nas Irmandades leigas os principais baluartes (SILVA, 1997, p. 25).

O padre local, que coordena a paróquia de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do município de Santarém Novo, relembra o tempo em que eram as igrejas que dirigiam as irmandades de santo. Na verdade, para o padre, a Irmandade de Carimbó de São Benedito desvirtuaria a “coisa religiosa” que caracterizavam essas irmandades, principalmente por haver na festividade a dança do carimbó.

O que está acontecendo aqui é isso. Essa Irmandade que eles têm não tem ligação com o padre, nadinha, com a Igreja não. Agora não sei o porquê colocaram Irmandade. Irmandade, antigamente tinha nas igrejas, a Irmandade de São Benedito, tinha sim as irmandades dos santos. Era coisa religiosa, não era dança, não era carimbó não. Não sei de onde pegaram isso, Irmandade de Carimbó de São Benedito (ENTREVISTADO 02, dezembro de 2012).

Além da Irmandade, para o padre, a própria festividade é algo que não existe, por não seguir a forma como a igreja concebe esses eventos. A questão da religiosidade, ou da falta dela de acordo com o padre, é uma das principais causas de desacordo da igreja em relação à festividade.

Não existe a festividade de carimbó, não. Existe a festividade do santo, de São Benedito, não de carimbó. Não entendi colocar festividade de carimbó. Podia colocar assim, uma festa de carimbó. Festa vai, festa de carimbó, mas não festividade. A palavra festividade inclui religiosidade, ligado à Igreja, festividade. Agora, festa pode ser, festa não sei do que é outra coisa. Está mal empregada esta palavra, festividade de carimbó. Se fosse festividade de São Benedito, eu ainda concordaria. Mas carimbó, depois que coloca São Benedito, olha, Festividade de Carimbó de São Benedito. Devia ser Festividade de São Benedito, aí sim, aí está certo (ENTREVISTADO 02, dezembro de 2012).

Essa distinção entre as formas de organizar a festividade, em relação às diferenças que há com a igreja, é percebida pelos integrantes, como na fala de um deles, de 19 anos, que dança carimbó no barracão desde os 15 anos. Ele, porém, não é inscrito na Irmandade.

É que a festividade não é bem, bem, algo relacionado à Igreja diretamente. Significa, eu acho que mais a Folia de São Benedito. Sim, que começa primeiro uma folia dentro da igreja, que é a ladainha, devoção a São Benedito. Mas logo depois tem a festividade, que é a festa de São Benedito, que a gente o louva de uma forma diferente, que é dançando e atrás do batuque. E no dia, acho que é no dia 21, que começa a festividade, tem o mastro. Que se tu fores ver por aí, é difícil ter mastro hoje em dia. Os demais começa a festividade na igreja, tem as missas todos os dias e o arraial. Em relação a São Benedito é diferente (ENTREVISTADO 03, dezembro de 2012).

Apesar das críticas aos modos como a Irmandade se organiza e a festividade é conduzida, o padre não nega a devoção que os integrantes da Irmandade e participantes da festa têm por São Benedito, “é uma espécie de religiosidade popular de São Benedito, popular, porque vai muito essas coisas assim” (ENTREVISTADO 02, dezembro 2012). Ou seja, para ele, é uma forma de religiosidade diferente da Igreja.

Ah, sim, tem devoção sim, tem devoção a São Benedito. Justamente por isso que alguns ainda fazem uma foliazinha, porque tem uma devoção, é só para devoção. Mas não tem uma dedicação religiosa, exclusivamente voltada para o santo. Mas devoção eles têm, com certeza eles têm devoção sim. Às vezes, fazem aquela folia, você já ouviu falar? A folia que eles tocam é uma coisa religiosa. É só isso também. Devoção tem, só que não vão muito no lado religioso do santo, vão mais para o lado profano, que é isso aí (ENTREVISTADO 02, dezembro de 2012).

Tais distinções feitas pelo padre nos ajudam a entender que a Festividade de Carimbó de São Benedito, por não estar vinculada diretamente à igreja, caracteriza-se como uma manifestação do catolicismo popular amazônico, que é definido por Maués (1995, p. 17) como “aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes”.

Para o autor, o catolicismo popular é fundamentalmente lúdico, por isso a presença e importância das festividades de santo no interior do estado do Pará como componente das culturas locais, um dos focos de estudo desse pesquisador.

O catolicismo popular apresenta assim um componente lúdico que lhe é inseparável e que, a despeito das tensões que provoca na sua manifestação, permanece sempre presente, o que confere a categoria festa uma importância toda especial (MAUÉS, 1995, p. 169).

Os reflexos do conflito histórico entre a Igreja e a Irmandade povoam o contexto da festividade. Em conversas informais com pessoas do município, e até alguns ex-integrantes da Irmandade, pudemos perceber as marcas desse conflito. Na primeira noite de festa, realizada no dia 21 de dezembro de 2011, na hora de rezar a ladainha, descobriu-se que a capela de São Sebastião, local onde se realizam essas rezas, estava fechada. O festeiro foi informado que a capela estava em reforma, mas muitos dos participantes presentes diziam que, na verdade, era o padre que não queria que as ladainhas da festividade fossem rezadas no local.

Em um outro momento, também em conversa informal com um senhor ex-integrante da Irmandade, e participante atuante em atividades da Igreja, ele relatou que a Igreja condenava as festas no barracão da Irmandade, principalmente devido ao consumo de bebidas alcoólicas e porque a Irmandade não fazia doações financeiras à Igreja, nem pagava dívidas. No entendimento do entrevistado, os dirigentes da Irmandade estavam lucrando dinheiro com as viagens realizadas para fora do estado pelo grupo Os Quentes da Madrugada, inclusive com a gravação do CD citado.

É interessante notar, entretanto, que nem São Benedito possui uma igreja própria em Santarém Novo, nem a Irmandade de Carimbó de São Benedito possui uma imagem do santo que seja cultuada, como ocorre em outras festas de cunho religioso como o Círio de Nossa de Nazaré, em Belém¹⁵. No município há uma igreja principal, de Nossa Senhora da Conceição, localizada próximo ao trapiche da cidade, e a já citada capela de São Sebastião, localizada próximo ao barracão da Irmandade.

Figura 06: Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Capela de São Sebastião.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

A única imagem do santo utilizada durante a festividade é a pintada na bandeira, como vemos na figura 07, que é hasteada no topo do mastro, erguido em frente ao barracão da Irmandade ao longo dos 11 dias de festa.

¹⁵ “O Círio de Nossa Senhora de Nazaré é uma procissão que ocorre sempre no segundo domingo de outubro. Mas não é só isso; é na verdade a grande festa de Belém, reunindo eventos durante quase quinze dias de festividades, ligadas ou não à Igreja, organizadas ou não pelo governo e pela igreja. Nem sempre foi assim. O Círio iniciou com uma feira realizada em Belém, mais precisamente no local da atual Praça Santuário, no mês de setembro, no dia de Nossa Senhora de Nazaré. (...) Na sua origem, a lenda mistura-se à realidade. O Círio é uma procissão baseada na devoção a Nossa Senhora de Nazaré, realizada a mais de 200 anos (desde 1793). Essa devoção, comum em outros lugares, principalmente em Portugal, em Belém ganhou uma dimensão particular em razão de sua origem mítica: o achado da imagem da santa pelo caboclo Plácido” (FIGUEIREDO, 2005, p. 21).

Figura 07: Bandeira do mastro com imagem de São Benedito.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Quando questionados sobre por que louvar a São Benedito, os integrantes da Irmandade remetem a alguns fatores. Um deles diz respeito à origem negra dos fundadores da Irmandade que teriam escolhido o santo justamente por ele ser também negro. A devoção, assim, vinha sendo transmitida ao longo do tempo de pai para filho, como evidencia a fala de uma integrante da diretoria da Irmandade a seguir, e talvez isso fique claro no fato dos festeiros serem os filhos, os pais sendo apenas os responsáveis por organizar as festas, como consta no livro da Irmandade.

Então eu acho assim, que já vem essa tradição, não posso nem dizer como é, só sei que a gente já vem nessa, então a gente já tem que passar isso para os nossos filhos, eu não sei se daqui há cinco anos, quando ele quiser ter uma família, se ele vai continuar essa tradição, se ele vai querer que os filhos deles façam parte da Irmandade porque eles são. E eu digo o mesmo, porque sacrifica muito. A gente gasta, gasta até o que a gente não tem, mas a gente tem que dar conta daquele recado. Dar conta para o São Benedito que a gente tem que fazer aquela festa nos mínimos detalhes (ENTREVISTADA 04, dezembro de 2012).

Loureiro (2005) também remete à origem negra dos fundadores da Irmandade para explicar a devoção a São Benedito:

Junto com eles [os escravos], chegam também os cultos e ritmos africanos, alguns já fundidos com cultos católicos, já que muitos escravos vinham de

colônias portuguesas da África onde haviam sido convertidos ao catolicismo. O culto devocional e popular a São Benedito, um dos poucos santos negros católicos, é utilizado então pela Igreja como instrumento para a conversão e catequização dos negros à fé católica, sendo criadas para isso as Irmandades de escravos, de caráter religioso, que passaram a organizar esse culto. Por outro lado, os negros viam nas Irmandades um espaço de auto-afirmação e resistência cultural diante dos brancos (LOUREIRO, 2005).

A devoção por São Benedito junto com a criação de irmandades também são destacadas por Salles (2004) no livro *A contribuição do negro na formação da sociedade paraense*. Segundo ele: “Entre as devoções populares que o negro assimilou do catolicismo a mais disseminada é, sem dúvida, a de São Benedito, patrono de muitas freguesias, cujas *irmandades* se multiplicam por todo o Estado” (SALLES, 2004, p. 26. Grifo do autor). Silva (1997, p. 06), também enfatiza a constituição das irmandades no cenário amazônico: “apesar de se tratar de um fenômeno português (as Irmandades), na origem, ao ser transplantado para o Brasil e, em particular, para a Amazônia, adaptou-se às particularidades regionais”.

Como afirmamos anteriormente, não há registros de criação da Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, entretanto, acreditamos que ela segue a dinâmica histórica que estes autores apontam. Além disso, como destaca Maués (1995), as festas organizadas pelas irmandades são eventos significativos no contexto cultural amazônico. “As chamadas *festas de santo* organizadas pelas irmandades, bem como as *festas de promessa*, de iniciativa individual, ainda são o maior acontecimento anual em todas as comunidades do interior amazônico” (SALLES, 2004, p. 28. Grifo do autor).

A importância atribuída às festas, acreditamos, com base em nossa observação da Festividade de Carimbó de São Benedito, está em seu caráter comunitário e agregador, aliado a questão da religiosidade. A festa expressa um momento de compartilhamento da comunidade entre si, mas também um agradecimento ao santo pelas graças alcançadas ao longo do ano.

A religiosidade do catolicismo popular, no entanto, não faz separações entre o sagrado e o profano, por isso o desagrado do padre em relação à festividade de Santarém Novo.

O sagrado e o profano, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares, embora entre eles possa haver uma hierarquia que valorize o primeiro. Não obstante, elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de

sagrado no momento em que se integram o contexto da festa do santo (MAUÉS, 1995, p. 170).

Os integrantes da Irmandade, principalmente os festeiros com os quais conversamos, destacam sua fé em São Benedito, o quanto ele é milagroso. A relação dos integrantes com o santo ganha, nesse sentido, um tom quase familiar. Ao falar de São Benedito, os devotos tratam-no como alguém próximo, um familiar, amigo ou vizinho que convive com eles no dia a dia, como se estivesse vivo. Isso fica expresso na fala de uma integrante da Irmandade, de 24 anos, que desde os 16 anos frequenta a festividade e dança carimbó:

Ah, São Benedito para mim é uma fé muito grande, muito, muito, muito. Só não tão grande quanto eu acredito em Deus. Mas eu sempre digo, quando eu converso com ele, eu peço. É incrível como eu converso com ele, converso com São Benedito como se estivesse conversando contigo, brincando, conversando, pedindo, agradecendo. É como se fosse uma pessoa de carne e osso que está aqui na frente, que eu converso com ele. Nunca deixei de ter imagem dele em casa, comigo. Eu rezo muito, muito, muito. E as meninas: “-Ah, por que tu não pedes logo para Deus?” Eu digo: “-Porque é mais fácil, ele pede lá e conversa com Ele, Ele me atende.” Eu não sei te explicar e eu nem sei porque eu... A minha mãe é muito devota de Nossa Senhora da Conceição. Eu sou também, gosto muito, rezo.

Mas não sei porque com que ele, eu tenho essa coisa muito grande com ele. É como se eu tivesse conhecido muito ele, é uma pessoa muito próxima de mim mesmo, muito mesmo. Mas eu não sei te explicar isso, isso nem eu consigo. Até às vezes eu me pergunto por que eu gosto tanto dele, desse santo? Mas eu não sei te explicar, isso eu não sei, de verdade. Só sei sentir. Se eu pudesse descrever. Não sei nem descrever o que eu sinto por ele assim, não sei te descrever. Mas é uma coisa muito forte, pode ter certeza (ENTREVISTADA 05, dezembro de 2012).

Essa proximidade dos devotos com o santo, no que diz respeito ao interior do estado do Pará, é uma característica apontada por Maués (1995, p. 171): “Apesar do temor que se tem pelos poderes de São Benedito, o santo é sempre tratado com certa jocosidade e familiaridade que não exclui, porém, o respeito. O santo é também tratado como uma pessoa viva”.

A Festividade de Carimbó de São Benedito, assim, seria uma forma de agradecimento por graças alcançadas, pedidos atendidos. Por outro lado, a festa também representa o momento no qual a comunidade se reuniria em louvação ao santo tocando, cantando e dançando carimbó, comendo e bebendo, ou seja, festejando. Esse momento, de forte teor comunitário, reaviva os laços familiares, as relações entre os amigos e vizinhos do município, se constituindo como um espaço em que os processos comunicativos se dão de forma viva e dinâmica.

1.3 A Festividade de Carimbó de São Benedito

Assim como a irmandade, a Festividade de Carimbó de São Benedito não possui um histórico de origem. Loureiro (2005), no texto de apresentação da irmandade, aponta somente algumas características da festividade em tempos remotos, sem precisar datas.

Em sua origem, as festas de carimbó em Santarém Novo, eram realizadas nas casas dos membros da Irmandade, em sua maioria negros e caboclos e se manteve há muito tempo à margem da Igreja Católica, que não reconhecia o caráter religioso e devocional deste ritual caracterizado pela presença da dança, da música, dos tambores e do levantamento de mastro (LOUREIRO, 2005).

Menezes (1950), em seu estudo sobre uma festividade de São Benedito no Ver-o-Peso, realizada nos anos 1940, faz um breve registro histórico da Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, quando a localidade ainda era apenas uma vila do município de Maracanã, apontando seu período de realização, nos anos 1950, até o dia 06 de janeiro, dia de Reis.

NA VILA DE SANTARÉM NOVO, MUNICÍPIO DE MARACANÃ – Festejos de São Benedito, há mais de cinquenta anos [...]. Inicia-se a festividade a 21 de dezembro, com a levantação do mastro e termina a 6 de Janeiro, Dia de Rêis. Fazem a “varrição”, indo os festeiros de casa em casa, recebendo donativos, para o grande jantar, como sejam: cabeça de porco, toucinho, mocotó, fessura e outros “ingredientes”. À noite dessa “varrição” há danças, com toques de tambor, por pretos, e são sorteados os juízes e mordomos para o ano seguinte. Usam dançar o carimbó, o “Perú-de-atalaia” e IÁ! – êste com uma cantoria especial, para saírem os pares, às vozes de “Iá! Iá” (MENEZES, 1950, p. 79).

Das informações contidas na citação de Menezes (1950), algumas podem ser reconsideradas a partir de nossa pesquisa exploratória. A primeira, de que a festividade dura até o dia 31 de dezembro, e em campo não encontramos referências de ela ter outra duração em outros tempos. Segundo, que a varrição do mastro ocorre no último dia da festa, e ainda são arrecadados alimentos, porém não os listados pelo autor. E as noites de dança não se limitam a esse dia, mas ocorrem durante os 11 dias de festa.

No município, a história que os integrantes da irmandade contam, como o relato inicial deste capítulo, fala de um “encontro” entre os negros, índios e brancos, o qual teria dado origem à festividade e a partir do qual se herdaria uma das características mais marcantes do carimbó dançado durante a Festividade de Carimbó de São Benedito: os homens vestem terno, gravata e sapato social, e as mulheres usam camisas de manga e saia longa. Um dos integrantes explica essa “origem”:

No tempo que existia escravos, nesse tempo os brancos eram mais valorizados que os negros, os brancos eram os grandes, os negros fizeram um barracão, os índios fizeram o carimbó [instrumento], no tempo não tinha corda e eles amarravam com cipó. Aí os brancos fizeram uma festa e os músicos não vieram, os brancos de terno e gravata chamaram os negros e os índios para tocarem, e obrigaram eles a usar terno e gravata. Aí ficou a tradição (ENTREVISTADO 01, dezembro de 2011).

Quando estivemos em Santarém Novo em 2011 e 2012, participando das noites de festa, inclusive dançando junto com os integrantes da irmandade, pudemos perceber que o que o entrevistado chama de “tradição” mantém-se em parte. Na verdade, no salão os homens entravam de terno e gravata, mas nem todos de traje social completo (camisa, calça e sapato social), como alguns integrantes dizem ser o correto. Havia homens que vestiam o terno por cima de uma camisa comum ou em estilo polo, outros com calça *jeans* e tênis. Já as mulheres, principalmente as mais jovens, iam para a festa com bermudas ou saias curtas, e somente na hora de entrar no salão para dançar carimbó vestiam a saia, tirando-a novamente no momento em que o carimbó parava de tocar e elas saíam do salão, sentando-se nas cadeiras postas no terceiro barracão.

Para os mais antigos, com quem pudemos conversar, as questões relacionadas aos trajes era um sinal de desrespeito com a festividade e o santo. Contavam que no tempo deles havia o fiscal de salão que não deixava a pessoa dançar se não estivesse com o traje correto. Outro fato reprovado pelos antigos, e que para alguns era um dos motivos de não mais frequentar as festas no barracão da Irmandade, é a grande presença de jovens dançando carimbó no salão. Os antigos falavam que no tempo deles os jovens menores de 18 anos eram proibidos de participar da festividade durante a noite. Os mais antigos também consideravam que o *baque* do carimbó, isto é, o batuque, o ritmo, havia acelerado muito, o que tornava mais difícil a dança para eles, por conta da idade.

Uma das integrantes da Irmandade, de 31 anos de idade, que dança desde os 20 anos, e já foi festeira por duas vezes, comenta sobre a questão da idade das pessoas que participam da festividade, discordando da presença dos jovens no salão.

Porque antes eles não deixavam a gente dançar com menos idade. Com 12 anos, 13 anos como agora como eles estão dançando. Que antes era mais rígido. Antes tinha o seu Celé e ele não deixava ninguém de menor dançar no salão. Ele tirava de dentro do salão. Eu acho errado agora do jeito que está. Tudo quanto é gente dança, criança no meio de adulto, eu nunca gostei, nunca aceitei. Fica uma coisa assim que eu não aceito, queria que voltasse como era antigamente. A partir só dos 18 anos como era antes. Era só depois dos 18

anos. Você já viu o “Balé de Damiana”¹⁶? Que ela era de menor e não podia dançar, ir para o barracão dançar, por causa disso. Eles diziam que não prestava dançar nessa idade (ENTREVISTADA 04, dezembro de 2012).

Apesar do desagrado dos mais antigos com a presença dos jovens nas festas do barracão, o presidente atual da irmandade relatou que há pelo menos dois anos está sendo incentivada a participação de jovens e crianças na festividade, como uma forma de perpetuar a “tradição”. Nos dias nos quais participamos das festas, em 2011 e 2012, as crianças abriam a noite, dançando sozinhas no salão, todas com os trajés adequados (terno e gravata; camisa de manga e saia longa), depois era a vez dos adultos.

1.3.1 Organização da festividade

A Festividade de Carimbó de São Benedito ocorre de 21 a 31 de dezembro de cada ano, no barracão da Irmandade de Carimbó de São Benedito em Santarém Novo. Para cada um dos 11 dias de festa há um festeiro diferente, responsável por aquele dia. Durante as festas, a comida e a bebida são distribuídas gratuitamente para os participantes. Para uma participante da festividade, essa distribuição está ligada a sua própria história, como forma de agradecimento dos devotos a São Benedito.

O meu avô me falava que tem essa distribuição de bebidas porque quando os negros começaram a inventar o carimbó, eles trouxeram esse carimbó, o daqui, era quando a colheita, a plantação deles era boa. Era a forma de eles agradecerem a São Benedito, que os ajudou. Então, eles distribuíam, era festejando a colheita, eles distribuíam bebidas e alimentos de graça, em forma de agradecimento para ele, para o santo. Queriam compartilhar com todo mundo a alegria deles de ter se dado bem o ano todo, ter feito uma boa colheita, um bom plantio, tudo isso. Eles agradeciam fazendo isso, dando de

¹⁶ O filme ao qual a entrevistada se refere é “O Grande Balé de Damiana”, um roteiro de ficção de um curta-metragem produzido por um morador de Santarém Novo, que foi inspirado na questão da proibição de jovens menores na festividade. O vídeo foi produzido com o auxílio da segunda edição do projeto Revelando os Brasis, do Ministério da Cultura e do Instituto Marlin Azul, que premia roteiros inéditos propostos por moradores de municípios brasileiros com até 20 mil habitantes. A história contada no curta-metragem gira em torno da personagem de Damiana, uma menina menor de idade, que deseja participar da Festividade mas é proibida. Ela desafia a “tradição”, e em uma noite resolve ir dançar carimbó na casa de um festeiro. No meio do salão, na hora em que está dançando, Damiana cai morta no chão, castigada por São Benedito, por descumprir a regra. Tempos depois, um rapaz da comunidade descumpre outra regra: come frutos do mastro de São Benedito, e começa a ver Damiana dançando carimbó, e nunca mais deixará de vê-la. **Sinopse:** “Encantada pela magia do carimbó, Damiana resolve dançar na Festa de São Benedito, ignorando a secular tradição que proíbe a participação de jovens. Ao quebrar essa regra, Damiana dá início a uma lenda que irá marcar para sempre o imaginário de Santarém Novo e do jovem Donato, que verá sua descrença cair por terra ao ver Damiana em seu eterno balé de carimbó”. O curta-metragem está disponível em: http://www.imazul.org/revelando/index.php?id=/edicoes_anteriores/ano_ii/materia.php&cd_matia=194

beber e de comer para as outras pessoas (ENTREVISTADA 05, dezembro de 2012).

Em sua estrutura, a festividade pode ser dividida nos seguintes momentos: **as alvoradas, o carregamento do mastro, as ladainhas, as festas no barracão, o pilouro** e a **varrição do mastro**. Na verdade, se considerarmos que a festividade tem início desde o momento em que são escolhidos os festeiros do ano, então a festa começa um ano antes, no momento do *pilouro*, realizado na tarde do último dia da festividade, 31 de dezembro.

Como explicamos anteriormente, quem é chamado de festeiro normalmente é uma criança ou adolescente, pois são deles os nomes que constam no livro da Irmandade de Carimbó como integrantes. Os pais assinam como responsáveis. Os festeiros (pais) são definidos de duas formas: ou pedem à diretoria da irmandade para serem festeiro, isso quando estão pagando promessa para São Benedito, ou são sorteados no pilouro, momento da festividade realizado na tarde do dia 31 de dezembro, último dia do evento. Quando um dos integrantes pede para ser festeiro, ou seja, está pagando promessa, ele assume o dia 21 de dezembro, o primeiro dia de festa. Mas há promesseiros, ainda, que esperam ser sorteados para realizar a festa, como ocorreu em 2011. Ou pessoas que mesmo sendo sorteadas, dizem que estão pagando promessas.

Dos 08 (oito) festeiros com os quais conversamos na pesquisa exploratória em 2011, como vemos no quadro 1, 05 (cinco) estavam realizando a festa porque tinham sido sorteados no pilouro. Os outros 03 (três) disseram que foram sorteados, mas estavam pagando promessa para São Benedito, todas relacionadas a questões de saúde. Um deles, inclusive, disse que queria pagar uma promessa a São Benedito, mas não pediu para ser *juiz do mastro*, o que realiza a primeira festa. Ele esperou o pilouro para ver se seria sorteado. Para este festeiro, que queria pagar promessa pela recuperação de saúde de sua filha de 06 anos, se São Benedito quisesse mesmo a festa, o nome dele seria sorteado. E foi. Então o festeiro entendeu que o santo queria ser festejado.

QUADRO 1 - Motivo porque foram festeiros em 2011

Dia	Motivo	Já foi festeiro
21 de dezembro	Sorteio	Sim
22 de dezembro	Promessa/sorteio	Primeira vez

23 de dezembro	Sorteio	Primeira vez
24 de dezembro	Diretoria	_____
25 de dezembro	Promessa	Sim (2ª vez)
26 de dezembro	Sorteio	Primeira vez
27 de dezembro	Diretoria	_____
28 de dezembro	Promessa	Primeira vez
29 de dezembro	Sorteio	Sim (2ª vez)
30 de dezembro	Não entrevistei	_____
31 de dezembro	Sorteio	Sim (3ª vez)

Em 2012, como vemos no quadro 2, dos 06 (seis) festeiros entrevistados, 03 (três) estavam pagando promessa e 03 (três) foram sorteados no *pilouro*. Desses, 05 (cinco) eram festeiros pela primeira vez e apenas 01 (festeiro), do dia 21 de dezembro, já tinha organizado festas outras vezes.

QUADRO 2 – Motivo porque foram festeiros em 2012

Dia	Motivo	Já foi festeiro
21 de dezembro	Promessa	Sim
22 de dezembro	Não entrevistei	_____
23 de dezembro	Sorteio	Primeira vez
24 de dezembro	Sorteio	Primeira vez
25 de dezembro	Não entrevistei	_____
26 de dezembro	Não entrevistei	_____
27 de dezembro	Sorteio	Primeira vez
28 de dezembro	Não entrevistei	_____
29 de dezembro	Não entrevistei	_____
30 de dezembro	Promessa	Primeira vez
31 de dezembro	Promessa	Primeira Vez

Há um dado interessante de se destacar nestes dois quadros. No ano de 2011 conseguimos entrevistar mais festeiros do que em 2012. Em parte, isso se explica pelo fato de a cada ano serem festeiros diferentes e nem todos se dispuseram a ceder entrevista no ano de 2012. Além da própria dificuldade do período pois, seja antes, durante ou depois da festa, essas pessoas estão envolvidas na realização da mesma ficando sem tempo para outras coisas. No entanto, outro fator que contribuiu para esse quadro foi o número de festeiros que não morava na cidade e vinha apenas para realizar a festa e logo voltava para Belém ou outra cidade. Essa prática é comum na festividade, pois há vários festeiros que não moram mais no município mas têm família lá.

O festeiro do dia, além de ficar responsável pela limpeza e decoração do barracão para a noite de festa, tinha que oferecer o almoço do dia seguinte aos batedores de carimbó, isto é, os músicos, e distribuir *gingibirra* e comida durante a noite de festa. Ele tinha que servir aos participantes da festividade, por isso é chamado de *mordomo*. No terceiro barracão, em frente à cozinha da festa, era colocada uma mesa na qual ficavam servidos café, o *beiju chica*, feito da goma de tapioca com coco, e, em alguns casos, bolachas e torradas. Esses alimentos eram repostos durante toda a noite. No balcão da cozinha eram postos pequenos copos plásticos cheios de *gingibirra* para que os participantes da festa bebessem à vontade.

Figura 08: Os participantes servem-se dos alimentos durante a festa.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

A comida servida, tradicionalmente, era carne de porco com arroz ou macarrão. Alguns festeiros criavam os porcos desde o início do ano para matá-los no dia da festa, como manda a “tradição”. Parte de sua carne é distribuída para os músicos, que é levada

pelo próprio festeiro na casa do músico, e outra parte é servida durante a noite no barracão. Mas em 2011, assim como em 2012, também houve noites nas quais o festeiro, ao invés de porco, serviu frango, carne de gado, sopa e mingau de milho.

Em 2011, o professor do ensino fundamental, de 38 anos, que era festeiro pela primeira vez, associou a distribuição de comida durante a festividade à história do próprio São Benedito, que teria sido cozinheiro em um mosteiro italiano, aproveitando desta função para doar comida os pobres: “Por que servir alimentos? São Benedito era cozinheiro do mosteiro, ele tirava o alimento para servir aos pobres, um dia ele foi pego pelo reitor com pães no bolso, e ele rogou a Deus, e o padre foi conivente” (ENTREVISTADO 07, dezembro de 2011).

A alusão feita pelo festeiro encontra eco no estudo de Menezes (1950) quando ele remonta a história de vida de São Benedito. Ele teria sido também cozinheiro em um convento chamado Santa Maria. Nesse convento é que ganhariam fama os seus milagres: dos peixes (fê-los aparecer em baldes de água); da refeição de Natal (jantar sem ter sido feito); de reviver uma criança morta etc. São Benedito teria morrido aos 63 anos de idade.

Na verdade, não se tem certeza de onde teria nascido São Benedito, mas, de acordo com as informações coletadas por Menezes, os biógrafos do santo associam seu nascimento à Sicília, na aldeia de São Filadelfo, hoje *San Fratello*, nome dado aos religiosos leigos (*fratello*), que em italiano significa irmão, e que teria dado origem ao nome do santo, contexto que rendeu a São Benedito ser chamado de Santo irmão. Não há certeza também quanto à pigmentação da pele de São Benedito. De acordo com autor utilizado por Menezes, passaram a chamar o santo de São Bento, o Mouro, para diferenciá-lo de outro santo, o São Bento da Múrsia. O Benedito viria do aportuguesamento do latim *Benedictus*.

O que se sabe é que os pais de São Benedito, chamados Cristovão Monassero e Diana Lercan, eram africanos e escravos. São Benedito teria nascido em 1526, ano que consta nos documentos de sua beatificação. Foi canonizado em 1807. Ele não teria sido escravo pois já nasceu com a promessa do senhor de seus pais de libertar seu primogênito. Seus pais, como cristãos, teriam ensinado a ele a fé cristã. Não aprendeu nem a ler nem a escrever. Tornou-se lavrador e teria entrado na vida religiosa por meio

do encontro com o eremita Jerônimo Lanza. Passaria 14 anos como eremita, dos 21 anos aos 36 anos.

A devoção ao santo teria chegado ao Brasil por meio dos colonizadores e foi logo assumida pelos negros escravizados no país. No município de Santarém Novo, os devotos de São Benedito organizam a festividade para o santo da seguinte forma:

a) As alvoradas

A Festividade de Carimbó de São Benedito inicia-se às 05 horas da manhã do dia 21 de dezembro, com a alvorada. A alvorada consiste no momento em que um grupo de carimbó vai até a casa do festeiro do dia, “acordá-lo” ao som do carimbó. O grupo posiciona-se em frente a casa do festeiro e toca carimbó até às 06 horas. Após esse horário, o festeiro convida os músicos e pessoas presentes para tomar um café da manhã composto por *beiju chica*, café, bolo, bolachas e pão. A *gingibirra* também era servida desde o início da atividade. Essas alvoradas ocorrem todos os dias da festividade, sempre das 05 às 06 horas da manhã.

Figura 09: Alvoradas nas casas dos festeiros em 2011 e 2012, comunhão entre as pessoas.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011/2012.

Das alvoradas que acompanhamos em 2011 e 2012, pudemos perceber que não há muitas variações de uma para outra. Às vezes mudavam-se os alimentos oferecidos durante o café da manhã, incluindo-se torradas, frutas como melancia e banana. Além disso, ocorria um fluxo diferenciado de pessoas que aumentava, e em outros casos diminuía, dependendo de fatores como o prestígio do festeiro pelos integrantes da

irmandade, ou a própria disposição dos participantes ao longo da festividade, por conta do ritmo das festas ocorridas no barracão, que duravam em média das 09 horas da noite até às 03 ou 04 horas da manhã do dia seguinte. Às 05 horas da manhã iniciava-se uma nova alvorada e outro dia de festa. E assim acontecia sucessivamente até o dia 31 de dezembro.

Em Santarém Novo são os fogos de artifício que anunciam que a alvorada do dia teve início. No primeiro dia da festividade, 21 de dezembro de 2011, pudemos acompanhar a alvorada desde o começo. Nas ruas ainda escuras da cidade, o diretor de carimbó levava os instrumentos em um carro de mão até a casa do festeiro. No caminho encontrou com os adolescentes que formavam o grupo, criado no ano mesmo de 2011. Acompanhamos, no dia anterior, 20 de dezembro de 2011, dia de nossa chegada ao município, um ensaio desse grupo, que não tem nome. Ao chegarem no local, os músicos posicionaram-se em frente à casa do festeiro, que já os esperava acordado, e cada um pegou seu instrumento: dois carimbós (um instrumento grande e um pequeno), um triângulo, um reque-reque e duas maracas, como podemos ver na figura 10.

Figura 10: Alguns instrumentos musicais utilizados para tocar carimbó.



Foto: Gleidson Gomes, 2012.

O triângulo é o instrumento que está em cima da cadeira no canto superior esquerdo. No centro da figura, no chão, encontram-se os dois carimbós. Ao lado estão as maracás e o reque-reque. O diretor de carimbó era quem puxava as músicas. A primeira música cantada na alvorada tinha a seguinte letra:

No bico do pica-pau
No bico rufa o tambor
Vimos cantar alvorada

Na porta de meu amor

Senhora dona Maria
Maria do Coração
Mandei fazer um relógio
Da casca do camarão

Senhora dona Maria
Com sua bandeira real
Viva Dom Pedro II
Imperador de Portugal

Aos poucos outras pessoas da comunidade iam chegando e mais fogos de artifício eram soltos. Como a maioria dos presentes se conhecia, começaram a fazer brincadeiras uns com os outros, no intervalo entre os cantos de carimbós. Logo pediram *gingibirra*, e o festeiro ofereceu a bebida em garrafas plásticas de 02 litros e copos descartáveis. As pessoas começavam a beber, provavelmente sem ter ainda tomado café da manhã. Em um dado momento, o festeiro convidou os músicos para tomar o café. O carimbó cessou e os músicos e presentes entraram até a cozinha do festeiro onde uma mesa estava servida com *beiju chica*, pão, café, bolachas e *gingibirra*. As mulheres estavam dentro da cozinha já cuidando da comida que seria distribuída à noite. Os músicos se serviam primeiro, depois os demais presentes.

Após o café, os músicos voltaram para os seus lugares e tocaram mais carimbó até o dia amanhecer. Às 06 horas da manhã, a alvorada era encerrada, cantando-se o seguinte carimbó:

Já chegou mulatinha, sinhá dona
Todo o povo se alegrou, sinhá dona

Embala, embala
Quem está dormindo, sinhá dona
Embala, embala, se acordou
Já se acordou

Essa é a estrutura de todas as alvoradas. Ninguém dança carimbó nesse momento da festividade, pelo menos não no primeiro dia e nem da forma como o carimbó é dançado no barracão, com os trajes adequados. Já a partir do segundo dia, no qual alguns participantes da festividade saem direto da festa ocorrida no barracão para a casa do festeiro do dia seguinte, podem-se ver homens e mulheres dançando, de forma descontraída. Alguns ainda com as sobras e sob o efeito da *gingibirra* da festa anterior. Do segundo dia em diante, as alvoradas passam a ser mais animadas, principalmente

com a presença dos jovens, que eram os que mais emendavam de uma festa a outra. Para um dos festeiros de 2011, de 43 anos, há 15 fazendo parte da irmandade e realizando festa pela segunda vez, a quantidade de pessoas na alvorada dava a ideia de como seria a festa naquela noite:

Ser um festeiro já motiva muito, a gente faz com toda vontade, tudo o que a gente oferece na festa não tem retorno financeiro, mas São Benedito abençoa. Quando a festa é boa, tudo o que a gente faz o povo consome, não sobra nada pro outro dia. Quando a gente gosta muito e sobra, se pergunta “onde foi que eu errei?” Se uma alvorada dá uma multidão de pessoas, imagina a festa... (ENTREVISTADO 08, dezembro de 2011)

A fala desse festeiro chama a atenção, ainda, para o sentido de partilha de toda a festividade, mais especificamente no que se refere à comida. Ainda mais, aponta para o entendimento de que o sentido da comida estar presente na festa é o compartilhamento com os outros. Essa ação de dar comida estaria associada à própria história de São Bendito. Esse sentido do compartilhamento na festividade se intensifica ainda mais durante as festas à noite no barracão da irmandade.

Como indicamos anteriormente, o sentido do compartilhamento, atrelado a questão da alimentação, está no cerne da palavra comunicação, no seu sentido etimológico. Na festividade, essa é uma das pistas que nos apontam para a forma de compreender a sua natureza comunicativa, que possui muito dos laços comunitários, comuns às festas tradicionais como considera García-Canclini (1983). Essa relação da alimentação com a comunicação atrelada aos laços comunitários fica evidente na fala do entrevistado 09, quando questionado sobre o porquê da distribuição de comida e bebida de graça durante a festividade.

Eu acho que para simbolizar como a comunidade é unida, como a comunidade, claro, tem as suas diferenças, cada um. Mas mostra que aqui em Santarém Novo todo mundo é unido e que precisa em outras comunidades. Porque aqui tem distribuição de comida e bebida e é do festeiro, e ele faz com muita felicidade aquilo. Só pegando o pilouro, o sorteio dia 31, a felicidade das pessoas quando elas são sorteadas. Então, elas fazem com muita felicidade aquelas comidas e bebidas para as pessoas que vão acompanhar a festa dela (ENTREVISTADO 09, dezembro de 2012).

Ao distinguir as festas tradicionais das urbanas, García-Canclini (1983) evidencia como uma das características das festas tradicionais o caráter coletivo, de expressão da comunidade local. Para ele, assim, “As festas são um dos poucos espaços onde a população pode continuar a reafirmar a sua solidariedade comunitária” (GARCÍA-CANCLINI, 1983, p. 116). A solidariedade comunitária, na festividade, está ligada às

relações entre as famílias que dela participam, como destaca o entrevistado 03, quando perguntado como se dá a ida dos participantes para as noites de festa.

Geralmente vai com a família. Geralmente todas as casas, vamos todo mundo juntos. Não são todos da família, sempre fica um em casa. Mas geralmente vai pai e mãe. Vou eu, a minha irmã, meu irmão, irmã e o meu outro irmão, que é casado com a minha cunhada e a minha sobrinha. Geralmente vamos todos juntos para lá e geralmente voltamos juntos também. Eu e meu irmão vem junto, mas eu acho que a festividade é uma coisa mais família. Tem aquelas pessoas que vão sós, mas geralmente é mais família que vai prestigiar mesmo (ENTREVISTADO 03, dezembro de 2012).

Esse sentido comunitário da festa é um dos elementos para compreender a natureza comunicativa da festividade, pois é por meio das relações estabelecidas nesse cenário que observamos os processos comunicativos tecidos no contexto da festividade. Pois é nas famílias (dos pais para os filhos) e entre uma família e outra que se dão as transmissões de saberes e modos de conduta que compõem a festividade, reavivando a cada ano a “tradição” que os antigos deixaram.

b) O mastro

Com o término da alvorada, no primeiro dia da festividade também é feito o carregamento do mastro de São Benedito pelas ruas da cidade. O festeiro do primeiro dia, conhecido como o *juiz do mastro*, é o responsável pela confecção da bandeira de São Benedito que fica na ponta do mastro, além da decoração, do carregamento e por erguer o mastro em frente ao barracão da irmandade. No ano de 2011, encerrada a alvorada, o festeiro conversou com um dos presentes, designado para cuidar do mastro. Deu a ele algumas garrafas plásticas de 02 litros cheias de *gengibirra*. O homem saiu de lá em direção a uma fazenda próxima do centro da cidade, na qual cortaria a árvore que serviria de mastro, e cuidaria de enfeitá-lo e organizar o carregamento pelas ruas da cidade.

O mastro é enfeitado com folhas de açaí e várias frutas como banana, coco, açaí, jaca e mamão. Um dos integrantes da irmandade comentou que essa forma de enfeitar o mastro vem desde muito tempo, e deve-se à presença de lavradores na irmandade. As frutas representariam a boa colheita, a fartura e o mastro seria carregado em agradecimento a São Benedito pelas colheitas feitas no ano. O trajeto percorrido com o mastro se dá ao som do carimbó e o momento é de descontração entre os participantes.

Em 2011, assim como em 2012, o mastro foi confeccionando em uma fazenda próxima ao centro do município. Por volta das 16 horas da tarde, foram soltos fogos de artifício avisando que o mastro já iria sair. Pelas ruas da cidade pudemos ver os participantes caminhando em direção ao local de onde vinham os fogos. Mulheres, homens, adolescentes e crianças, de moto, bicicleta e a pé. Ainda na alvorada, o festeiro tinha nos dito para esperar pelos fogos para saber de onde o mastro sairia. No caminho, encontramos com o grupo de carimbó que estava indo até o local para o mastro poder ser carregado. Quando chegamos na fazenda, o mastro estava suspenso em sentido horizontal, todo enfeitado. As pessoas presentes aguardavam o grupo de carimbó.

Figura 11: O mastro de São Benedito é enfeitado com folhas e frutas.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

Algumas pessoas tomavam a *gingibirra*. Outras tiravam fotos do momento, com câmeras e celulares. Os homens começaram a se arrumar para carregar o mastro. Foram se colocando cada um em um lugar possível de pegar, visto que o mastro estava enfeitado por folhas e frutas. Quando todos estavam posicionados, os músicos começaram a tocar um carimbó e os homens suspenderam o mastro sobre seus ombros. Havia um alvoroço de gritos galhofeiros, risadas, alguns insultos brincalhões, fogos de artifício, música. Ao longo de todo o trajeto até o barracão da irmandade, era cantado o seguinte carimbó:

Oh minha nau que vem da baía
Oh minha nau que vem da baía
Que vem navegando nas ondas do mar
Que vem navegando nas ondas do mar

Olha o balanço do mastro no meio
Olha o balanço do mastro no meio

Onde navega uma pomba real
Onde navega uma pomba real

As pessoas presentes iam acompanhando ao lado, na frente ou atrás do mastro, a pé, de bicicleta ou moto. Algumas cantavam o carimbó, outras iam conversando, rindo, fazendo brincadeiras com os homens que carregavam o mastro. Além do carimbó, a *gingibirra* também estava presente do início ao fim. Alguns homens levavam garrafas e copos plásticos na mão, serviam os outros que carregavam o mastro, ofereciam para as pessoas que estavam acompanhando, que aceitavam. A caminhada prosseguia e a quantidade de pessoas que iam se juntando aumentava. Também havia pessoas que acompanhavam a passagem do mastro nas portas de suas casas. Em um dado momento, o mastro passou próximo à casa do primeiro festeiro, a esposa dele então passou a caminhar na frente “procissão” levando a bandeira de São Benedito nas mãos.

Figura 12: Bandeira do mastro de São Benedito de 2011, Santarém Novo-Pará.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

Era interessante observar a forma como a cena se dava. O sentido religioso estava presente na devoção por São Benedito, mas esta devoção não excluía o consumo da bebida (*gingibirra*) nem a alegria, que resultava em insultos e palavrões. Em um dado momento, com a esposa do festeiro caminhando à frente do mastro, um dos homens que o levava nos ombros grita: “Cuidado com o pau do santo!”. E todos riam e continuavam caminhando, cantando carimbó e bebendo até chegar na frente do barracão da Irmandade. Ao chegar no local, a bandeira de São Benedito foi colocada na ponta do mastro.

Figura 13: Mastro na frente dos barracões da irmandade.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

Em frente ao barracão, os músicos se posicionaram próximos a um buraco que já estava cavado quando o mastro chegou. Com os instrumentos dispostos no chão, eles começaram a tocar mais carimbó, enquanto os homens que carregaram o mastro e outros que estavam esperando no barracão começaram a tentar levanta-lo. Várias pessoas da comunidade ficavam ao redor acompanhando a cena. Os homens tinham dificuldade de erguer o mastro, quase deixando-o cair no chão. As pessoas riam e faziam comentários brincalhões. O carimbó continuava sendo tocado. Quando o mastro foi erguido, soltaram fogos de artifício, as pessoas presentes aplaudiram e deram vivas a São Benedito. Depois disso, já anoitecendo, o carimbó parou de ser tocado e as pessoas começaram a dispersar.

c) As ladainhas

A ladainha é o momento no qual os músicos buscam o festeiro em casa e levam até a igreja onde era feita a reza em homenagem a São Benedito. A capela de São Sebastião, que fica próxima do barracão da irmandade, é o local onde as ladainhas ocorriam.

Figura 14: Apenas a família do festeiro participa das ladainhas.



Fonte: Gleidson Gomes 2012.

Nos dias de festa em 2011, no entanto, como a capela de São Sebastião estava fechada as ladainhas tiveram que ser rezadas no primeiro barracão da Irmandade, e no dia 21 de dezembro, puseram um estandarte de São Benedito em uma parede do barracão em frente do qual foi rezada a ladainha. Nos dias seguintes, o presidente da Irmandade trouxe uma imagem do santo da casa de sua mãe, e esta foi posta sobre uma mesa de plástico, coberta por um tecido florido. Ao lado da imagem acenderam-se velas, ao fundo, na parede, foi pendurado o estandarte e as ladainhas foram rezadas.

Figura 15: Ladainha rezada no barracão da Irmandade, Santarém Novo – Pará.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

Para os festeiros, a ladainha é o momento de agradecer pelas graças alcançadas e pedir para que ocorra tudo bem durante a festa. No trajeto até o barracão, além do estouro de fogos de artifício, os músicos e presentes cantam a seguinte música:

Vamos embora para a casa santa
Vamos ver a mãe de Deus
Vamos ver, vamos ver,
Vamos ver a mãe de Deus

Vamos embora, vamos rezar
Pra São Benedito que está no altar
Vamos ver, vamos ver
Vamos ver a mãe de Deus

Em 2012, percebemos que foram poucas as pessoas que comparecem às ladainhas, se compararmos com a quantidade de participantes que frequentam o barracão nas noites de festa, ficando quase sempre restrita ao festeiro e sua família e a alguns amigos e vizinhos. Ao contrário do ano de 2011, em 2012 as ladainhas foram rezadas na capela de São Sebastião.

Diferente das ladainhas rezadas no ano de 2011, que não tinham uma imagem de São Benedito, na igreja havia uma escultura do santo. Os músicos que tocavam a ladainha se organizavam em frente ao santo. Ao final da ladainha, as pessoas presentes se dirigiam até à imagem, beijavam uma fita vermelha e se benziavam.

Figura 16: Ladainha rezada na capela de São Sebastião, Santarém Novo – Pará.



Fonte: Gleidson Gomes, 2012.

Em todos os dias da festividade, em 2011 e 2012, por volta das 19 horas, os músicos iam até a casa do festeiro buscá-lo. O festeiro e sua família, bem como amigos, vizinhos e outras pessoas da cidade iam caminhando pelas ruas em direção ao barracão da irmandade.

No primeiro dia de festa de 2011, como o festeiro do dia não havia convidado o senhor e as senhoras que sabem cantar a ladainha com apropriações sonoras similares ao latim, os músicos apenas cantaram a mesma música cantada no trajeto, e rezaram Pai Nosso e Ave Maria. Entre as músicas desse momento, cantava-se:

Glorioso São Benedito
Do céu, tu és senhor
Cantemos nossos louvores
Com fé e com fervor

Glorioso São Benedito
Glorioso São Benedito

Do segundo dia em diante, o violeiro e as senhoras estavam presentes e rezaram a ladainha em “latim”. No primeiro barracão, formavam um semi-círculo com cadeiras de plástico em frente ao altar improvisado, feito para São Benedito, pois já registramos que a irmandade não possui uma imagem do santo. Após a ladainha, os presentes se despediam. Alguns iam para casa, aprontar-se para a festa que ocorreria durante à noite. O festeiro e sua família já ficavam na “cozinha da festa” cuidando dos preparativos. Ao longo do dia ele e a família tinham a responsabilidade de limpar e decorar o barracão, com balões, ou palhas de açazeiro. Ao término da ladainha, a aparelhagem de som que tocava os carimbós no intervalo das músicas ao vivo, já estava ligada fazendo passagem de som. A aparelhagem chamava-se “JC”.

Figura 17: Aparelhagem JC no barracão da irmandade.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

d) As festas no barracão

As festas no barracão da Irmandade de Carimbó de São Benedito iniciavam por volta das 21 horas. Como explicamos, enquanto as pessoas que participaram da ladainha iam até as suas casas, alguns músicos permaneciam no barracão já se preparando para a festa da noite, arrumando os instrumentos no palco, e os festeiros ficavam cuidando dos alimentos que seriam distribuídos durante a noite, preparando-se para serem os *mordomos*, isto é, aqueles que serviam os participantes da festividade. Em 2011, bem como em 2012, a diretoria da irmandade iniciava a festa, por volta das 20 horas, permitindo que as crianças dançassem, ao som do grupo Trinca-Ferro Mirim¹⁷. Entretanto as crianças também tinham de estar vestidas a caráter: saia rodada e camisa de manga curta para as mulheres; e, para os homens, paletó e gravata.

Figura 18: As crianças abrem as noites de festividade dançando carimbó.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

Por volta das 21 horas, os fogos de artifício anunciavam que a festa da noite iria começar. Pelas ruas da cidade podíamos ver homens e mulheres caminhando em direção ao barracão, com seus trajes para a noite de festa. No barracão, os músicos da nova geração do grupo Os Quentes da Madrugada subiam no palco. Eles eram os responsáveis por tocar carimbó até à meia noite, dessa hora em diante quem assumia essa função era o grupo original dos “Quentes”, como eram chamados pelas integrantes da irmandade. Integrantes do grupo disseram que antes quem fazia toda a festa era só o grupo original, que além da noite também fazia as alvoradas e carregamento do mastro.

¹⁷ Trinca Ferro é o nome de um pássaro. O grupo é formado por cerca de 13 adolescentes do município. O grupo teve formou-se por iniciativa dos próprios adolescentes, que começaram a “brincar” de tocar carimbó em baldes e latas. Um dos integrantes da Irmandade ao ver aquilo, propôs-se a ajudá-los e então formou-se o grupo. Alguns desses adolescentes faziam parte do grupo que tocou nas alvoradas e no carregamento do mastro em 2011 e em 2012. São eles também que compõem a nova geração do Grupo Os Quentes da Madrugada, que abrem a festa durante a noite no barracão.

Com o tempo, porém, os músicos já estavam ficando muito cansados, inclusive pela idade, então foi formado o segundo grupo.

Logo nas primeiras horas de festa, o movimento no barracão é lento, poucas pessoas presentes. Na verdade, pelo menos dois fatores são considerados importantes para se ir a festa: o primeiro deles, do qual já tratamos, é o próprio prestígio do festeiro. Se os integrantes da irmandade e participantes da festa não gostam do festeiro, a festa não é muito frequentada. Outro fator é o baque do carimbó, isto é, há pessoas que iam até o barracão observar se o andamento dos carimbós tocados estava bom, se envolvia, se dava vontade de dançar. Se o baque estivesse bom, as pessoas voltavam para suas casas e vestiam os trajés adequados para entrar no barracão e dançar. Alguns, ainda, afirmavam que os primeiros dias não eram bons mesmo.

A festa, então, tinha início com o festeiro e seus familiares dançando pelo menos os três primeiros carimbós da noite. Era como se o festeiro estivesse convidando os demais integrantes da irmandade e participantes da festividade a também dançarem carimbó naquela noite. Todas as festas, em 2011 e em 2012, eram iniciadas pelo carimbó abaixo:

Quem quiser vir nessa festa
Não precisa convidar
Saiu na Folha do Norte
Na Província do Pará

Ela voou, voou, voou
Ela caiu, caiu, caiu
Na minha porta ela sentou

Na cozinha da festa, a *gingibirra* começava a ser servida para quem quisesse beber. A comida também era oferecida, bastava alguém ir até a cozinha e dizer o que queria comer. O festeiro e seus familiares iam servindo os músicos, levando bolo, refrigerante ou água. No salão, a dança funcionava de modo intercalado, um carimbó ao vivo e outro tocado pela aparelhagem de som. Os dançarinos só entravam no salão na hora do carimbó ao vivo. Os homens convidavam as mulheres para dançar e iam dançando na frente e as mulheres atrás, cada um com o seu par. Entrando no salão, todos iam formando uma grande roda, sempre os homens à frente e as mulheres atrás. Em alguns momentos, cada homem se voltava de frente para a sua parceira, e depois continuava dançando indo na frente dela. Quando os músicos paravam de tocar, os

participantes não dançavam mais e saíam do salão. E assim ocorria durante toda a noite nos 11 dias de festa.

No primeiro dia, 21 de dezembro 2011, a festa acabou por volta das 02 horas da manhã, por não haver mais pessoas no salão. Nos dias seguintes, a quantidade de pessoas foi aumentando e a festa foi durando até mais tarde. Houve duas noites, uma delas a penúltima da Festividade de 2011, nas quais o fluxo de pessoas no salão era tão grande, que os músicos pararam de tocar por volta das 04 horas da manhã. Nesses momentos, boa parte dos participantes da festa ficava no barracão bebendo *gingibirra* e conversando, até próximo das 05 horas da manhã. No penúltimo dia, todos foram direto para a alvorada do último dia da festividade, 31 de dezembro. Na verdade, isso ocorreu em vários dias, principalmente com os homens mais jovens.

Não há modificações de uma noite para outra no modo como a festividade é conduzida. Em 2012, a participação dos integrantes da irmandade nas festas do barracão era similar à forma ocorrida no ano anterior. O fluxo de pessoas ia aumentando com o passar dos dias e na alvorada do último dia de festa, havia muitas pessoas que saíram direto do barracão para a casa do festeiro do dia 31.

Figura 19: Alvorada do dia 31 de dezembro de 2012.



Fonte: Gleidson Gomes, 2012.

Durante as noites de festa, há dois momentos de destaque: a dança do peru e a dança do iá. As duas danças aconteciam apenas após a meia noite, primeiro a do peru, depois de algum tempo, a do iá. Eram escolhidos os pares de dançarinos. Todos os outros dançarinos e participantes da festa ficavam de fora do salão para ver os casais

dançando. No centro do salão, obedecendo aos comandos dados pelas letras das músicas, entrava primeiro o homem, depois a mulher. E dançando iam revezando os pares. Quando saía um homem entrava outro, e quando saía uma mulher, vinha outra em seu lugar, até encerrarem os pares escolhidos para dançar naquela noite.

A música cantada para a dança do peru era assim:

O peru do atalaia
Xô peru
O peru tá dançando
Xô peru
O peru cobre a perua
Xô peru
O peru está na roda

Figura 20: Na dança do "peru" e do "iá", as pessoas se reuniam para assistir.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011.

A da dança do iá, tinha a seguinte letra:

Iá, iá, iá escandeia
Meu iá saiu na sala
Com a fama de dançador
Iá, iá, iá escandeia
Ara frecha meu iá,
Deixa outro enfaceirá
Iá, iá, iá escandeia
Ara saia meu iá,
Deixa outro em seu lugar
Iá, iá, iá escandeia
Ara frecha o carimbó
Deixa outro enfaceirá
Não te ponha a enfaceirá

Outra característica das festas no salão está relacionado à formação dos pares para dançar o carimbó. Normalmente, são os homens que convidam as mulheres para dançar. E a regra é que uma mulher não pode recusar a dança ao homem. Se ela recusa algum dos homens, não pode aceitar o convite de outro para aquela mesma dança. Se isso ocorre, a moça é repreendida pelo presidente da Irmandade. Alguns homes que são recusados uma vez por uma mulher, sentem-se ofendidos e não a chamam mais para dançar. Estar sem a saia longa às vezes serve de pretexto para recusar a dança.

Percebemos que, em 2011 e em 2012, nem todas as pessoas que estavam no barracão se dispunham a dançar. Algumas ficavam apenas sentadas nas cadeiras e mesas dispostas no terceiro barracão e ficavam observando os outros participantes dançarem. Algumas pessoas vinham de fora do município para assistir à festividade. Outras retornavam ao município para acompanhar os festejos a São Benedito. Por fim, havia os parentes dos habitantes do município, que afluíam para as festas de fim de ano com a família.

É interessante notar, ainda, que nem todas as pessoas que participavam das festas no barracão eram integrantes da irmandade ou devotos de São Benedito, mas isso não trazia nenhuma diferenciação na forma de tratamento pelos festeiros. Alguns participantes, principalmente os jovens, afirmavam que participavam porque era uma tradição do município, ou porque gostavam do carimbó, de dançar o carimbó; outros diziam que gostavam da *gengibirra* e poder comer e beber de graça; para outros, ainda, a festa era a forma de diversão deles. “Ah, por que eu acho legal a dança. Eu acho que ela incentiva a pessoa a dançar cada vez mais. Assim, as comidas também, o jeito de a gente bater, eu acho que vai influenciando, assim, as pessoas. Eu gostei também de dançar carimbó” (ENTREVISTADO 10, dezembro 2012).

Ao longo das noites de festa, eram cantadas várias músicas que se repetiam, e em todos os dias da festividade. As letras traziam cenas da vida cotidiana, referências históricas do tempo do Brasil colônia, falavam de amor e relacionamentos etc.

É interessante notar que, em todas as letras de carimbó cantadas ao longo das noites de festa no barracão, com exceção das ladainhas, nenhuma faz referência ao santo. Em sua maioria, elas tratam do cotidiano e de encontros e desencontros amorosos. Ao final da festa de cada dia, é cantado o seguinte carimbó:

Da baia, é da baia
Me mandaram rosa fina
Rosa fina era um botão

Já chegou, já chegou,
a triste ora hora de dançar,
De dançar, separação

e) O pilouro

No dia 31 de dezembro, último dia da Festividade de Carimbó de São Benedito, ocorre o sorteio dos 11 festeiros do ano seguinte. Esse momento é conhecido como pilouro, e é realizado na tarde do último dia. Na verdade, em 2011 foram sorteados 10 festeiros, pois o festeiro do dia 21 de dezembro já estava definido, porque seria um pagador de promessa que pediu para ser o juiz do mastro.

O pilouro ocorreu no primeiro barracão da Irmandade. Durante a tarde, reuniram-se vários integrantes da Irmandade, mais o presidente e a secretária. Em 2011 eram 163 inscritos na irmandade. Para a Festividade de 2012, apenas 141 integrantes estavam aptos a participar do sorteio, sendo excluídos do total de inscritos os festeiros de 2011, os inadimplentes e os que pediram para não participar do pilouro nesse ano.

Figura 21: No pilouro, os integrantes da irmandade se reúnem para o sorteio dos festeiros do ano.



Fonte: Gleidson Gomes, 2011/2012.

Sobre uma mesa de plástico foram colocados o livro da irmandade com os nomes dos integrantes, mais dois potes de vidro, ambos com a mesma quantidade de pedaços de papel: um com o nome dos inscritos e outro com as datas das festas. Então tirava-se um nome e uma data, se o papel da data estava em branco, passava-se para outro nome e assim sucessivamente. Havia certa expectativa entre os presentes. Quando saía o nome e data de um integrante que não estava presente, os familiares ou amigos iam até a casa dele ou ligavam de celular para dizer que a pessoa tinha sido sorteada e se queria fazer a festa. O sorteado podia recusar-se e alguns se recusaram, para a alegria de

quem estava presente. Estes, quando eram sorteados, comemoravam. Quando os 10 dias estavam completos, o pilouro foi encerrado. Em seguida, era a hora de derrubar o mastro e fazer a *varrição*. Em 2012, o sorteio do pilouro também ocorreu no barracão, organizando-se da mesma forma que em 2011.

f) A varrição do mastro

Figura 22: No último dia da festividade, o mastro é derrubado.



Fonte: Gleidson Gomes, 2012.

A *varrição do mastro* é o momento de derrubada do mastro, ao som do carimbó. Em seguida, os homens saem com ele nos ombros pelas ruas da cidade, indo na casa de todos os festeiros de 2012. Primeiro passou-se pela casa do juiz do mastro da festividade de 2012 para que o juiz de 2011 entregasse a bandeira de São Benedito para o novo juiz. Ao passar pela casa de cada festeiro, estes davam alimentos como feijão, arroz, outros davam *gingibirra* ou cachaça. A música tocada era a mesma do carregamento do mastro. Por fim, deixou-se o mastro na casa do juiz de 2012 e foram todos para o barracão da Irmandade. No barracão, dividiram-se os alimentos e bebidas arrecadadas entre os homens. Depois todos voltaram para suas casas e foram se preparar para o último dia de festa do ano.

Essa descrição analítica pretendeu situar o leitor quanto às características e especificidades da Festividade de Carimbó de São Benedito, e a Irmandade de Carimbó, bem como o âmbito no qual ela está inserida, localizando-a no território paraense, no

município de Santarém Novo. Ao longo da descrição, e tomando a festa como caminho, fomos indicando as direções que serão seguidas no decorrer da pesquisa por meio das pistas que encontramos na teoria que nos permitem elaborar a reflexão aqui proposta. Essas pistas dão conta da festividade como uma experiência cultural de tradição que resulta de longos processos histórico-culturais e comunicativos decorrentes dos processos de hibridação ocorridos entre estruturas e práticas discretas, que é como consideramos as matrizes culturais indígena, negra e europeia que estão em diálogo na constituição da festividade.

Além disso, indicamos também as primeiras brechas que a festividade nos permite vislumbrar no que diz respeito à compreensão de sua natureza comunicativa, isto é, seus processos comunicativos, principalmente ao nos voltarmos para a Comunicação em seu sentido fundante, como momento de compartilhamento e comunhão entre as pessoas. Esse sentido, como vimos, tem ligações com encontro e a partilha de alimentos, que são características da festividade enquanto expressão cultural da comunidade que se reúne em torno da Irmandade de Carimbó de São Benedito.

Após essa apresentação da festividade como uma das inúmeras expressões culturais da Amazônia, no capítulo seguinte ampliaremos a contextualização da festa, com o intuito de compreender a sua configuração mais geral no contexto histórico-cultural amazônico. Ampliaremos, também, a compreensão de Comunicação com a qual estamos trabalhando, bem como aprofundaremos a concepção da festividade como experiência de tradição, a partir de suas evidentes marcas comunitárias.

CAPÍTULO 2

Os contextos amazônico e comunicacional

O trajeto de re-invenção interna – verdadeira metamorfose – supõe a abertura da universidade ao seu contexto de inserção – fonte de sua inspiração. Supõe uma re-leitura radical da Amazônia: uma percepção de suas especificidades, singularidades, potencialidades, limites, dependências e riquezas – cujo desafio à ação envolve, entre outras descobertas, a clarividência de que a região, na sua heterogeneidade, encerra muitas amazonidades (MELLO, 2007, p. 48)

A partir da descrição da festividade, agora traçaremos de forma mais detalhada em quais contextos situamos a discussão proposta nesta dissertação. Articularemos nossas leituras sobre os dois ângulos através dos quais abordamos a festividade: o primeiro, o contexto socio-histórico e cultural amazônico, no qual destacamos as relações entre as diferentes culturas que permeiam a região, nas quais visualizamos as matrizes culturais que compõem a festividade. E o segundo contexto, refere-se ao comunicacional, no qual elaboraremos as primeiras discussões sobre a perspectiva de comunicação que utilizamos.

Nesse sentido, trazemos as noções de experiência cultural da tradição e do moderno, como concebidas por Rodrigues (1994, p. 49), para quem estas significam “maneiras de estar, modos e estilos de vida, comportamentos e representações do mundo que podemos observar em qualquer civilização” para compreender a experiência da festividade em relação a forma como ela é permeada pelos meios. Trazemos também Thompson (2006) por considerar que a cultura moderna é tecida pelos meios de comunicação sem, por isso, apagar a tradição de populações e comunidades. Pelo contrário, por vezes os movimentos da tradição são de resistência e em outros momentos de diálogo e hibridação com o moderno.

Percebemos assim, na festividade, os processos de hibridação (GARCÍA-CANCLINI, 2008), como discutimos no primeiro capítulo, decorrentes dos trânsitos culturais entre as matrizes indígena, negra e europeia. No entanto, para além dos diálogos e conflitos entre as “estruturas e práticas discretas”, os processos de hibridação, em que a tradição dialoga com o moderno, o popular imbrica-se com o massivo, configuram o que García-Canclini (2008) define como pós-modernidade.

2.1 Amazônia(s): entre a “invenção” e o reconhecimento

Ao longo das disciplinas desenvolvidas durante o curso do Mestrado, a compreensão do que significava pesquisar na e sobre Amazônia era uma inquietação constante. Apesar de “nativos” da região amazônica, na verdade parecíamos estrangeiros em nossa própria terra. Não que não fossemos capazes de repetir os mesmos estereótipos que sempre rondaram – e ainda rodam – a região (“inferno verde”, “pulmão do mundo”, “vazio demográfico”), mas necessitávamos retirar as lentes de nossos olhares sobre a nossa experiência histórica e cultural, para podermos perspectivar um olhar comunicacional sobre essa experiência.

Para compreendermos a dinâmica das matrizes culturais na festividade, voltaremos um pouco nosso olhar para a história da Amazônia, tentando observar como se constitui essa experiência cultural que é a festa, na medida em que ela compõe apenas uma parte de uma das Amazônias possíveis de serem analisadas. Essa Amazônia é aquela que se constitui desde o período em que os portugueses aportam nessas terras, com todas as consequências decorrentes desse fato.

Não pretendemos, contudo, realizar uma análise exaustiva sobre a região. De modo mais introdutório, queremos articular algumas referências históricas e culturais que nos deem subsídios para a discussão sobre a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito. Com isso pretendemos situarmo-nos no tempo e no espaço com o intuito de dar o sentido do debate proposto ao longo do trabalho.

Em nossa compreensão, há pelos menos dois tipos de experiências culturais distintas na Amazônia, mais especificamente no estado do Pará. A primeira resultado direto da colonização europeia, a partir dos séculos XV e XVI, que põe em diálogo/confronto referenciais europeus, indígenas e negros; e a segunda, é pautada pelos movimentos de migração de nordestinos para a região no período do Ciclo da Borracha, em finais do século XIX e início do século XX, bem como a migração intensa para a região durante o período do projeto desenvolvimentista encampado pelo Governo Militar brasileiro, que traz para a região migrantes do sul e sudeste, entre as décadas de 1960 e 1980.

Essas formas de “ocupar” e “vivenciar” a região amazônica, em nosso entendimento, denotam experiências culturais distintas, porém não excludentes entre si,

se tomamos como referência que os processos de hibridação permitem diversas experiências entre diferentes tempos e espaços na região, bem como culturas e saberes. No entanto, para o objetivo desta pesquisa, não nos cabe refletir profundamente sobre estas experiências, por isso abordaremos as duas de modo geral, dando ênfase à primeira, por ser a que representa a maneira como se constitui a formação do município de Santarém Novo, da Irmandade e da Festividade de Carimbó de São Benedito.

2.1.1 A “invenção” da Amazônia

De início, é preciso considerar, com Aragón (2007), que o que chamamos hoje de Amazônia é uma invenção dos colonizadores europeus que aqui aportaram desde o século XV, sempre querendo olhar para o território sem querer vê-lo de fato, como ainda hoje parece acontecer em outras medidas.

Desde quando Gaspar de Carvajal, na expedição de Francisco de Orellana, pensou encontrado as amazonas, mulheres guerreiras e temidas da mitologia grega, a Amazônia foi alvo de mitos e lendas, que tem influenciado a sua própria concepção e desenvolvimento. A Amazônia representa um processo de constante invenção e reinvenção, seja para justificar sua exploração, seja para arguir sobre sua preservação e conservação.

Nesse debate, a Amazônia ressurge, hoje, na ciência e na política em todos os níveis, desde locais remotos até palcos mundiais. A Amazônia tem, portanto, múltiplos significados, sem existir um conceito abrangente o suficiente para abarcar todos os significados num único conceito. O centralismo ambiental que domina, hoje, os debates sobre a região, por exemplo, opaca as discussões sobre o acelerado processo de urbanização pelo que passa a região atualmente (ARAGÓN, 2007, p. 03)

A formação mítica da Amazônia, a dificuldade de defini-la e a centralidade da questão ambiental em detrimento da experiência humana vivida na região, também são apontados por Dutra (2009) ao analisar os discursos que são reiterados sobre a região desde os primeiros invasores europeus até o presente por intermédio da mídia.

A Amazônia, espaço histórico sobre o qual se produziram os mais diversos tipos de sentidos, torna-se hoje objeto de intensa disputa travada pela miríade de atores que buscam, de diferentes posições, dar a sua definição, como que a última palavra sobre o que consideram o *real* significado dessa região.

Distinta entre outros lugares, a Amazônia, como enunciado catalisador de múltiplos discursos, mantém e realça fragmentos daqueles sentidos que podemos considerar como fundadores dos relatos das descobertas, produtos e produtores de uma polarização instituída por práticas discursivas que estabelecem uma lógica dicotômica que dá visibilidade aos recursos naturais e, no mesmo processo, promove a invisibilidade humana (DUTRA, 2009, p. 15).

O posicionamento desses dois autores é similar ao considerar a criação de uma ideia de Amazônia desde os tempos da colonização europeia e que despreza a experiência cultural vivida pelos nativos da região, bem como a permanência dessa visão ao longo dos séculos, sendo reiterados pela mídia (DUTRA, 2009). Mas o que podemos perceber mais nitidamente em Aragón (2007) é a afirmação de que a Amazônia, em si, não existe enquanto conceito e, acrescentamos, muito menos de forma homogênea em suas experiências culturais. Não há apenas uma Amazônia, seja histórica, seja culturalmente. E isso também é evidente quando tratamos, especificamente, do estado do Pará.

O que os europeus tentaram definir e homogeneizar, imbuídos do imaginário eurocêntrico, chamando estas terras de Amazônia, revela-se ao longo do tempo como espaço de experiências culturais distintas. Para além da biodiversidade, característica mais apontada para quem olha a Amazônia de fora, e até de dentro mesmo, para Maués (1999, p. 57) outra “grande riqueza da Amazônia é a sócio-diversidade” e “nessa sócio-diversidade, antes de tudo está o índio, ou melhor, os povos indígenas. Calcula-se que, na época em que chegaram os portugueses na América, havia, só na Amazônia, entre dois e quatro milhões de índios” (MAUÉS, 1999, p. 59).

Para o nosso objetivo nesse capítulo, aliamos a noção de experiência cultural de Rodrigues (1999) à dinâmica de ocupação da Amazônia em alguns períodos históricos. Nesse sentido, Becker (2009) nos oferece, a partir de uma perspectiva da Geografia Política, um resumo dos períodos históricos que constituem as transformações ocorridas na Amazônia, no contexto da globalização. Vemos nessa divisão as pistas da diversidade de experiências culturais que são vivenciadas na região, por possibilitarem aos sujeitos envolvidos maneiras diferentes de lidar com a terra, a floresta, os rios e as culturas amazônicas aqui já sedimentadas.

A autora distingue, assim, três grandes períodos da formação da região:

A Formação Territorial (1616-1930)

- Apropriação do Território (1616-1777)
- Delineamento da Amazônia (1850-1899)
- Definição dos Limites (1899-1930)

Planejamento Regional (1930-1985)

- Início do Planejamento (1930-1966)
- A Produção do Espaço Estatal (1966-1985)

A Incógnita do Heartland (1985-...)

- A Fronteira Sócioambiental (1985-1996)
- Tendências Atuais (1966-...)" (BECKER, 2009, p. 23)

O primeiro período, para Becker, representa a ocupação do espaço amazônico pelos portugueses, sua base econômica voltada para as “drogas do sertão”¹⁸. Para a autora, “O delineamento do que é hoje a Amazônia se fez somente entre 1850 e 1899, sob a preocupação imperial com a internacionalização da navegação do grande rio, e o ‘boom’ da borracha” (BECKER, 2009, p. 24). Por fim, a formação territorial da região teria se dado com o destaque do papel da diplomacia nas relações com outros países e o controle interno do território feito pelo Exército.

Em seguida, Becker (2009) aponta o segundo e terceiro quartel do século XX como o período em que se acelerou o processo de ocupação da Amazônia, a partir da constituição do aparelho estatal com sua intervenção nas questões econômicas e territoriais.

A fase inicial do planejamento regional (1930-1966) corresponde à implantação do Estado Novo por Getúlio Vargas, e foi muito mais discursiva do que ativa. A “Marcha para Oeste” e a criação da Fundação Brasil Central (1944), a inserção de um Programa de Desenvolvimento para a Amazônia na constituição de 1946 e a delimitação oficial da região por critérios científicos formam marcos dessa fase, seguidos pela criação da Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), mas apenas revelam uma preocupação regional sem ações correspondentes. Somente no governo de Juscelino Kubitschek, calcado na “Energia e Transporte” e em “Cinquenta Anos em Cinco”, ações efetivas afetaram a região, através da implantação das rodovias Belém-Brasília e Brasília-Acre, duas grandes pinças contornando a fímbria da floresta. A partir daí, acentuou-se a migração que já se efetuava em direção à Amazônia, crescendo a população regional de 1 para 5 milhões entre 1950 e 1960, e de modo acelerado a partir de então (BECKER, 2009, p. 25)

Mas é no período da Ditadura Militar, principalmente a partir de 1966, que as intervenções na região são mais efetivas, como parte de um “[...] projeto político para a modernização acelerada da sociedade e do território nacionais” (BECKER, 2009, p. 26). De acordo com Becker (2009), a ocupação da Amazônia nesse período seria uma forma de contornar outras questões, como as tensões sociais com produtores do Nordeste e do Sudeste, devido a modernização de algumas atividades que acabou por desempregá-los. Além disso, havia a preocupação com que a região se tornasse foco de resistências políticas ou revolucionárias, como ocorreu com a Guerrilha do Araguaia, ocorrida no início dos anos 1970, e o interesse internacional pela região. É nesse contexto que se

¹⁸ As drogas do sertão eram especiarias como o cacau, cravo, guaraná, urucum, poaia e baunilha, encontrados em território amazônico na época da colonização, nos séculos XVI e XVII.

cria a Zona Franca de Manaus, “um enclave industrial em meio a economia extrativista” (idem).

Entre 1968 e 1974, o Estado brasileiro implantou tal tipo de malha na Amazônia, visando completar a apropriação física e controlar o território (Becker, 1990). Redes de circulação rodoviária, de telecomunicações, urbana, etc., subsídios ao fluxo de capital através de incentivos fiscais e crédito a baixos juros, indução de fluxos migratórios para povoamento e formação de um mercado de trabalho regional, inclusive com projetos de colonização, e superposição de territórios federais sobre os estaduais, compuseram a malha tecno-política (BECKER, 2009, p. 26-27).

Para Becker (2009), o ano de 1985 marcaria a oposição de dois processos na região: o esgotamento do nacional desenvolvimentismo, representado pelo Projeto Calha Norte, o último implantado na região a época, e a organização de movimentos internos de reivindicação e resistência, a partir da criação do Conselho Nacional dos Seringueiros. Além disso, esse período é marcado pelas pressões nacionais e internacionais de cunho socioambiental, para se gerar um vetor *tecno-ecológico*. A partir de então, várias formas de organizações alternativas passam a atuar na região, como ONGs, organizações religiosas, partidos políticos etc. Este vetor também configura-se no interesse de organizações internacionais pela preservação da floresta, como o G7¹⁹ e o Banco Mundial, bem como o próprio Estado brasileiro, com a criação do Ministério do Meio Ambiente, do Recursos Hídricos e da Amazônia Legal.

A reflexão da autora sobre a ocupação da Amazônia, mesmo que apresentado aqui de forma sintética e a partir de uma visão geo-política, serve para nos indicar como a constituição da região é marcada em diversos momentos pela intervenção nacional, no sentido de ocupar o território desprezando as experiências locais. Se pensamos os processos de hibridações a partir dos quais se configuram as experiências culturais na região, principalmente no Estado do Pará, a compreensão desses períodos é importante na medida em que indicam diferentes maneiras de experiência na região, principalmente para os migrantes que vieram para cá. Como dissemos antes, essa é uma das formas de experiência cultural com e na Amazônia.

Para Maués (1999), assim, é necessário pensar a Amazônia como uma região de fronteira, que passou por vários processos de colonização e dizimação dos seus povos, saberes e culturas.

¹⁹ Grupo dos sete países mais industrializados do mundo, formado por Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha, Itália, Canadá e Japão.

Historicamente, esse processo transcorreu durante a colonização portuguesa da região e prossegue, embora com outra roupagem, ao longo do período do Império e da República. Para entendê-lo, é necessário pensar na Amazônia como região de fronteira, sujeita a um longo processo de colonização e de incorporação/integração, primeiramente como colônia do Estado Português e, mais tarde, como parte integrante do estado Brasileiro (MAUÉS, 1999, p. 61)

Esse entendimento nos interessa para pensarmos o contexto, pois, essas questões estão diretamente ligadas à variadas questões culturais na região, no Estado do Pará e, especificamente, no município de Santarém Novo, como veremos mais adiante. Voltemos à primeira forma de experiência com a região, partindo da colonização portuguesa da Amazônia.

2.1.2 Das estruturas e práticas discretas ao *afroindígena*

De acordo com Bezerra Neto (2001), os espanhóis foram os primeiros europeus a aportarem nas terras amazônicas, em fins do século XV, por meio da navegação do rio Amazonas, que nesse período era chamado pelos espanhóis de *Santa Maria de la Mar Dulce*. Desde a chegada dos europeus, a experiência cultural das populações nativas foi desprezada. Esses povos concentravam suas atividades às margens do rio Amazonas, por onde os conquistadores adentraram na região.

Não é à toa, portanto, que ao longo da rede hidrográfica do vale amazônico ocorrera a penetração e fixação do conquistador europeu e, conseqüentemente, a dizimação das populações indígenas. Assim sendo, já em fins do século XVIII os nativos da região da *várzea* haviam praticamente desaparecido, enquanto formava-se um novo povoamento na área a partir dos índios *descidos* dos médios e altos cursos dos rios, de colonos lusos e de mestiços, durante o processo de colonização portuguesa da Amazônia (BEZERRA NETO, 2001, p. 11)

O autor destaca, ainda, que a colonização portuguesa baseou-se no tripé *comércio-aldeamentos-fortalezas*. Mediante as constantes investidas de holandeses e franceses no sentido de colonizar parte da região que estava sob o domínio português, foram realizados povoamentos e fortificações nas zonas de *várzea*²⁰.

Fora na região de *várzea* que os conquistadores europeus fundaram suas povoações e fortificações militares, contribuindo para a despovoação das aldeias indígenas e substituindo-as por suas formas de povoamento fortemente

²⁰ “No ecossistema denominado *Várzea*, ou seja, região sujeita à inundações fluviais anuais, encontra-se presente a planície aluvional ou o leito maior dos rios amazônicos, cujas larguras mais comuns variam entre 15 e 50km” (BEZERRA NETO, 2001, p. 11)

marcadas por duas vertentes: as missões e as fortificações militares situadas nas margens dos rios. Seriam as missões religiosas ou aldeamentos, lado a lado com fortalezas lusas, que garantiam o funcionamento do sistema colonial português na Amazônia, permitindo a defesa e domínio do território (no caso das fortalezas) e a destribalização dos índios e sua inserção como súditos da Coroa portuguesa e, portanto, trabalhadores quer livres ou escravos na sociedade colonial a serviço da metrópole e dos colonos (BEZERRA NETO, 2001, p. 22-23)

Essas marcas históricas da colonização amazônica ainda são visíveis no município de Santarém Novo. O marco de fundação da cidade encontra-se na margem do rio Maracanã, onde podemos observar a presença da “vertente das missões”, como assinala Bezerra Neto (2001), ao verificarmos que uma das primeiras construções da cidade é a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, como vemos na figura 23.

Figura 23: Igreja de Nossa Senhora da Conceição, as marcas da colonização portuguesa em Santarém Novo – Pará.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Foram as ordens religiosas, principalmente os jesuítas, os responsáveis pela destribalização dos índios e sua “catequização” tanto para o catolicismo como para o trabalho forçado que eram a base do sistema colonial português, “assentado em práticas mercantilistas que possuíam na exploração e venda das drogas do sertão”.

Neste contexto, as ordens religiosas, por meio da catequização e expansão do catolicismo, estavam à frente do processo de destribalização dos índios *descidos* para os aldeamentos, ou seja, os missionários dirigiam o processo de desestruturação das sociedades indígenas, aculturando-os e modificando-lhes suas formas tradicionais de vida, transformando-os em cristãos a serviço da colonização portuguesa (BEZERRA NETO, 2001, p. 23-24)

A organização da força de trabalho na Amazônia, para Alves Filho (2001), foi uma das tarefas mais difíceis da colonização. Por conta da predominância da economia extrativista e das condições geográficas e ambientais,

apesar da metrópole portuguesa haver tentado introduzir o escravo negro na Amazônia, os fatores citados, aliados ao preço elevado pelo qual o escravo negro era vendido no mercado, fizeram com que, durante o período colonial o trabalho compulsório do índio tenha superado, em muito, o do africano na região (ALVES FILHO, 2001, p. 27).

Essa situação começaria a mudar em meados do século XVII, com a inserção da mão de obra escrava na região. Salles (2005) aponta que duas décadas após a fundação de Belém em 1616, já havia um número significativo de escravos negros na região.

[...] há referências de duas provisões régias sobre a introdução de peças da África, uma data de 18 de março de 1662 – que livraria da metade dos direitos os negros de Angola que se metessem nesse estado – e outra de 19 de abril de 1680 – que determinava a condução, todos os anos, de negros da Costa da Guiné para o Maranhão e Pará por conta da fazenda real (SALLES, 2005, p. 35).

Salles (2005) também considera que a conquista portuguesa da Amazônia não foi fácil, na medida em que tiveram que travar batalhas com tribos indígenas hostis, como os Tupinambás em Belém e os Aruac no Marajó, além de exércitos de outros países como os holandeses, ingleses, irlandeses e franceses.

Nessa empresa – a conquista da Amazônia – os portugueses não contaram, ao que parece, com a colaboração do elemento africano. Este viria depois e se destinaria aos trabalhos da lavoura, a fim de substituir a mão de obra indígena que escasseava rapidamente e não se adaptava aos rudes labores do campo (SALLES, 2005, p. 35).

Assim, em parte pela inadequação dos índios ao trabalho forçado no campo, em parte porque os jesuítas se recusavam a ceder os índios sob sua tutela para serem “escravizados”, ou seja, a partir desse desentendimento entre os portugueses, que queriam escravizar os índios, e os jesuítas, que os queriam para si

[...] derivou a introdução da escravaria de África que, promovida pelos jesuítas, *representava um acordo*. A ação de Antônio Vieira nessa contenda foi decisiva. Ele manobrou habilmente frente a dubiedade e fraqueza dos agentes do governo. Como último recurso, aceitava-se o negro escravo que deveria ocupar o lugar do gentio nos trabalhos da lavoura (SALLES, 2005, p. 26)

Diante do cenário de conflito entre colonos portugueses e jesuítas, “para contornar a crise, a metrópole aceitou o desafio da troca proposta [índios por negros], organizando em 1682 a Companhia de Comércio do Maranhão, que chamou para si o encargo de introduzir escravos africanos”. No entanto, “A introdução de escravos negros na Amazônia se intensificou a partir da criação, 1755, da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, durante o consulado pombalino” (SALLES, 2004, p. 34).

Por outro lado, para Loureiro (2000) a cultura amazônica define-se por duas características: o isolamento e a identidade, como consequência de sua trajetória histórico-social.

Na verdade, a inarticulação entre o norte e sul do Brasil [entre os séculos XVI e XVII] era tal que Portugal, visando exercer um mínimo de controle militar e administrativo sobre o norte, decide dividir o território em duas possessões ou dois Estados distintos: a província do Brasil e a do Maranhão e Grão-Pará (Loureiro, 2000, p. 21).

Para este autor, a economia também foi um fator de não integração da Amazônia com o restante do Brasil, pois, enquanto em áreas mais desenvolvidas do Brasil já se trabalhava com o sistema *plantation*, com a criação de gado ou na extração de ouro e prata, na Amazônia a economia

[...] desde o século XVIII, baseava-se na exploração das drogas do sertão, isto é, de certas plantas da floresta que atendiam a finalidades diversas e que eram exportadas para a Europa (...) Em fins do século XIX, inicia-se o ciclo da borracha, graças à invenção do processo de vulcanização da borracha e à enorme demanda para fins industriais disso decorrente (LOUREIRO, 2000, p. 27)

Por fim, outro fator apontado por Loureiro em relação à cultura amazônica é a predominância das influências indígenas sobre o negro e o branco.

A predominância numérica dos índios e caboclos durante alguns séculos, a economia apoiada no extrativismo da floresta, na qual o caboclo constitui um elemento-chave em face do saber acumulado sobre o hábitat natural, e a persistência da cultura cabocla diante das outras contribuições que viriam a ocorrer nas últimas décadas foram fatores que atuaram sobre esse universo isolado, a fim de conferir à sociedade que nela vive características singulares que a diferenciam no conjunto da sociedade nacional (LOUREIRO, 2000, p. 29).

Assim, para Loureiro (2000), pensar a cultura amazônica é observá-la em suas “profundas relações com a natureza”, principalmente no período até o final dos anos 1950, anterior ao Governo Militar. A Amazônia, então, é

Uma região que é verdadeira planície de mitos (...), onde o homem da terra viveu e ainda vive habitando isoladamente em algumas áreas, alimentando-se de pratos típicos, celebrando a vida nas festividades e danças originais, banhando-se prazerosamente nas águas do rio e da chuva” (LOUREIRO, 2000, p. 30)

Com isso, por cultura amazônica este autor entende

aquela que tem sua origem ou está influenciada, em primeira instância, pela cultura do caboclo. É evidente que esta é também o produto de uma acumulação cultural que absorveu e se amalgamou com a cultura dos

nordestinos que em épocas diversas, mais especialmente no período da borracha, migraram para Amazônia (LOUREIRO, 2000, p. 31)

É nesse contexto de escravidão de índios e negros e migrações nordestinas para a Amazônia que se constituem os processos de hibridação dos quais a Festividade de Carimbó de São Benedito guarda reflexos ao longo do tempo, como vimos no primeiro capítulo em relação as famílias que participam da Irmandade de Carimbó de São Benedito e da festividade. Para Salles (2004),

Certamente, a convergência dos elementos culturais, determinando a fusão ou o sincretismo, é própria da dinâmica cultural. Todavia, fatores externos, desagregativos e de recomposição, apresentam-se extremamente rigorosos na região desde os primeiros tempos do domínio português. Assim, tanto a *pajelança*, herança indígena, como o *batuque*, contribuição do negro, tiveram de enfrentar através dos tempos a intolerância oficial e a consequente repressão policial (SALLES, 2004, p. 19)

Da colonização europeia da Amazônia, que se dá, de acordo com Bezerra Neto (2001), pela via dupla da militarização e das missões catequistas, herdamos a religiosidade, configurada como catolicismo popular, que marca a vida cultural de várias cidades da Amazônia, e do Pará, com suas procissões e festividades de santo²¹. É em parte por conta dessas experiências culturais presentes no território amazônico, que Maués (1999, p. 58) considera que “Com efeito, é necessário pensar em Amazônias” no plural, porque não existe apenas uma, mas várias. Além disso, ele elege a religião como sendo umas das chaves de leitura para a compreensão da Amazônia. Para ele “ninguém pode entender a Amazônia sem entender as religiões que nela se difundem e proliferam, inclusive as de origem africana e, muito menos, sem entender a pajelança cabocla” (MAUÉS, 1999, p. 21). Nesse sentido, Maués (1999) considera as festas de santo, como a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, ao lado da Cabanagem²² e dos encantados²³, um dos três elementos que identificariam culturalmente o paraense.

As matrizes culturais que compõem a festividade estão diretamente ligadas à história da Amazônia, principalmente no que diz respeito ao seu processo de ocupação e

²¹ Alguns pesquisadores paraenses abordam esse tema nas seguintes obras: MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995; ALVES, Isidoro. **A festa da alegria, da identidade e da compaixão**. In: FIGUEIREDO, Silvio Lima (org.). Círio de Nazaré, festa e paixão. Belém; EDUFPA, 2005. p. 65-75; PACHECO, Agenor Sarraf. **À margem dos “Marajós”**: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço – PA. Belém: Paka-Tatu, 2006.

²² A Revolta da Cabanagem (1835-1840) integra revoltas regenciais, ocorridas no período após a Independência do Brasil. De acordo com Maués (1999), a derrota dos cabanos representa a integração definitiva da Província do Grão-Pará e Maranhão à Província do Brasil, outrora territórios distintos ligados à Coroa Portuguesa.

²³ Os encantados são seres que vivem nas encantarias. As encantarias são uma “espécie de Olimpo submerso nos rios da Amazônia, onde habitam os encantados, os deuses da cultura amazônica” (LOUREIRO, 2008, p. 07).

“povoamento”. Na festa, além da religiosidade, um elemento central é o carimbó, que é resultado dos processos de hibridação das estruturas e práticas discretas (GARCÍA-CANCLINI, 2008) das culturas negra, indígena e europeia, como vimos no primeiro capítulo. Esses processos, no entanto, longe de serem harmoniosos, estão marcados por dizimação, escravidão e preconceito. Dizimação das populações nativas que habitavam a região muito tempo antes da chegada dos europeus. Escravidão dos negros trazidos para a região como escravos, principalmente a partir de 1755, com a criação da Companhia do Comércio.

É nesse sentido que concordamos com Pacheco (2012), quando trabalha com a noção híbrida de cultura *afroindígena*, ao refletir sobre o arquipélago do Marajó²⁴, a partir das “astúcias e ‘rastros/resíduos’ da memória de grupos remanescentes de tradições orais, impressas em fontes escritas, orais e visuais” e dos intercâmbios forjados por essas culturas. De acordo com ele:

A presença africana na Amazônia começou pelos espaços marajoaras. Região propícia para a cultura bovina, em 1644 é provável que as primeiras cabeças de gado de Cabo Verde, vieram sob os cuidados dos primeiros filhos das Áfricas. Estas populações destituídas do direito à convivência familiar e cultural recriaram no “rastro/resíduo” de suas memórias sonoras e sensíveis uma nova cultura material e imaterial, revelada em linguagens históricas e artísticas que interagiram com os modos de vida indígena. As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre nações indígenas e africanas desde seus primeiros contatos no período colonial, sem negar maneira como os poderes locais cooptaram muitos destes sujeitos históricos para defender interesses de seus projetos administrativos, legaram para as populações locais “um modo de vida e de luta” afroindígena (PACHECO, 2012, p. 02-03)

É preciso considerar, enfim, que a região amazônica não se encontra mais tão distante dos centros urbanos nacionais como em outros períodos de sua história. E nem seu próprio território mantém-se isolado entre si e do mundo. Com a construção de estradas, expansão das redes de energia elétrica e chegada dos diversos meios de comunicação na região, os diálogos/conflitos culturais passaram a dinamizar-se de maneira ainda mais acelerada. No entanto, apesar do desenvolvimento urbano de determinadas cidades da região, como Belém e Manaus, parte da região ainda guarda suas características rurais, como é o caso de Santarém Novo, onde a energia elétrica foi instalada apenas em 1995. Nesses contextos, então, prevalece a oralidade como forma de transmitir os saberes e memórias entre pais e filhos, vizinhos e amigos.

²⁴ O arquipélago do Marajó possui cerca de 3 mil ilhas e ilhotas, é o maior arquipélago flúvio-marítimo do Planeta e uma Área de Proteção Ambiental - APA. Possui exuberantes riquezas naturais espalhadas nos cerca de 50 quilômetros quadrados da principal ilha, o Marajó.

Na Amazônia pode-se reconhecer ainda nitidamente dois grandes espaços sociais tradicionais da cultura, cada qual assinalado por características bem definidas, mas também marcados por uma forte articulação mútua, que se processa em decorrência de procedimentos próprios ao desenvolvimento regional: o espaço da cultura urbana e o da cultura rural. A cultura urbana se expressa na cultura das cidades, principalmente naqueles de porte médio e nas capitais dos Estados da região. Nas cidades as trocas simbólicas com outras culturas são mais intensas, há maior velocidade nas mudanças, o sistema de ensino é mais estruturado, os equipamentos culturais são em muito maior número e há o dinamismo próprio das universidades. No ambiente rural, especialmente ribeirinho, a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. A cultura está mergulhada num ambiente onde predomina a transmissão oralizada. Ela reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural (LOUREIRO, 2000, p. 57)

A característica da oralidade na cultura amazônica está fortemente presente na Festividade de Carimbó de São Benedito. É por meio da transmissão oral que se dá grande parte dos processos comunicativos no contexto da festa, como observamos na fala da entrevistada 11, que mora em Belém, tem 24 anos e foi festeira pela primeira vez em 2012, por isso teve que recorrer à experiência dos familiares mais antigos para realizar a sua festa.

É, na verdade, como a minha família já tem vários festeiros, minha família tem muita criança que é festeira, tenho um tio que é festeiro há muitos anos. Então, a gente fica nessa troca, é claro, porque eu queria fazer o melhor possível, dentro da minha condição, mas fazer o melhor possível, para sair tudo direitinho. Então, eu ligava: “-Tio, olha, tem tantos litros de cachaça. O que o senhor acha?”, “-Não, eu acho que está bom.”, “-Quais são as frutas? Como é?” E ele: “-Não, faz de tal fruta que o pessoal gosta mais. Olha, mas quem faz melhor é o Zeca.” Que é um outro tio meu: “-Tio, o senhor pode fazer?”, “-Claro, posso. Traz, manda para cá.” E a gente fica nessa troca. Porque eu fui criada pela minha avó muitos anos e eu gosto muito da opinião dos mais velhos, porque eles são sábios, mais do que a gente. Então, eu gosto de ficar perguntando: “-Tia, o que você acha? Tia, o que a senhora acha?” (ENTREVISTADA 11, dezembro de 2012)

Para concluir esse breve apanhado histórico, trazemos uma citação de Maués:

Eles foram chamados de “índios”, pelos europeus que aqui chegaram, muitos anos depois, a partir de 1492, devido ao desconhecimento inicial dos povos conquistadores em relação ao “novo mundo” que estavam descobrindo, maravilhados. Não se tratava de um mundo assim tão novo (MAUÉS, 1999, p. 60)

Das tantas invenções sobre a Amazônia, uma delas é a noção de índio, nome com que os europeus atribuíram os nativos que habitavam a região. Bem antes da “descoberta” da região, os nativos já desenvolviam suas culturas e organização social, que foram desprezadas pelos conquistadores. É nesse sentido que Maués (1999) fala de

uma outra “invenção” da Amazônia, não mais pautada pelo olhar do conquistador ou do estrangeiro, mas que parta de dentro para fora.

[...] tento também aqui mostrar uma outra forma pela qual a Amazônia tem sido “inventada”, partindo de uma perspectiva de antropologia cultural ou social que privilegia algumas das histórias, das memórias, das religiões e das identidades construídas pelos próprios nativos da região (MAUÉS, 1999, p. 20)

E para se vislumbrar essa outra invenção, ou re-invenção, como propõe Mello (2007) na citação de abertura deste capítulo, acreditamos ser necessário, como primeiro passo, mais do que o conhecimento, o reconhecimento das experiências culturais dos povos da região enquanto tais, um reconhecimento que considere as expressões culturais sem querer prendê-las ao passado. Para tanto, é imprescindível que comecemos a pesquisar não apenas sobre as experiências desses povos, mas com eles, a partir de dentro, da sua vivência.

2. 2 Uma perspectiva antropológica da comunicação

O século XXI, para Wolton (2006), é o século da Comunicação. Com isso, no entanto, este autor não está fazendo nenhuma exaltação à técnica, ou às diversas tecnologias da comunicação presentes no contexto atual, pelo contrário, Wolton (2006, p. 09) critica essa postura, na medida em que ele sempre se interessou “mais pelo que as sociedades e as culturas fazem com as técnicas do que pelas próprias técnicas” e coloca a Comunicação como uma das grandes questões neste século em nível global.

[...] para falar de comunicação, é preciso também levar em conta os três campos em que ela se realiza. O mais visível, que mudou de modo mais espetacular, é o campo *técnico*. O segundo, em plena expansão, diz respeito à *economia*. O terceiro, o menos visível, mas o mais importante ao longo do tempo, diz respeito à dimensão *social e cultural* da comunicação (WOLTON, 2006, p. 17).

Para este autor, o avanço no desenvolvimento das tecnologias ao invés de promover a aproximação entre os povos, trazendo a igualdade e a compreensão mútua, cada vez mais revela as diferenças e as possibilidades de incomunicação entre as culturas. Por esse aspecto, as reflexões de Wolton (2006, p. 10) voltam-se para a tentativa de “reconciliar a realidade técnica e econômica da comunicação com sua dimensão social, cultural e política”. É nesse sentido que o autor, apesar de ver a Comunicação em plena evidência, considera urgente salvá-la.

Salvar a comunicação nos tempos da globalização é levar a sério o ideal universal perseguido há um século pelo desejo de ampliar incessantemente o horizonte do mundo e das relações. A globalização somente poderá evitar a sua própria caricatura se permanecer fiel a certos valores, entre os quais o da comunicação. Curiosamente, as palavras “liberdade”, “igualdade”, “fraternidade” e “solidariedade” estão no panteão do pensamento democrático, mas nunca a palavra comunicação, embora estando no centro de toda experiência humana e social (WOLTON, 2006, p. 11)

Além de destacar a importância da comunicação no contexto contemporâneo, Wolton aponta a centralidade da comunicação nas relações humanas e sociais, e nós diríamos, culturais. Wolton defende que a comunicação está sempre voltada para o outro, por isso, para ele, diante da sociedade atual, entretida pelos meios e tecnologias da comunicação, esta mostra-se extremamente frágil, “simplesmente porque não há comunicação sem respeito ao outro, e nada é mais difícil do que reconhecer o outro como seu igual, sobretudo se não nos compreendemos” (WOLTON, 2006, p.11).

Com isso, para Wolton (2006, p. 12), no estudo da comunicação, “após trinta anos durante os quais a abordagem técnica e econômica dominou, é necessário, ou até mesmo indispensável, revalorizar uma abordagem humanista e política, isto é, democrática”. Ao criticar a valorização da técnica quando se trata de comunicação, o autor destaca que, para além da técnica, a comunicação encontra-se no cerne de outros processos, não necessariamente perpassados pelos meios.

No fundo, a comunicação levanta a questão da relação entre o eu e o outro, entre o eu e o mundo, o que a torna indissociável da sociedade aberta, da modernidade e da democracia. Embora a economia e as técnicas prevaleçam hoje, nunca se deve perder de vista a **perspectiva antropológica** e ontológica da comunicação (WOLTON, 2006, p. 14-15).

A citação anterior coloca a comunicação como relação, mas também aponta sua ligação com a modernidade, nos remetendo às reflexões de Thompson (2009; 2011) sobre o papel da mídia no contexto moderno. A emergência dos meios de comunicação de massa, para Thompson (2009; 2011) representa uma outra organização na forma como as pessoas se relacionam na sociedade moderna. Para ele, na verdade, os meios de comunicação estão na base do que ele entende por cultura moderna, pois é também por meio deles que as trocas simbólicas passam a ocorrer no mundo moderno.

Assim, a emergência e o desenvolvimento da comunicação de massa pode ser vista como uma transformação fundamental e contínua das maneiras como as formas simbólicas são produzidas e circulam nas sociedades modernas. É nesse sentido que falo em mediação da cultura moderna. O que define a nossa cultura como “moderna” é o fato de que a produção e circulação das formas simbólicas se tornaram desde o fim do século XV, cada vez mais e de uma forma

irresistível, parte de um processo de mercantilização e transmissão que é, agora, de caráter global (THOMPSON, 2006, p. 167).

Essas formas simbólicas, outrora compartilhadas de modo oral e face a face, agora teriam também nos meios de comunicação novas maneiras de interação, pois “o desenvolvimento dos meios de comunicação cria *novas* formas de ação e de interação e *novos* tipos de relacionamento sociais – formas que são bastante diferentes das que tinham prevalecido durante a maior parte da história humana” (THOMPSON, 2009, p. 77). Essas novas formas diriam respeito, principalmente, a reorganizações nos modos de interação entre as pessoas através do espaço e do tempo.

Com isso, Thompson (2009) distingue, didaticamente, três tipos de interação: **a interação face a face, a interação mediada e a quase-interação mediada**. A interação face a face ocorre em um “*contexto de co-presença*”, pois “os participantes estão imediatamente presentes e partilham um mesmo sistema referencial de espaço e de tempo. [...] As interações face a face têm também um caráter *dialógico*, no sentido de que geralmente implicam ida e volta no fluxo de informação e comunicação” (THOMPSON, 2009, p. 78). Nesse tipo de interação, há “*uma multiplicidade de deixas simbólicas*” que auxiliam no processo comunicativo entre as pessoas por servirem como formas de perceber se a comunicação está ocorrendo, seja pelo tom das palavras, gestos, etc.

Por outro lado, as interações mediadas “implicam o uso de um meio técnico (papel, fios elétricos, ondas eletromagnéticas, etc.) que possibilitam a transmissão de informação e conteúdo simbólico para indivíduos situados remotamente no espaço, no tempo, ou em ambos” (THOMPSON, 2009, p. 78). Nesse tipo de interação, como por intermédio de cartas ou conversas telefônicas, as pessoas estão em contextos de espaço e tempo diferentes, com isso devendo atentarem-se para outras maneiras de referencia no processo comunicativo.

Já a interação quase-mediada refere-se “às relações sociais estabelecidas pelos meios de comunicação de massa (livros, jornais, rádio, televisão, etc.)” (THOMPSON, 2009, p. 79). Diferente das outras duas formas de interação, que têm orientações específicas entre os participantes do processo, na interação quase-mediada as formas simbólicas são produzidas e distribuídas em larga escala, para um número indefinido de

pessoas. Por essa característica, a interação quase-mediada teria um caráter monológico, diferente das outras duas que seriam dialógicas.

É evidente que essas formas de interação não se dão de maneira esquemática e separada, pelo contrário, elas se imbricam constantemente no cotidiano. No entanto, o contexto moderno seria pautado pelas interações mediadas e quase-mediadas, pela presença cada vez mais densa dos meios e tecnologias da comunicação na vida das pessoas.

É importante frisar, ainda, as distinções que Thompson (2009) faz dos modos de interação entre as pessoas, a partir do advento dos meios de comunicação.

Durante a maior parte da história humana, a grande maioria das interações sociais foram face a face. Os indivíduos se relacionavam entre si principalmente na aproximação e no intercâmbio de formas simbólicas, ou se ocupavam de outros tipos de ação dentro de um ambiente físico compartilhado. As tradições orais dependiam para sobreviver de um contínuo processo de renovação, através de histórias contadas e atividades relatadas, em contextos de interação face a face. As tradições, por isso, eram de alguma maneira abertas em termos de conteúdo, uma vez que o processo de renovação permitia uma série de atos criativos nos quais os indivíduos reiteravam, da melhor forma possível, expressões e ações que tinham sido gravadas em sua memória ou conduta – mais ou menos do mesmo modo que um menestrel medieval reinventaria uma história todas as vezes que a contasse. As tradições eram também relativamente restritas em termos de alcance geográfico, pois sua transmissão dependia da interação face a face e do deslocamento físico de indivíduos de um ambiente para outro (THOMPSON, 2009, p. 77)

O que defendemos nesta pesquisa é que, levando em consideração o contexto amazônico, como vimos anteriormente, os processos comunicativos da cultura mantêm-se, em determinadas localidades como é o caso do município de Santarém Novo – Pará, muito mais voltados para a oralidade do que para as trocas mediadas. Nesse sentido, temos que relativizar a ideia de uma “cultura moderna” como propõe Thompson (2009, p. 20) quando afirma, com base em Geertz, que “[...] os meios de comunicação são rodas de fiar no mundo moderno e, ao usar estes meios, os seres humanos fabricam teias de significação para si mesmos”.

Aqui não nos interessa discutir o(s) conceito(s) de modernidade, mas sim, como faz Thompson (2009, 2011), contextualizar de que maneira os meios de comunicação estão presentes na vida social, reconfigurando parte das relações sociais. Pois, acreditamos, se este autor considera os meios como “rodas de fiar” no mundo moderno,

como devemos encarar esta afirmação em alguns contextos latino-americanos, como o próprio contexto amazônico, a partir do qual falamos?

Além de o nosso ponto de partida ser a festividade, é em parte por essa condição em que os meios de comunicação se encontram no município que nos voltamos para compreender os processos comunicativos, ou seja, a natureza comunicativa, em sua dimensão “antropológica”. Nesse sentido, para Wolton (2006), a comunicação possui duas dimensões distintas: a funcional e a normativa. Para ele,

Isso explica a complexidade real de toda situação de comunicação. Esta resulta, como eu disse muitas vezes, da mistura inextricável de duas dimensões, uma *normativa*, a outra *funcional*. A dimensão normativa remete ao ideal da comunicação: informar, dialogar, compartilhar, compreender-se. A dimensão *funcional*, como seu nome indica, ilustra o fato de que, nas sociedades modernas, muitas informações são simplesmente necessárias para o funcionamento das relações humanas e sociais (WOLTON, 2006, p. 15).

No entanto, essas dimensões ao invés de excludentes, elas são complementares, dialogam entre si.

[...] de certo modo segundo o modelo de uma *dupla hélice*, tal qual a do gene, num processo dinâmico e contínuo. Essas duas dimensões, normativa e funcional, remetem, aliás, aos dois sentidos da palavra “comunicação”. O primeiro e o mais antigo (século XV), ligado a dimensão normativa, significa “compartilhar”, “comungar” na tradição judaico-cristã. O segundo, a partir do século XVI, ligado ao progresso técnico, remete à ideia de transmissão e de difusão. Todas as situações de comunicação entrelaçam essas duas dimensões. Não há, de um lado, a comunicação humana que seria “normativa” e, de outro, a das técnicas que seria “funcional” (WOLTON, 2006, p. 15-16).

O que Wolton (2006) nos propõe, com isso, é refletir sobre a comunicação não apenas por um único viés, técnico ou cultural, mas tentar entendê-la em sua complexidade, aliando a compreensão e análise da comunicação de forma conjunta em suas duas dimensões. Dessa maneira, no que diz respeito a festividade, acreditamos que os processos comunicativos que se dão em seu contexto encontram-se na dimensão normativa da comunicação por seus laços comunitários e por ser momento de compartilhamento e comunhão, sem deixar de lado, com isso, a dimensão funcional, presente na utilização de meios e tecnologias da comunicação em seu contexto, como os celulares.

2.2.1 A tradição e o moderno

Como pudemos observar no primeiro capítulo e no início deste, a Festividade de Carimbó de São Benedito está inserida em um contexto cultural em que a oralidade, a religiosidade e as relações comunitárias ainda estão bastante presentes e no qual os meios de comunicação não têm a mesma ingerência no ambiente local como é possível observar em outros contextos. Por essas características, consideramos a festividade como uma experiência da tradição, porém, sem excluir dela a experiência com o moderno. Para Thompson (2009):

No sentido mais geral, “tradição” significa *traditum* – isto é, qualquer coisa que é transmitida ou trazida do passado. A tradição pode envolver elementos de tipo normativo (por exemplo, que práticas do passado deveriam servir como guia para futuras ações), mas este não é necessariamente um aspecto de todas as tradições (THOMPSON, 2009, p. 163).

Assim, este autor defende que a tradição possui quatro diferentes aspectos, que se imbricam: **o hermenêutico, o normativo, o legitimador e o identificador**. O aspecto hermenêutico caracteriza-se por ver a tradição “como um conjunto de pressupostos de fundo, que são aceitos pelos indivíduos ao se conduzirem na vida cotidiana e transmitidos por eles de geração em geração. A tradição não é um guia normativo para a ação, mas antes um esquema interpretativo, uma estrutura mental para entender o mundo” (THOMPSON, 2009, p. 163).

Em seu aspecto normativo, a tradição “é um conjunto de pressuposições, crenças e padrões de comportamento trazidos do passado e que podem servir como princípio orientador para as ações e as crenças do presente” (THOMPSON, 2009, p. 163-164). Este aspecto pode ocorrer, ainda, de duas maneiras: *rotineiras*, “realizadas com pouca reflexão, porque sempre foram feitas do mesmo jeito”; e *tradicionalmente fundamentada*, “justificadas pela referência à tradição. Este é o sentido mais forte do aspecto normativo, precisamente porque os fundamentos da ação se tornam explícitos e elevados ao nível de justificação auto-reflexiva”. No aspecto legitimador, a tradição “pode, em certas circunstâncias, servir como fonte de apoio para o exercício do poder e da autoridade”.

Por fim, em seu aspecto identificador, a tradição está ligada às questões da identidade que, para Thompson, se divide em auto-identidade, que “é o sentido que cada um tem de si mesmo como dotado de certas características e potencialidades pessoais,

como um indivíduo situado numa certa trajetória de vida”, e identidade coletiva, que “é o sentido que cada um tem de si mesmo como membro de um grupo social ou coletividade; é um sentido de pertença, de ser parte de um grupo social que tem uma história própria e um destino coletivo” (THOMPSON, 2009, p. 165).

Assim,

Como conjuntos de pressuposições, crenças e padrões de comportamento trazidos do passado, as tradições fornecem material simbólico para a formação da identidade tanto a nível individual quanto a nível coletivo. O sentido que cada um tem de si mesmo e o sentido de pertença a um grupo são modelados – em vários graus dependendo do contexto social – pelos valores, crenças e padrões de comportamento que são transmitidos do passado. O processo de formação de identidade nunca pode começar do nada; sempre se constrói sobre um conjunto de material simbólico preexistente que constitui a fonte da identidade. Mas pode muito bem acontecer que, com o desenvolvimento dos meios de comunicação, a natureza deste conjunto de material simbólico preexistente tenha se alterado significativamente, e isso possa ter implicações no processo de formação de identidade (THOMPSON, 2009, p. 165).

A base da festividade parece sustentar-se em alguns desses aspectos da tradição como conceituados por este autor, com destaque para o hermenêutico, o normativo e o identificar. As “ritualidades” estão presentes em todos os momentos da festividade, desde o preparo da *gengibirra*, a definição das comidas que são distribuídas durante festa e o modo de dançar no salão, respeitando as relações entre homem e mulher na hora de dançar, além da questão da vestimenta.

Essa discussão de Thompson sobre a tradição, na verdade, deve-se também ao fato de que, para ele esse conceito recebeu pouca atenção, muito devido à ideia de que a sociedade moderna suplantaria a tradição, como produto do pensamento iluminista. “O iluminismo estabeleceu como premissa a rejeição da tradição, que era vista por muitos pensadores iluministas como uma fonte de mistificação, uma inimiga da razão e um obstáculo ao progresso humano”. Para Thompson,

Uma das mais poderosas heranças do pensamento social clássico é a ideia de que com o desenvolvimento das sociedades modernas, a tradição vá gradualmente perdendo importância e finalmente cesse de desempenhar algum papel significativo na vida cotidiana da maioria dos indivíduos. Tradição, se presume, é uma coisa do passado (mais de um sentido) e “sociedades modernas” contrastam de um modo geral com as “sociedades tradicionais” que as precederam (THOMPSON, 2009, p. 158).

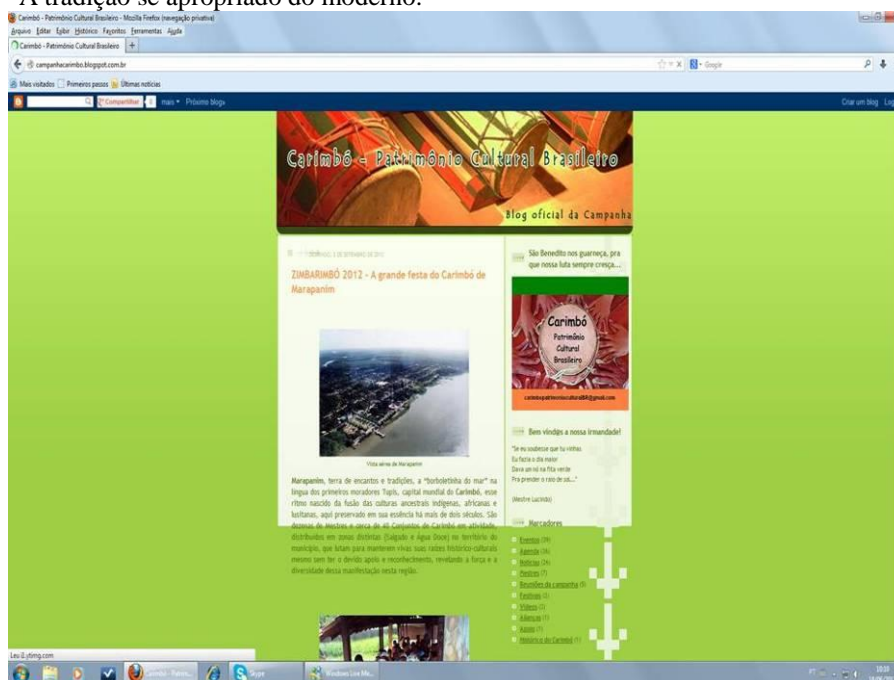
Como vimos, para este autor a forte presença dos meios de comunicação na modernidade torna-os as “rodas de fiar” da cultura da sociedade moderna. As relações transformam-se, em grande medida, de interações face a face para mediadas ou quase-

interações mediadas. Essas transformações nas relações entre as pessoas seria o motivo que levaria a se acabar a tradição com seu caráter de comunicação não mediada. No entanto, isso não significa, para ele, o fim da tradição, pelo contrário.

[...] se quisermos entender o impacto cultural dos meios de comunicação no mundo moderno, deveremos por de lado a visão de que a exposição à mídia conduzirá o indivíduo invariavelmente ao abandono das maneiras “tradicionalistas” de viver e à adoção de “modernos” estilos de vida. A exposição à mídia não implica, por si mesma, nenhuma particular posição frente à tradição. Os meios de comunicação podem ser usados não somente para desafiar e enfraquecer os valores e crenças tradicionais, mas também para expandir e consolidar tradições (THOMPSON, 2009, p. 172)

Esse “uso” dos meios de comunicação para a expansão e consolidação da tradição parece evidente na utilização que a Irmandade de Carimbó de São Benedito faz do seu *blog* sobre a Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro.

Figura 24: blog da Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. A tradição se apropriado do moderno.



A página serve não só para divulgar as ações da coordenação da Campanha, como reuniões com grupos de carimbó ou representantes governamentais, como também para articulação dos artistas e ativistas do carimbó, bem como para organização de festivais e eventos em diversos municípios do Pará ou fora do estado.

Dessa forma, apesar de considerar os meios como os fios condutores das relações sociais na sociedade moderna, Thompson (2011) defende que isso não faz com que as tradições desapareçam.

Mas estes desenvolvimentos enfraquecem a tradição? Não necessariamente. Pois as tradições transmitidas oralmente continuaram a desempenhar um papel importante na vida cotidiana de muitos indivíduos. E mais, as tradições mesmas foram transformadas à medida que seu conteúdo simbólico foi sendo assumido pelos novos meios de comunicação. A mediatização da tradição dotou-lhe de uma nova vida: a tradição se libertou das limitações da interação face a face e se revestiu de novas características. A tradição se desritualizou; perdeu sua ancoragem nos contextos práticos da vida cotidiana. Mas o desenraizamento das tradições não as privou dos meios de subsistência. Pelo contrário, preparou-lhes o caminho para que se expandissem, se renovassem, se enxertassem em novos contextos e se ancorassem em unidades espaciais muito além dos limites das interações face a face (THOMPSON, 2009, p. 160)

Para além da relação com a mídia, mas também sem negá-la, a perspectiva de tradição e moderno em Rodrigues (1994) parte da noção de experiência. Os aspectos da tradição segundo Thompson, principalmente o hermenêutico e o normativo, assemelham-se ao que Rodrigues (1994) considera como experiência da tradição. Para este autor, não podemos associar a tradição com o que é antigo, ou algo parado no tempo, e muito menos pensar o moderno como algo do presente, o novo. Assim, tradição e modernidade não são tempos históricos datados cronologicamente, são, por outro lado, formas de compreensão da experiência vivida, maneiras de entender o mundo e os acontecimentos que nele ocorrem, “são, numa palavra, diferentes modos de racionalização da experiência” (RODRIGUES, 1994, p. 50). Dessa forma, a experiência tradicional tem como característica considerar o tempo de forma cíclica, na qual as memórias ancestrais e sagradas são transmitidas de geração em geração:

A experiência tradicional do tempo é, por conseguinte, feita de repetições de uma mesma experiência originária, de uma experiência que se distingue portanto da história propriamente humana e a transcende. A mentalidade tradicional valoriza sobretudo o retorno cíclico do mesmo, quer se trate de fenômenos da natureza quer de realidades sociais (RODRIGUES, 1994, p. 54).

Interessante notar a vigência dessa concepção do tempo tradicional em relação à experiência cultural da Festividade de Carimbó de São Benedito. De acordo com os participantes da festividade, ela ocorre todos os anos, sem que alguém possa precisar com certeza quando a festa surgiu. Ainda assim, o festejo em homenagem a São Benedito permanece vivo a cada ano, se renovando, sendo repassado dos mais antigos para os mais novos, pois “é neste processo imparável que reside a constituição de uma comunidade de homens que, reconhecendo um mesmo corpo de saberes e de discursos,

se reconhecem entre si como iguais em direitos e em deveres” (RODRIGUES, 1994, p. 56).

Na festividade esta questão se reflete nas falas dos participantes quando tratam da “tradição” que é seguida, em maior ou menor grau, na organização e condução dos festejos em homenagem a São Benedito. Isso se evidencia, também, nas relações entre pais e filhos, como no caso da entrevistada 12, que tem 40 anos e é estudante universitária.

Bem, a minha filha, nós a inscrevemos, na época, porque ela sempre, desde muito pequena, corre na veia, aquele gosto pelo Carimbó. E ela sempre sonhou. Então, desde pequena sempre a colocamos para ter um desenvolvimento na nossa cultura, na nossa tradição aqui de Santarém Novo. Então, ela gosta. Ela falou para mim: “-*Me inscreva mãe, eu quero fazer uma festa.*” Para mim e para o pai dela. E foi justamente nós a colocamos. E aqui em casa já tem o meu irmão, o meu pai e a minha irmã, tem a minha sobrinha e tem ela. Então, é uma festa que a gente gosta de compartilhar. Eu não sei o porquê, mas a gente gosta. E ela cresceu nesse envolvimento e hoje está louca para dar uma festa para São Benedito: “-*Mamãe, o dia que eu sair de festeira de São Benedito, mãe, eu vou fazer de tudo nessa festa*” (ENTREVISTADA 12, dezembro de 2012)

Para Thompson (2009):

Como outras formas de tradição, crenças e práticas religiosas são quase sempre interligadas com atividades da vida diária de modo a proporcionar aos indivíduos um sentido de pertença à comunidade, um sentido de identidade como parte integrante de uma mais ampla coletividade que compartilha crenças similares e que tem, até certo ponto, uma história comum e a um destino coletivo. Este aspecto identificador da tradição não foi eliminado pelo desenvolvimento das sociedades modernas; foi, quando muito, remodelado (em parte pela mídia) e relativizado a uma crescente autonomia do indivíduo como agente reflexivo capaz de refazer a própria identidade (THOMPSON, 2009, p. 171)

Talvez o sentido dado pelos participantes à festividade encontre-se delineado na afirmação de Rodrigues:

O pensamento tradicional resulta, portanto, das relações que os homens estabelecem 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 atualizar (RODRIGUES, 1994, p. 55).

Essa compreensão da forma como a tradição experiencia o mundo, sem uma separação nítida entre o real e o mítico, o natural e social, leva Rodrigues (1994, p. 54) a conceber que “a cultura, em estreita simbiose com o mundo da natureza, forma, para a tradição, uma experiência total e una”. A “experiência total e una” de que trata

Rodrigues, nos remete à indistinção entre o sagrado e o profano, da forma como ocorre na festividade, como uma característica própria da tradição, no sentido que esta assume como experiência. Algo que a Igreja local desconsidera por conceber a festa em si, o carimbó, como algo fora de uma ritualística que seria religiosa. Observamos, em relação a isso, a distinção feita pelo padre local sobre o que seria uma festividade de santo e uma festividade de carimbó. Para o padre, não existe festividade de carimbó perante a igreja, mas sim, as festividades de santo, como indicamos no primeiro capítulo.

Um dos festeiros do ano de 2012 expressa essa questão ao falar sobre a relação da Igreja com a Irmandade. Para ele, não há essa diferença para quem faz a festa, pois tudo, no final, são formas de agradecer a São Benedito.

Olha, a festividade, ela tem esse cunho religioso, cultural, hoje. A questão da cultura e a questão do religioso, elas se confundem. Por isso mesmo que houve o que houve em Bragança e por aí onde se tem. Nós tivemos o mesmo problema da Igreja de Bragança e da Igreja daqui, nós tivemos isso. Então, nós fomos banidos da Igreja, para nós não fazermos essas manifestações, porque na frente do altar, na frente do santo, tem a folia, aquela folia é: "*Glorioso São Benedito, do seu glória e esplendor.*" A gente bate no lento, assim bem: "-*Cantamos nossos louvores...*" E tal, vai por aí. E essa folia, eles, como a gente usa o Carimbó, a viola, tal, para eles era uma afronta, porque estava... Aí, a gente sai da ladainha e vai dançar Carimbó, que isso aí eles não conseguiram absorver. Nós conseguimos voltar a ter essa interação com a Igreja, quando eles foram trocados e que vieram, começaram a vir padres da diocese, diocesanos, inclusive foi o padre que nos deu todo o apoio aqui, pediu para que a gente voltasse a fazer as ladainhas na igreja foi o padre Fábio (ENTREVISTADO 13, dezembro de 2012)

No entanto, há os participantes que discordam dessa dissociação, e afirmam que a questão religiosa está se perdendo na festividade, principalmente quando se trata da participação dos jovens. Como é o caso de uma participante da festividade, que é funcionária pública no município, tem 28 anos e desde os 16 anos dança carimbó na festividade. Para ela, não há uma relação, atualmente, entre a devoção a São Benedito e a dança do carimbó durante a festividade.

Não, acho que não tem nada a ver, para mim não tem nada a ver. Já não estão lembrando do santo ali quando estão dançando. A gente não, a nossa geração hoje em dia não. Só querem saber de se divertir. Dançar para eles é mais diversão. Antigamente poderia até ter alguma ligação assim, de dançar mesmo para, não sei, para adorar o santo ou alguma coisa, uma forma de agradecimento, alguma coisa, mas hoje em dia eu acho que isso daí já se perdeu um pouco. Não ficou essa ligação do Carimbó com o santo. Tanto é que esse ano que está tendo as novenas, mas no ano passado não estava tendo. Mas depois de tanto questionarem, os festeiros tinha que ter, tinha que ter, que esse ano eu estou vendo toda noite já novena, mas no ano passado estava se perdendo isso, aí acho que o pessoal, os festeiros reclamaram (ENTREVISTADA 14, dezembro de 2012)

Essa questão também foi percebida por uma visitante de São Paulo, que participa pela primeira vez da festividade. A visitante tem 25 anos e trabalha como bailarina e atriz. Para ela, a ladainha era um dos momentos de menor fluxo de pessoas da festividade.

E a reza, a gente está indo em todas as ladainhas. Quase nunca tem, são poucas pessoas que fazem a ladainha e a maioria dos dias elas não foram, porque estavam em Belém ou tinham perdido para a Igreja Católica porque era Natal. E isso é uma coisa que eu questionei dentro de mim, de falar: “-*Por que essa reza aqui está tão...*” Ou, tipo assim, só o festeiro vai na ladainha, você não vai na ladainha do outro festeiro. Essas relações eu ainda não entendi e principalmente a coisa da ladainha foi o ponto que eu mais questionei, que eu mais senti frágil, de ter coisas que eu não sei se eu vou entender dessa vez como se dá (ENTREVISTADA 15, dezembro de 2012)

Essas falas relacionadas à religiosidade são interessantes para observarmos duas coisas: a primeira, que nem tudo na festividade é coesão e compartilhamento, pelo contrário, já indicamos alguns dos conflitos internos que permeiam a festividade e a irmandade; a segunda, refere-se ao motivo pelo qual as pessoas participam da festividade. Como destacamos no primeiro capítulo, há os participantes que vão apenas pela diversão da festa, e em outros casos vão pelo encontro com os amigos, assim como há os que vão pela devoção ao santo, ou mesmo os que participam apenas porque gostam do carimbó.

2.2.2 Uma experiência comunicativa híbrida

A discussão que estes autores nos proporcionam sobre a tradição e a modernidade, mais do que pensá-la de maneira dualista e antagônica, nos indica a complementaridade e entrelaçamento entre essas duas experiências. Quando pensamos essa relação no âmbito da festividade, ela nos remete à uma experiência comunicativa que poderíamos chamar de híbrida, de acordo com a proposição de García-Canclini (2008). Isso porque, na festividade, tanto o que é tradição, enquanto experiência de mundo e transmissão de saberes, como o que é moderno, no sentido de presença dos meios e a transformações que isso traz no contexto da festa, se configuram de forma articulada e não conflitante.

García-Canclini foca seus esforços de compreensão, em fins dos anos 1980, para além das “estruturas e práticas discretas” que vimos no primeiro capítulo, no que ele conceitua como culturas híbridas, nos processos de hibridação, que ocorrem na

contemporaneidade entre o popular e o massivo, o urbano e o rural, o tradicional e o moderno, na medida em que: “Os processos constitutivos da modernidade são encarados como cadeias de oposições confrontadas de um modo maniqueísta: Moderno = culto = hegemônico/Tradicional = popular = subalterno” (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. 205-206).

[...] resisti a considerar a pós-modernidade como uma etapa que substituiria a época moderna. Preferi concebê-la como um modo de problematizar as articulações que a modernidade estabeleceu com as tradições que tentou excluir ou superar (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. XXX).

O autor considera que a hibridação é um processo que se dá ao longo da história desde a Antiguidade, no entanto seria na década final do século XX que as análises mais ocorreram.

[...] a hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições, mas, sim, que pode ajudar a dar conta de formas particulares de conflitos gerados na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. XVIII).

Assim, García-Canclini amplia a ideia de hibridez, por ele considerada estática e limitada à função de “descrever misturas interculturais”, para aplicar o termo “processos de hibridação”, evidenciando o seu “poder explicativo”, que teria como vantagem a possibilidade de “estudar os processos de hibridação situando-os em relações estruturais de causalidade”.

Se falamos da hibridação como um processo ao qual é possível ter acesso e que se pode abandonar, do qual podemos ser excluídos ou ao qual nos podem subordinar, entenderemos as posições dos sujeitos a respeito das relações interculturais. Assim se trabalhariam os processos de hibridação em relação à desigualdade entre as culturas, com as possibilidades de apropriar-se de várias simultaneamente em classes e grupos diferentes e, por tanto, a respeito das assimetrias do poder e o do prestígio (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 25-26).

A partir desta compreensão seria possível observar, segundo García-Canclini (2008, p. 24), como “dentro da crise da modernidade ocidental – da qual a América Latina é parte – são transformadas as relações entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica”. Assim, o autor concebe o contexto da chamada pós-modernidade, quando encarada

[...] não como uma etapa ou tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ela armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se. A relativização pós-moderna de todo fundamentalismo ou evolucionismo facilita revisar a separação entre o culto, o popular e o massivo, sobre a qual ainda simula assentar-se a modernidade, elaborar um

pensamento mais aberto para abarcar as interações e integrações entre os níveis, gêneros e formas da sensibilidade coletiva (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 28).

García-Canclini distingue os processos de hibridação da mestiçagem, noção utilizada para designar os cruzamentos entre raças, do sincretismo, mais voltado para intercâmbios entre as religiões, e da criouliização, que designa as variações de língua e cultura surgidas no contexto da escravidão, por acreditar que estas formas não conseguem mais explicar a hibridações que ocorrem na (pós-) modernidade latino-americana. “A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos” (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. XXIX).

Tais processos de hibridação se dão, principalmente, no ambiente pós-moderno, no qual nem a modernidade se consolidou nos países latino-americanos, nem as tradições deixaram de existir com sua inacabada chegada. Assim, “[...] na América Latina, onde as tradições ainda não se foram, e a modernidade não terminou de chegar, não estamos convictos de que modernizar-nos deva ser o principal objetivo, como apregoam políticos, economistas e publicidade de novas tecnologias” (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. 17).

Dessa forma, García-Canclini (2008) entende a pós-modernidade latino-americana:

[...] não como uma etapa ou tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se. A relativização pós-moderna de todo o fundamentalismo ou evolucionismo facilita a separação entre o culto, o popular e o massivo, sobre a qual ainda simula assentar-se a modernidade, elaborar um pensamento mais aberto para abarcar as interações e integrações entre os níveis, gêneros e formas de sensibilidade coletiva (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. 28).

Na Festividade de Carimbó de São Benedito, esses “vínculos” entre o tradicional e o moderno se dão em diversos momentos e aspectos, principalmente no que se refere ao uso que alguns integrantes fazem de tecnologias da comunicação. Como destacamos anteriormente, a própria Irmandade mantém uma página virtual em que são disponibilizados textos, fotos e vídeos sobre as movimentações em torno da Campanha pelo registro do carimbó.

Há ainda, como destacamos no primeiro capítulo, a presença de uma aparelhagem sonora, chamada JC, que é uma das manifestações festivas e musicais massivas características do cenário urbano belenense²⁵, com expressiva presença em boa parte do interior do estado do Pará. Na verdade, ela é usada apenas para redimensionar o som do grupo de carimbó que toca no palco, como vemos na figura 25 assumindo um papel quase secundário na festa, se comparamos seu destaque nas chamadas “festas de aparelhagem”, nas quais essas aparelhagens são o centro da festa.

Figura 25: A aparelhagem tem papel secundário no contexto da festividade



Foto: Gleidson Gomes (2012)

Outro momento no qual percebemos esses vínculos diz respeito a participação dos jovens durante a festividade, bem como a sua presença ligada às tecnologias digitais no contexto da festividade, principalmente o celular. Na verdade, o celular permeia parte das relações cotidianas da comunidade. Desde as ligações no dia a dia para saber de alguém, ou perguntar a um vizinho se tinha algo para emprestar, perguntar ao dono de uma mercearia se lá tinha um produto que se queria comprar. Ou mesmo em situações mais diretamente relacionadas à festividade como descreve a fala desse festeiro de 2012.

²⁵ “As aparelhagens são o elo fundamental entre lazer e empreendimento nas festas de brega. A definição mais simples que se pode apresentar para a aparelhagem é a que considera a sua função: um equipamento de som autônomo que faz a sonorização de diversas festas, principalmente nas várias casas de brega de Belém. Fisicamente, a aparelhagem é composta por uma unidade de controle e dois ou três conjuntos de caixas com alto-falantes, formando torres de três metros normalmente” (COSTA, 2009, p. 79).

Na verdade é assim, na época do Carimbó, todos já estão convidados. A cidade toda está convidada. Não tem aquela: “-A festa é de fulano, nós não vamos.” Que é de A ou B, de fulano ou sicrano. Não tem. Na verdade, todos estão convidados para festa, chegar, pode ir lá que você é bem recebido. Só que nós fazemos isso, vamos lá nas casas, fazemos os convites. Para as famílias levarem as crianças cedo. Leva o convite bocalmente, depois os mais próximos vão fazendo o convite. Levar nas casas e tal para incentivar melhor, tudo isso faz parte do *marketing*. **Via mensagem SMS pedindo para convidar o amigo. Todo ano convida a gente via celular.** Todo ano eles mandam: “-Hoje é nossa festa, não sei o quê.” Todo ano eu os convido via celular (ENTREVISTADO 16, dezembro de 2012)

Como percebemos nesta fala, a utilização do celular, neste caso, reconfigura um tipo de laço que antes se estabelecia entre os festeiros e os demais participantes. Por considerar que eram muitas pessoas para convidar indo de casa em casa, como a maioria dos festeiros fazia, resolveu convidar algumas famílias e amigos enviando mensagens por celular. Segundo ele, essa forma de convite via celular já ocorre há algum tempo.

Na figura 26 podemos observar o uso do celular como forma de registro de um momento da festa.

Figura 26: O celular como forma de registro dos momentos da festividade.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Além da presença constante dos celulares e seus usos, o *Facebook* também é usado como forma de registro e compartilhamento das imagens feitas pelos participantes durante a festa. Na página pessoal de uma festeira do ano de 2012, no dia de sua festa ela disponibilizou imagens de alguns momentos da festa, como a ladainha e a festa no barracão.

Figura 27: A tradição da festa compartilhada no *Facebook*.



Nesta figura 27, consta um convite feito pela festeira para distribuir às pessoas e famílias do município de Santarém Novo, chamando-os para sua festa. O convite foi impresso e distribuído de casa em casa em casa. Mas também foi postado na página pessoal da festeira no *Facebook*, com o seguinte texto: “Dia 21, sexta, vai começar o nosso zimba! Eu serei a anfitriã do dia 30. TODOS estão convidados!! Aos dançarinos, não esquecer: paletó e gravatas para os homens e saia rodada e camisa com mangas para as mulheres”. A tradição da festa integrada ao moderno das tecnologias, bem como reforçando os laços afetivos da comunidade, como na figura 28.

Figura 28: Os laços afetivos e comunitários são reforçados no *Facebook*.



O que se destaca na fotografia é, ainda, o sentido do encontro com os amigos, o estar junto, o compartilhamento do momento vivido na festividade.

2.2.3 A cultura popular e os processos comunicativos

O debate sobre a relação entre a cultura popular e a Comunicação ganha dimensão histórica nas análises de Martín-Barbero (2006). Para o autor, não se pode pensar o popular como algo puro, distante da cultura massiva. A postura teórico-metodológica de Martín-Barbero coloca o popular como o ponto de partida para o desenvolvimento das pesquisas em Comunicação na América Latina, mas principalmente considerando as imbricações dessa cultura com o massivo no contexto urbano.

Achamos-nos em processo de construção de um novo modelo de análise que coloca a *cultura* como mediação, social e teórica, da *comunicação* com o popular, que faz do espaço cultural o eixo desde o qual encontrar dimensões inéditas do conflito e vislumbrar novos objetos a pesquisar (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 110).

Perspectiva similar vem das discussões sobre os processos de hibridação como conceituados por García-Canclini (2008), para quem a pós-modernidade, na América Latina, tem muito mais a ver com as formas de diálogo entre o tradicional e o moderno, do que com superações ou etapas vencidas.

Mas, o que entendemos então por popular?

Na área da Comunicação, a perspectiva dos Estudos Culturais britânicos é apropriada pelos pesquisadores, principalmente no que diz respeito às pesquisas de recepção. Essa perspectiva teórica elege a cultura e o receptor como o foco central de análise, considerando-a enquanto âmbito de disputas e relações de poder. Num sentido mais restrito, é a cultura popular, o cotidiano, o cenário privilegiado para o desenvolvimento do debate, principalmente quando consideramos a forma como os Estudos Culturais são trabalhados no contexto latino-americano (ESCOSTEGUY, 2010).

O que ficou conhecido posteriormente como Estudos Culturais teve suas bases lançadas no final dos 1950, na Inglaterra, com as obras de autores como Richard Hoggart, Raymond Williams e E. P. Thompson, nas quais “a ‘cultura’ era o local de convergência” (HALL, 2009, p. 126). O trabalho de Hoggart “inaugura o olhar de que no âmbito popular não existe apenas submissão, mas, também, resistência” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 28), enquanto que para Williams e Thompson a “cultura era uma rede vivida de práticas e relações que constituíam a vida cotidiana, dentro da qual o papel do indivíduo estava em primeiro plano” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 28).

Esses autores não tinham como meta fundar uma área nova de estudos com seus trabalhos, no entanto, pela forma como refletiram sobre o momento social e histórico que vivenciavam, colocando a cultura popular no centro do debate, delimitaram problemáticas e formulações teóricas e metodológicas que posteriormente, com sua crescente institucionalização acadêmica, ficaram conhecidos como Estudos Culturais. Apesar de, como assinala Hall (2009), a noção de cultura para estes autores não ter o mesmo significado, a discussão sobre um possível conceito de cultura permeia de forma transversal este campo de pesquisa.

Ele [o pensamento dos Estudos Culturais] se opõe ao papel residual e de mero reflexo atribuído ao “cultural”. Em suas várias formas, ele conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana: como práxis sensual humana, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história (HALL, 2009, p. 133).

Para Escosteguy (2011, p. 14), assim, “com os Estudos Culturais o objeto científico chamado ‘cultura’ adquiriu um novo significado”.

Na América Latina, a pesquisa em Estudos Culturais “surge entrelaçada com um momento conjuntural de redemocratização da sociedade e de *observação* intensa da

ação dos movimentos sociais da época” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 50). Quando apropriados pelos pesquisadores da Comunicação no contexto latino-americano, este campo de estudos caracteriza-se por valorizar o debate em torno da chamada cultura popular:

[...] a experiência do popular vinculado ao espaço da comunicação foi a protagonista da emergência dos estudos culturais no contexto latino-americano. Por essa razão, o objeto preferencial de estudo desta perspectiva se concentra no espaço do popular, das práticas da vida cotidiana, fortemente relacionado com as relações de poder e conotação política (ESCOSTEGUY, 2010, p. 55)

Nessa perspectiva, no âmbito da Comunicação, os Estudos Culturais na América Latina desenvolvem-se com base em estudos de recepção, principalmente a partir das pesquisas de Martín-Barbero (2006). No entanto, acreditamos que este autor nos permite ampliar, tanto com seu mapa das mediações comunicativas da cultura como pela noção de natureza comunicativa da cultura, a observação dos processos comunicativos no interior da experiência cultural. Compreender os processos comunicativos nesse contexto é observar a comunicação e a cultura de forma dinâmica, viva. É perceber que comunicação e cultura talvez não estejam separadas, assim como os dois conceitos parecem demonstrar postos lado a lado, mas que talvez a experiência seja conjunta, híbrida.

Pensar a partir da cultura o que existe de comunicativo no processo, requer refletir sobre a noção de popular com a qual trabalharemos, considerando com Escosteguy (2010, p. 118) “a ideia de que o popular é mais uma problemática do que um objeto empírico delimitado que pode ser recortado da realidade social com precisão”. Assim, discutiremos alguns pontos sobre o popular, no sentido de buscar nele, mais do que uma categoria de análise, uma forma de vivência, uma experiência de mundo.

Apesar dessa autora associar as pesquisas de Martín-Barbero e Garcia-Canclini aos Estudos Culturais, para ela em uma “versão latino-americana”, o próprio Garcia-Canclini (2006, p. 13) discorda dessa associação, preferindo falar em estudos sobre cultura. “Tudo depende como definimos estudos culturais. Eu prefiro falar de estudos sobre cultura, principalmente para nos distinguirmos dos *cultural studies*, que tão pouco são os mesmos em todas as áreas anglosaxônicas”. Para ele, não há entre os autores latino-americanos um que possa se “encaixar” na agenda de pesquisas dos Estudos Culturais britânicos, pelo contrário, tanto ele como Martín-Barbero e Beatriz

Sarlo desenvolveriam perspectivas próprias que, por vezes, se assemelhariam ou equiparariam às dos autores britânicos, por exemplo.

Temos clareza, ainda, de que os pesquisadores que constroem os Estudos Culturais no Brasil e América Latina não têm como objetivo, pelo menos principal, a discussão em torno da fundamentação teórico-metodológica da Comunicação. No entanto, acreditamos que a própria virada promovida pelos estudos culturais, e os estudo sobre cultura na América Latina, e da forma como esse referencial foi e é apropriado por nossa área de estudo, trazendo a cultura popular para o centro do debate, esse movimento, por si só, representa uma nova perspectiva sobre as possibilidades de pesquisa em Comunicação, abrindo caminho para se observar os processos comunicativos a partir da análise de diversos objetos empíricos, como o faz Martín-Barbero (2004; 2006).

E ao se promover essa virada, todo um conjunto de questionamentos antes alheios à área da Comunicação pode e é levantado, possibilitando a formulação de perguntas outrora impensadas. Ou seja, a perspectiva lançada pelos Estudos Culturais faz com que a Comunicação, se não repense, pelo menos passe a pensar outros objetos possíveis de serem investigados pelo **viés** da comunicação, com isso trazendo a luz novas questões de pesquisa e, conseqüentemente, outras articulações teórico-metodológicas, nas quais a cultura popular está presente.

A ideia de popular em Bakhtin (2008) refere-se a experiência de mundo dos indivíduos na Idade Média, ou melhor, o autor trata da forma como o povo pensa, sente e se relaciona com o mundo. E este estar no mundo é perpassado pelo riso festivo do carnaval, que mais do que ser um riso de ironia, ou escárnio, encarna, no sentido mais vivo da palavra, uma compreensão do mundo que ainda o vê e experiencia de maneira completa, global, e por isso mesmo, material. O riso popular na Idade Média é de completude, de recriação do mundo, no jogo constante com ele. O sujeito ainda não separado do objeto, mas em convivência carnal com ele. A experiência popular do mundo, para Bakhtin (2008) é uma experiência viva e contínua, dinâmica, que está em constante renovação.

A cultura popular contemporânea, assim, teria herdado das festas populares da Idade Média (sendo o riso seu conteúdo de maior expressão) um elemento marcante: a comicidade. Para o autor, o posterior estabelecimento de classes sociais e a instituição do Estado, destituíram as práticas cômicas da sociedade, obrigando-as a persistirem de

maneira não-oficial e modificarem seu sentido para, enfim, “transformarem-se finalmente nas formas fundamentais de expressão da sensação popular do mundo, da cultura popular” (BAKHTIN, 2008, p. 5).

E é nesse contexto histórico que a discussão sobre a cultura popular começa a delinear-se. García-Canclini (2008, p. 208), aponta os interesses políticos e ideológicos nos primeiros estudos sobre as culturas populares na Europa. “O povo começa a existir como referente do debate moderno no fim do século XVIII e início do século XIX, pela formação na Europa de Estados nacionais que trataram de abarcar todos os estratos da população”.

Segundo Burke (2010, p. 26), “foi no final do século XVIII e início do século XIX, quando a cultura popular tradicional estava justamente começando a desaparecer que o ‘povo’ (o *folk*) se converteu num tema de interesse para os intelectuais europeus”. As primeiras movimentações de intelectuais rumo ao campo, em busca de contos e canções populares, dá-se principalmente na Alemanha. Burke aponta razões estéticas, intelectuais e políticas para esse repentino interesse pelo popular nesse período específico da história europeia.

As questões estéticas dizem respeito à “revolta” romântica contra a arte “polida” e “artificial”, e exaltação do “natural”, do “selvagem”. Já as questões intelectuais tratam-se de reações ao Iluminismo francês, entendido como forma de predomínio do país sobre outros, como a Alemanha e a Espanha. E as razões políticas referem-se à ligação quase umbilical entre a descoberta da cultura popular e sua utilização no desenvolvimento do conceito de cultura nacional, de nação:

A descoberta da cultura popular foi, em larga medida, uma série de movimentos “nativistas”, no sentido de tentativas organizadas de sociedades sob domínio estrangeiro para reviver sua cultura tradicional. As canções folclóricas podiam evocar um sentimento de solidariedade na população dispersa, privada de instituições nacionais tradicionais. (...) De maneira bastante irônica, a ideia de uma “nação” veio dos intelectuais e foi imposta ao “povo” com que eles queriam se identificar (BURKE, 2010, p. 37).

A associação entre cultura popular e a noção de nacionalidade, bem como a atuação dos intelectuais neste processo, é amplamente discutida por Ortiz (1992). Segundo ele, essa interação ocorre com a utilização do popular como sinônimo de povo, os intelectuais sendo os definidores do que seria ou não popular. Como Burke, Ortiz (1992) concentra-se no século XIX, pois, para ele, foi neste momento que a ideia de popular foi “inventada”, tendo como principais mentores os românticos e os folcloristas:

Os românticos são os responsáveis pela fabricação de um popular ingênuo, anônimo, espelho da alma nacional; os folcloristas são seus continuadores, buscando no Positivismo emergente um modelo para interpretá-lo. Contrários às transformações impostas pela modernidade, eles se insurgem contra o presente industrialista das sociedades européias e ilusoriamente tentam preservar a veracidade de uma cultura ameaçada (ORTIZ, 1992, p. 06).

Mas, de acordo com o antropólogo brasileiro, já no século XVI alguns “homens educados” europeus demonstravam interesse pela cultura popular, apesar de sua “perspectiva normativa e reformista”. Em seguida, tal interesse pelas práticas e narrativas populares dá origem ao intelectual do tipo antiquário, que tinha como característica a intenção de compilar e ordenar o material coletado em campo. É neste período, primeira metade do século XIX, que numa das revistas dedicadas ao assunto, o termo folclore é criado, “quase que acidentalmente”. Até antes do Romantismo, porém, os antiquários não tinham nenhuma predileção pelo povo, preferindo muito mais colecionar informações sobre druidas, celtas, astecas, etc.

Gestado no tumultuado final do século XVIII, em meio às Revoluções Francesa e Industrial, o Romantismo reveste-se de sensibilidade, individualismo e revolta ante as transformações correntes. Para Ortiz (1992, p. 18), além destas características, “seu impacto (...) deve ser considerado quando transforma a predisposição negativa, que havia anteriormente em relação às manifestações populares, em elemento dinâmico para a sua apreensão”. A “valorização” do popular empreendida pelos românticos, como o faz o filósofo alemão Herder, intenciona a construção da ideia de unidade nacional, a partir da cultura popular. No entanto, “não é a cultura das classes populares, enquanto modo de vida concreto, que suscita a atenção, mas a sua idealização através da noção de povo” (ORTIZ, 1992, p. 26).

Para García-Canclini (2008), os românticos acabaram por se assemelhar aos ilustrados, na sua forma de considerar o popular como algo datado e fixado no tempo.

No final das contas, os românticos se tornaram cúmplices do ilustrados. Ao decidir que a especificidade da cultura popular reside em sua fidelidade ao passado rural, tornam-se cegos às mudanças que as redefiniam nas sociedades industriais e urbanas. Ao atribuir-lhe uma autonomia imaginada, suprimem a possibilidade de explicar o popular pelas interações que têm com a nova cultura hegemônica. O povo é ‘resgatado’, mas não conhecido (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 210).

Na segunda metade do século XIX, os estudiosos da cultura popular, principalmente os ingleses, vão denominar-se “folcloristas”. Essa mudança, segundo Ortiz (1992), representa a intenção deles, a maioria autodidata, a elevar seus estudos à

categoria de ciência, buscando aliar-se ao positivismo das Ciências Sociais gestado durante este século. Com isso, o trabalho desenvolvido pelos românticos será duramente criticado, devido à sua demasiada imaginação, considerados agora “desvirtuadores da essência popular, adulterando-a com seu apetite artístico e egocêntrico” (ORTIZ, 1992, p. 31).

Para o intelectual burguês, as classes populares não possuíam nenhuma cultura, mas se caracterizam pela falta de civilização. (...) O folclorista, coloca-se no outro pólo, conferindo ao camponês idealizado, uma tradição em vias de extinção. Mas entre os dois extremos existe um vazio; em momento algum se pergunta por uma formação cultural que substitui a anterior. A idéia de cultura popular associa-se à herança passadista, cujo destino, no choque com o processo civilizatório é ser eliminada ou confinada nos museus. Esta identificação entre o popular e o pretérito, se manifesta até mesmo em estudos mais recentes (ORTIZ, 1992, p. 64-65).

Para García-Canclini (2008), já levando em consideração o contexto latino-americano:

A principal ausência nos trabalhos de folclore é não questionar sobre o que ocorre com as culturas populares quando a sociedade se massifica. O folclore, que surgiu na Europa e na América Latina como reação frente a cegueira aristocrática e como réplica à primeira industrialização da cultura, é quase sempre uma tentativa melancólica de subtrair o popular à reorganização massiva, fixá-lo nas formas artesanais de produção e comunicação, custodiá-lo como reserva imaginária de discursos políticos nacionalistas (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 213).

Nesse sentido, para o autor, porque “[...] o popular costuma ser associado ao pré-moderno e ao subsidiário” (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 205) é necessário “desfazer” as tessituras teóricas e políticas a partir das quais a concepção de popular tem sido construída ao longo da história. Assim:

Para refutar as oposições clássicas a partir das quais são definidas as culturas populares não basta prestar atenção em sua situação atual. É preciso desfazer as operações científicas e políticas que levaram o popular à cena. Três correntes são protagonistas dessa teatralização: o folclore, as indústrias culturais e o populismo político. Nos três casos, veremos o popular como algo construído, mais que como preexistente. A armadilha frequente impede aprender o popular, e problematizá-lo, consiste em considerá-lo como uma evidência *a priori* por razões éticas ou políticas: quem vai discutir a forma de ser do povo ou duvidar da sua existência? (GARCÍA-CANCLINI, 2008, p. 207).

O interesse de García-Canclini, na verdade, além de “desfazer” essas noções do popular que o consideram muito mais em sua exterioridade do que na sua experiência, é analisá-lo em suas dinâmicas com o moderno, pois “[...] É preciso perguntar-se agora em que sentido e com quais fins os setores populares aderem à modernidade, buscam-na e misturam-na a suas tradições” (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. 206).

A bibliografia sobre cultura costuma supor que existe um interesse intrínseco dos setores hegemônicos em promover a modernidade e um destino fatídico dos populares que os arraiga às tradições. Os modernizadores extraem dessa oposição a moral de que seu interesse pelos avanços, pelas promessas da história, justifica sua posição hegemônica, enquanto o atraso das classes populares as condena a subalternidade. Se a cultura popular se moderniza, como de fato ocorre, isso é para os grupos hegemônicos uma confirmação de que seu tradicionalismo não tem saída; para os defensores das causas populares torna-se outra evidência da forma como a dominação os impede de ser eles mesmos (GARCIA-CANCLINI, 2008, p. 206).

Na América Latina, García-Canclini considera que as formas de apreensão do popular se assemelham ao ocorrido na Europa. No entanto, em cada período histórico em que foi apropriado com fins específicos, o popular ganhava contornos diferenciados. Ou seja, não se pode falar de uma só forma de popular de acordo com essas apropriações, o que consistiria em um erro.

Na América Latina, o popular não é o mesmo quando é posto em cena pelos folcloristas e antropólogos para os museus (a partir dos anos 20 e 30), pelo comunicólogos para os meios massivos (desde os anos 50) e pelos sociólogos políticos para o Estado ou para os partidos e movimentos de oposição (desde os anos 70).

Em parte, a crise teórica atual da investigação do popular deriva da atribuição indiscriminada dessa noção a sujeitos sociais formados em processos diferentes (GARCIA CANCLINI, 2008, p. 207).

Para Martín-Barbero (2004, p. 120) “o ‘popular’ não é homogêneo e é necessário estudá-lo no ambíguo e conflitivo processo em que se produz e emerge hoje”. Nesse sentido, o autor distingue pelo menos duas formas de encarar o popular: como *popular-maciço*, voltado para a maneira como o popular converte-se em massivo no contexto urbano:

[...] isto é, o maciço como negação e mediação histórica do popular. Pois a *cultura maciça* é negação do popular na medida em que é uma cultura produzida para as massas, para a sua massificação e controle, isto é, uma cultura que tende a negar as diferenças verdadeiras, conflitivas, reabsorvendo e homogeneizando as identidades culturais de todo tipo. O maciço é, então, a imagem que a burguesia faz das massas, ou melhor, a imagem de si próprios que estas devem interiorizar para que cotidianamente seja legitimada que aquela exerce. Nesse sentido, a cultura massiva não é algo tão novo, não mais que a forma que adquiri, atualmente, no estágio do capitalismo monopolista, o projeto histórico que a burguesia produz para o povo desde finais do século XVIII, ao conceder a si própria um projeto de “classe universal”. Não obstante, o maciço é também, mediação histórica do popular porque não só os conteúdos e as expressões, mas também as expectativas e os sistemas de valores, o “gosto” popular, estão moldados pelo maciço (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 120-121).

Por outro lado, o popular também, e ainda, pode ser considerado em sua relação com a memória das pessoas, grupos ou comunidades que o vivenciam, sendo considerado assim:

[...] o *popular como memória* de uma outra economia, tanto política como simbólica, memória de outra matriz cultural amordaçada, negada, a qual emerge nas práticas que tem lugar nas praças de mercado rural e urbano na América Latina, nos cemitérios, **nas festas de pequenas cidades** e de bairros etc. em todas essas práticas é possível achar certas senhas de identidade mediante as quais se expressa, se faz visível, um discurso de resistência e de réplica ao discurso da burguesia (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 120).

Essa perspectiva sobre o popular de Martín-Barbero nos remete a como a Festividade de Carimbó de São Benedito se constitui enquanto esse “popular como memória” pelo menos em duas características: nas letras das músicas e na transmissão da tradição da festa entre pais e filhos.

Identificamos o popular como memória ao nos voltarmos para algumas letras de carimbó que são tocadas durante a festividade. As letras, invariavelmente, tratam de cenas do cotidiano, de relacionamentos amorosos, mas também expressam a relação do homem com a natureza e seu imaginário. O carimbó, com isso, traz para a festividade a experiência dos antepassados sendo rememorada todos os anos durante o período da festa.

Caboclo besta
Quando chega no mercado
Fica todo embasbacado
Não sabe o que vai comprar
Cajueiro tim tim
Cajueiro tá tá

Por isso não me chamo gororoba
Não comi rabo de cobra
Com farinha de afuá

Dó, re, mi, fá, sol, lá, si
Minha cabeça me dói
Quando eu soffro por ti

Minha cabeça me dói
Quando a tua está doendo
Minha cabeça me dói
Quando eu soffro por ti

Dó ré mi fá sol lá si
Antes que essa dor me mate
Eu estou por ti

Eu como cravo te amo
Tu como rosa me beija
Eu como lírio te adoro
E tanto me desejas

O canavial pegou fogo, sinhá dona
Chama Iaiá pra apagar
Eu não vou lá
Tenho medo do fogo me queimar

Sereia minha sereia
Sereia do mar
Sereia do coração
Sereia do mar
Ai dança minha sereia
Sereia do mar
Dança dentro do salão
Sereia do mar
Ai pula minha sereia
Sereia do mar

Para a entrevistada 17, as letras dos carimbós que são tocados e dançados durante a festa tratam do cotidiano do “povo”, das coisas que a comunidade vive, das dificuldades, mas também da diversão.

É a história do dia a dia, as coisas que a gente vê e às vezes até acontecem com a gente, essa da minha sogra. O cajueiro... Tem uma: “-*Ô cajueiro pequenino, quem te derrubou no chão?*” A questão da natureza. Da vida do povo na roça, do mangal. E algumas músicas que eles colocaram, que eles tocam também, que faz parte dos Pretinhos, do grupo Os Pretinhos. Mas relacionado a isso, acho que não fala a história de uma pessoa rica, fala realmente da nossa gente. Que a nossa gente vive assim, os que não são empregados, como o papai falou para ti, vivem da roça e da pesca. E o carimbó fala muito disso. Mas tem também a parte da diversão, que fala que vai para a praia: “-*Vamos comigo na praia dançar Carimbó. Ó Mariquinha, vamos comigo.*” (ENTREVISTADA 17, dezembro de 2012)

A fala desta entrevistada nos remete a função do carimbó na vida dos negros e índios em séculos passados, às suas práticas de lazer e diversão. Não podemos esquecer, como vimos no primeiro capítulo sobre o carimbó, que este, segundo Salles e Salles (1969) estava presente nos momentos de trabalho e lazer dos *afroindígenas*. Essa característica histórica do carimbó ainda está presente na festividade.

Encontramos o popular como memória, também, na medida em que representa a permanência de uma prática cultural que vem de longo tempo se alimentando na comunidade, passando de geração em geração, dos pais para os filhos, entre as famílias,

seja na forma de organizar a festa em si, com os festeiros, seja na própria manutenção da Irmandade de Carimbó de São Benedito.

Um dos integrantes da Irmandade, que é o diretor de carimbó, ao lembrar a sua relação de aproximação com a festividade, conta como seu pai foi lhe ensinando a fazer o que ele fazia, desde os 12 anos de idade, e, com isso, deixando-lhe o legado da “cultura” dele para o filho.

Aí tudo bem, então quando era dia 20, era dia 20 para dia 21 a gente ia fazer alvorada. A gente ia ter alvorada na casa do primeiro festeiro. Eu ia também, eu ajeitava um negócio de um reque-reque, fazia um reque-reque para mim de bambu e ia com ele de madrugada, na alvorada. Eu ia com ele para dar a alvorada lá. Aí tudo bem e eu fui aprendendo, fui aprendendo, aí fui crescendo, fui crescendo. Aí depois já foram se envolvendo outras pessoas, tudo bem, já fui se envolvendo com pai. Essa juventude que hoje estão ainda nos panos quentes. Aí tudo bem, aí depois, aqueles antepassados foram falecendo. Foram falecendo e a gente foi colhendo essa cultura (ENTREVISTADO 01, dezembro de 2012).

Um outro integrante da irmandade, tocador do grupo Os Quentes da Madrugada, quando questionado sobre o surgimento da Irmandade, pontua em sua fala o processo de comunicação da cultura de geração em geração, no que se refere à festividade.

Essa idade eu não sei. Porque a irmandade de São Benedito já faz muitos anos. De 200 anos pra frente, nós calculamos assim. Porque a tradição do carimbó é de geração para geração. Esse grupo, por exemplo, é só entre família, é irmão com irmão, primo com primo, tio com tio. É assim... E, dentro desse grupo, a maioria dali são todos meus sobrinhos... é uma tradição que vem de geração para geração (ENTREVISTADO 18, dezembro de 2011)

Este entrevistado, inclusive, afirma que se mantém participando da festividade e da Irmandade por ter prometido ao seu pai que ficaria no lugar dele, dando continuidade à sua “tradição”.

Hoje em dia essa juventude não tem vontade não tem esse gosto... tinha gente que ficar ali com o instrumento que era uma caixa de palito, batendo até chegar a hora dele ser o vocalista... Todo mundo sabia cantar, agora ninguém sabe... Não perdia o ritmo, era um só. A festa era no barracão, você sentia aquela força do carimbó, aquele entusiasmo... Movia o seu coração, antes de chegar no salão já ia se mexendo. Era bonito, agora já mudou um pouco. Eu saindo desse carimbó, não vai morrer, mas também não vai ficar como era, porque nem tudo me acompanha. Eu me sinto muito feliz por ter esse nome de Mestre de carimbó Dico Boi. Ainda tô aguentando isso que meu pai me deixou, Deus levou ele, mas ele está comigo todo tempo, toda noite, ao meu lado me vendo tocando. Prometi e tô cumprindo, não faltei com minha palavra (ENTREVISTADO 18, dezembro de 2011)

As falas desses integrantes abordam duas questões relevantes na festividade: a permanência da família como uma das mediadoras centrais no contexto da festa e a

relação entra a geração mais antiga e a mais nova que integra a Irmandade e a festividade.

Como vimos reafirmando em diversos momentos ao longo desta pesquisa, em Santarém Novo são os pais que vão transmitindo para seus filhos os valores que devem ser praticados no que diz respeito à festividade. Os laços familiares compõem a constituição de quem participa da festividade e da irmandade, na medida em que é desde criança que os participantes são colocados como festeiros na Irmandade, como vemos na figura 29 a abertura de um dia de festa no ano de 2012.

Figura 29: Crianças dançando em uma abertura de noite de festa: a “tradição” da festividade sendo compartilhada desde cedo.



Foto: Gleidson Gomes, 2012.

Alguns entrevistados ao tratarem desse assunto lembram da figura de um dos mestres de carimbó mais antigos que faleceu há poucos anos. Nessas falas, o Mestre Celé, como é chamado, é lembrado como uma referência quando se trata da forma como a festividade deve ser realizada. Ele era quem detinha a memória de como os antigos promoviam a festa em seu tempo. E era ele também que guardava consigo, na memória, as letras dos carimbós que são tocadas durante a festa.

Dos antigos também. Antes eles só dançavam assim e era terno e gravata do jeito que está aí, ninguém dançava diferente. Por isso que eu disse que o tio Celé ele não deixava ninguém dançar... Tem uns que tu vê de chapéu por lá, mas não vê deixar assim blusa que nem estão deixando agora, camiseta com bozerinho, não, ele não deixava não. Era camisa mesmo toda fechada mesmo. (ENTREVISTADA 06, dezembro de 2012)

Eu só sinto falta, que eu vejo, das músicas. Quando era o finado Celé, ele não repetia música, era a noite todinha música diferente. E a gente conhecia: “-*Mamãe, cadê Luquinha? Luquinha foi passear.*” Outras músicas que ele cantava, ele tinha um repertório muito grande. E o grupo não, eles vivem repetindo. Ontem, eu não sei, o Dico repetiu umas três ou quatro vezes a mesma música. O Candinho não repete, mas dá uma repetidazinha e as músicas são poucas que eles tocam. Isso eu sinto falta: “-*Puxa, eles não estão batucando as músicas, que são bastante, para o pessoal começar a aprender, os meninos novos começarem a aprender e não ficar só repetindo, como sr. Dico está fazendo.*” Muito repetido, a Sereia, a Minha Sereia, Menina Bonita. O sr. Celé não repetia (ENTREVISTADA 17, dezembro de 2012)

A questão dos jovens também tem relação com as histórias sobre o mestre Celé. Como ele era o responsável por transmitir a tradição da festa, era ele que mais proibia a entrada de jovens do salão. É recente a abertura da festividade para a participação dos adolescentes, e isso tem a ver justamente com a necessidade de dar continuidade à tradição da festividade que estava se perdendo com a morte dos mestres de carimbó mais antigos.

Mas, agora, meu irmão, vai lá no carimbó e vê quantos menores têm. É a maioria menor. A minha filha, a mãe dessa, ela foi tirada de lá. Ela estava com 15 anos, 16 anos, uma coisa assim. Ela foi dançar o carimbó, que ainda também tinha... Dançar mesmo era severo. Ela estava com 16 anos, a minha filha, a mãe dessa. O diretor foi lá, tirou ela da sala. Foi. Ela chegou aqui em casa chorando. Aí: “-*O que foi, minha filha?*”, “-*Me tiraram da sala, eu fiquei com vergonha.*”, “-*O que foi que te disseram?*”, “-*É, minha filha, tu não tem idade para dançar carimbó.*” Pá. “-*Quando tu completar a tua idade, tu vai dançar carimbó.*” Mas pensando que ainda ia permanecer essa tradição de 18 anos, de maior. Aí, quando foi em outra noite, ela foi para lá, a Graça foi para lá para a festa. Aí tinha um pessoal da casa grande ali, não sei se era um barão, não sei se foi doutor ou filha de doutor, essas coisas assim, tinha de 14 anos, 15 anos, uma menina. [...] Aí a Zefa chegou lá: “-*Foi nesse barraco já, onde construíram, fui nesse barraco aí.*” Aí eles iam com essa menina, uns 14 anos para 15 anos. E a Graça olhou, não sei para quem ela perguntou: “-*Quantos anos essa menina tem?*”, “-*Ela tem uns 14 anos para 15 anos.*” A Graça foi lá como quem diz: “-*Ei.*” Eles disseram: “-*Que é?*”, “-*Quantos anos aquela menina tem ali?*” Ele olhou. “-*Quantos anos ela tem ali?*”, “-*Ah, ela tem...*” Ele disse: “-*Olha, ela tem 14 anos, seu Celé. Por que você tirou a minha filha com 16 anos e você não tira ela, por que ela é filha de doutor, é filha do Pimentel, para lá?*” Mas botei no tio Celé, aí tiraram a menina. Aí a Graça foi, botou lá. “-*Mas como botou?*”, “-*Ela foi lá e botou no seu Celé. Só porque ela é filha de doutor ela tem direito de ficar dançando? Só porque a milha filha é filha de gente pobre?*” Ainda disse a ela que tiraram a menina, ah, deu uma polêmica do caramba. É, rapaz (ENTREVISTADO 19, dezembro de 2012).

É devido a essa característica e com base nas falas desses participantes, que afirmamos que a festividade caracteriza-se como uma experiência de tradição como concebida por Rodrigues (1994) e possui as marcas da tradição em seus aspectos hermenêutico e normativo, como conceitua Thompson (2009). Pois, na festividade, a

tradição de que falam os entrevistados refere-se a um modo de lidar com a organização e as normas que regem a festa. Os costumes vêm sendo mantidos e transmitidos entre as famílias e costuram uma parte das relações no âmbito da festividade. Como resultados dos processos comunicativos ocorridos entre os participantes da festa, a permanência dela no tempo decorre de sua característica de tradição, como algo que conduz as ações dos integrantes no sentido de manter os valores e condutas ao longo de todo o período da festa mas, principalmente, nas atividades que ocorrem todas as noites no barracão.

Como já vimos tentando demonstrar ao longo da discussão proposta, no próximo capítulo buscaremos evidenciar, teoricamente, o que entendemos por natureza comunicativa da cultura. As bases para essa compreensão, entretanto, já estão apresentadas nas reflexões que tratamos até aqui, nas características de tradição da festa, seu caráter comunitário e sua relação com alguns meios de comunicação. Veremos, assim, de que modo a festividade é permeada por algumas das mediações comunicativas da cultura bem como pelos processos de midiatização da sociedade.

CAPÍTULO III

A natureza comunicativa da cultura

Adentrar nos processos de comunicação da perspectiva dos movimentos sociais pode nos ajudar a relativizar o midiacentrismo que domina o campo e descobrir nas práticas populares de comunicação algo mais que restos de folclore: a memória atuante de sua 'economia moral'. É assim com a sobrevivência de um *sentido para a festa*, da celebração familiar à quermesse do bairro, integra sabores culturais a saberes de classe, transações com a indústria cultural e afirmações étnicas (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 148-149).

Ao longo dos dois capítulos anteriores tentamos demonstrar o que propomos como natureza comunicativa da cultura, indicando nos elementos constitutivos da festividade a possibilidade de interpretá-los enquanto processos comunicativos. Aqui nos resta, ainda, tentar responder mais diretamente a pergunta fundante desta pesquisa: como compreendemos a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito? Logo de início, esta pergunta nos coloca diante de pelo menos mais dois questionamentos: de qual Comunicação estamos falando? e o que entendemos por natureza comunicativa da cultura?

Estes questionamentos são importantes, na medida em que a área da Comunicação no Brasil está preocupada em discutir, atualmente, qual seu objeto de estudo, se os meios ou os processos comunicativos mais amplos, ou ambos ao mesmo tempo. Em uma de suas vertentes, esta discussão está pautada em torno dos conceitos de mediações culturais e midiaticização que, mais que antagônicos, talvez sejam complementares, favorecendo a compreensão dos processos comunicativos nos mais diversos contextos, ora com maior vigência de um, ora de outro.

Neste capítulo nos propomos a abordar mais diretamente esta discussão, ampliando as reflexões que realizamos no segundo capítulo e articulando a compreensão dos processos comunicativos constituídos no contexto da Festividade de Carimbó de São Benedito. Ao trazermos a festa como objeto empírico, acreditamos que ela nos oferece caminhos para compreender uma parcela das experiências comunicacionais e culturais vivenciadas na Amazônia. Enfatizamos que a escolha da festividade como recorte para se construir um objeto de estudo na área da Comunicação representa um desafio pois ela, enquanto experiência cultural, nos coloca diante dos limites e possibilidades das atuais pesquisas em Comunicação.

Para articularmos este debate, primeiro nos remetemos a algumas questões históricas (que também são teóricas) da constituição da Comunicação enquanto área de pesquisas. Em seguida, e com base no que a própria pesquisa de campo na festa nos indicou, procuramos tensionar nossas escolhas teóricas no sentido de construir a compreensão da natureza comunicativa da festa. Esperamos que, com esta discussão, possamos contribuir para as reflexões na área.

3.1 A herança (funcional) da origem interdisciplinar da Comunicação

Para Wolf (2008) a discussão quanto ao objeto de estudo da Comunicação vem permeando o campo, mesmo que “subterraneamente”, desde os anos 1950. No entanto, é na década de 1970 que o debate se impõe, com a constatação, por pesquisadores da área, da complexidade do objeto de pesquisa da Comunicação, o que revelava a “profunda crise” em que a área se encontrava. A crítica mais evidente, apontada pelo autor, diz respeito à impossibilidade de se identificar um conjunto coerente e sistematizado de conhecimentos que fundamentasse as pesquisas em Comunicação. Wolf também destaca a contraposição existente entre as chamadas teoria administrativa e a teoria crítica, como um fator relevante no debate estabelecido nos anos 1970. Para ele, entretanto

a contraposição entre as duas orientações de pesquisa e as perspectivas que elas abrem é muito mais problemática do que parece à primeira vista. Todavia, ela permanece bem consolidada e, tendo precedentes ilustres e uma longa tradição, arriscou perpetuar uma separação que até hoje não se revelou nada produtiva para esse campo de estudo (WOLF, 2008, p. XIII).

Ao buscar superar a dicotomia existente entre as chamadas pesquisas administrativas norte-americanas e a teoria crítica europeia, para quem ambas trazem em seu cerne o modelo informacional de comunicação, Wolf (2008) se propõe a verificar os pontos de integração entre uma e outra. Se são muitas ou poucas as teorias da comunicação (MARTINO, 2007), ou mesmo se elas existem de fato, o interesse de Wolf está em entender o que cada uma traz de significativo para a compreensão da realidade, a partir da Comunicação. Se a Comunicação ainda necessita de um conjunto de teorias que a fundamente como uma disciplina, Wolf (2008) procura analisar nas ditas teorias da comunicação de massa, qual a contribuição de cada uma delas.

Essa dicotomia parece marcar as pesquisas em Comunicação, por vezes delimitando os âmbitos de estudos, os objetos analisados, sem com isso permitir que a área delineie os marcos teóricos que referenciassem essas pesquisas. Em parte são os reflexos desse contexto que estimulam os debates sobre o objeto de estudo da comunicação no Brasil que estão em andamento. Nesse debate, França (2001) identifica os meios de comunicação e os processos comunicativos como sendo os dois objetos de estudo apontados pela área da Comunicação. A pesquisadora, no entanto, considera um restritivo e o outro amplo demais.

[...] ao ater-se aos meios privilegiando-se a dimensão técnica e o papel do suporte, essa escolha, por outro lado, é restritiva. Fechar o objeto da comunicação no campo das mídias é uma operação redutora, ao excluir as inúmeras práticas comunicativas que edificam e marcam a vida social – e não passam pelo terreno das mediações tecnológicas (por exemplo, o rumor, as relações de vizinhança e suas formas comunicativas, os teatros ou encenação urbanas – entre outras) (FRANÇA, 2001, p. 05).

Em contraponto a tais críticas (ou limites), mas também por fundar-se em outros pressupostos teóricos, uma outra perspectiva recorta e aponta como objeto da Teoria da Comunicação os processos comunicativos – processos de produção e circulação de informações. Trata-se aqui, igualmente (ou até mais), de um objeto de grande amplitude, que pode ser encontrado em todas as dimensões do mundo biológico, social, e mesmo do mundo físico (FRANÇA, 2001, p. 05).

A dificuldade na tentativa de definição do objeto da Comunicação, para além de sua identificação em uma ou outra dessas possibilidades, estaria no equívoco de considerar objetos empíricos como objetos de estudo, sendo que estes são construções teóricas e aqueles recortes da realidade eleitos para a reflexão.

Ouso dizer que o problema com o objeto da comunicação é que sua definição vem sempre por demais apoiada ou referenciada no empírico – e ‘objetos de conhecimento’ não equivalem às coisas do mundo, mas são antes formas de conhecê-las; são perspectivas de leitura, são construções do próprio conhecimento (FRANÇA, 2001, p. 05).

Por outro lado, para França (2001), a partir dos paradigmas que norteiam as pesquisas em Comunicação apontados por Wolf (2008), o paradigma informacional, o modelo semiótico-informacional e semiótico-textual, são poucas as possibilidades de perguntas a serem feitas. Partindo dessas perspectivas, as pesquisas assumiam dois caminhos: os resultados das mensagens transmitidas e recebidas e o papel de cada um dos elementos do processo (emissor-mensagem-canal-receptor). Além desses modelos, França acrescenta ainda o modelo dialógico, “que distingue a comunicação (em contraposição à relação informativa) a partir da bilateralidade do processo, da igualdade de condições e funções estabelecidas entre os interlocutores” (FRANÇA, 2001, p. 13).

Não são muitos mais que esses os paradigmas disponíveis, e sua fragilidade e/ou simplificação são responsáveis pela falta de especificidade dos estudos da área: partindo de um lugar com poucas perguntas, os estudos caminham um pouco à deriva, respondendo e se ancorando mais no instrumental e nas questões colocadas pelas demais áreas afins (FRANÇA, 2001, p. 14).

Para a pesquisadora, isso resulta na não especificidade das pesquisas na área, o que faz com que os estudos realizados abordem vários aspectos relacionados aos processos comunicativos, sem abordá-los de fato.

O problema da nossa área – o problema do objeto da comunicação – é que ela tem sido muito pouco atenta àquilo que lhe é peculiar. Trabalhando com muitos aportes, os estudos analisam e respondem muitos aspectos, iluminados pelas teorias escolhidas mas, com frequência, conduzidos por essas teorias, tratam de elementos presentes no processo comunicativo e deixam de responder e apreender a comunicação (FRANÇA, 2001, p. 12).

O que França (2001) critica, assim, é a falta de especificidade nas pesquisas em comunicação, quanto à construção de um objeto de estudo dentro da área. Isto é, as pesquisas desenvolvidas voltam-se para outros aspectos do objeto sem de fato encará-lo em seu viés comunicativo. Isso parece decorrer, em parte, por não termos, na área da Comunicação, um corpo teórico básico que norteie as pesquisas, como propõe Martino (2006). Para ele, parte do debate epistemológico deve voltar-se a discutir não só qual o corpo teórico que embasaria o saber comunicacional, como qual a especificidade desse saber na compreensão da realidade. O autor, assim como França (2001), apesar de não dar respostas, levanta o questionamento quanto aos meios ou a comunicação interpessoal como objeto de estudo da área. Dessa forma, ao discutir as abordagens e representações do campo comunicacional, Martino (2006) registra dois eixos que para ele são centrais nas discussões do campo, do qual destacamos este:

Meios de comunicação ou comunicação interpessoal? O processo comunicacional deve ser definido com base na *centralidade* dos meios de comunicação ou deve ser tomado com base em uma extensão maior, abarcando processos de comunicação não-mediados (a comunicação interpessoal e todas as linguagens em seu sentido amplo, por exemplo)? (MARTINO, 2006, p. 52. Grifos do autor).

Talvez seja necessário ir além dessa dicotomia e procurar compreender os processos comunicativos que se constituem tanto em um contexto como no outro, ou melhor, que se constituem ao mesmo tempo, na medida em que eles não se dão de forma separada, mas conjunta. Ou, como reafirmamos mais adiante em relação à Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, talvez em determinados contextos históricos e culturais, como no caso da Amazônia, alguns processos comunicativos tenham mais destaque que outros, sem que um elimine o outro.

O que denominamos campo ou área da Comunicação constitui-se principalmente a partir das pesquisas realizadas pela Psicologia, a Ciência Política e a Sociologia durante os anos 1930, que tinham como objetivo verificar os efeitos das campanhas eleitorais radiofônicas nos Estados Unidos. Desse período parece que herdamos pelos menos duas características que norteariam (e talvez ainda norteiem) as pesquisas em Comunicação: a ideia de que a comunicação está intrinsecamente ligada aos meios de

comunicação (de massa) e o predomínio do modelo informacional como estrutura de análise para aos processos comunicativos.

Encontramos em Martín-Barbero (2004; 2006) e França (2001) o sentido dessa discussão pois, em nossa compreensão, esses dois autores discutem de forma similar essas questões, quando tecem críticas à predominância do modelo informacional nas pesquisas em comunicação. Ambos nos indicam que o caminho da reflexão da comunicação não se limita aos meios, muito menos à análises de emissor-mensagem-receptor.

Assim, as duas visões das quais falamos anteriormente, antes de serem díspares, são complementares.

Reforçando a propriedade desse recorte do objeto [meios de comunicação], lembramos que as 'origens' da Teoria da Comunicação, os estudos evocados como pioneiros na inauguração da área, no início do século XX, foram exatamente estudos voltados para a caracterização e análise de novas práticas comunicativas que despontavam no final do século XIX e marcam o século XX: o surgimento da imprensa de massa, do rádio, da televisão (e do cinema, em menor grau) (FRANÇA, 2001, p. 03).

Nessa relação com os meios, desde o início das pesquisas na área, o modelo informacional emergiu como a forma de compreender os efeitos dos meios sobre o público. "O paradigma informacional entende a comunicação como um processo de transmissão de mensagens de um emissor para um receptor, provocando determinados efeitos" (FRANÇA, 2001, p. 13). Como assinala Martín-Barbero (2009):

Shannon pensou seu objeto. Os que nos armaram uma armadilha foram Lasswell e Lazarsfeld, que passaram a estudar com base nessa teoria os grandes fenômenos de opinião pública, por exemplo, a grande propaganda para convencer as mães norte-americanas a aceitarem que seus filhos fossem lutar a guerra contra Hitler na Europa. O primeiro estudo foi esse e depois vieram vários estudos de publicidade. E são todos objetos de análise e de trabalho baseados nessa concepção de destinador/destinatário, fonte, canal etc. Era o que cabia no esquema. Mas, para mim, o mais terrível foi se identificar comunicação com transmissão. Ora, transmissão é um conceito muito mecânico, e a comunicação, incluídas a opinião pública e a publicidade, é muito menos mecânico. Portanto, os dois propuseram uma concepção que depois chamamos de instrumental. Era puramente instrumental, o meio era um instrumento, e a elaboração dos marxistas, mais adiante, caiu na mesma armadilha que Lasswell e Lazarsfeld ao relacionar meios e manipulação da consciência. Primeiro, o que aconteceu foi isso, com toda a redução da comunicação aos meios (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 03).

Tanto a visão da comunicação atrelada unicamente aos meios (e seus efeitos) como o modelo de análise mecanicista da comunicação surgida a partir das primeiras pesquisas se prolongou ao longo do tempo. Nos anos 1970, na América Latina, esse modelo predominará, na medida em que "o paradigma informacional começa a tomar

conta do campo, adubado por um funcionalismo que sobreviveu na maioria das propostas semióticas e inclusive em certo marxismo” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 124).

Assim, Martín-Barbero considera a forma como vai se delineando o campo da comunicação na América Latina, no momento em que para produzir “ciência”, o campo “achou na teoria informacional uma moldura de conceitos precisos e de deslinde metodológicos” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 124), balizados pela “seriedade” de áreas como a Matemática e a Engenharia.

Que a teoria da informação conseguiu dar conta da organização-transmissão-armazenamento da informação, e que isso supôs a invenção de um modelo a partir do qual pensar de maneira fecunda problemas que vão da biologia e da engenharia à medicina, isto é inegável. Mas daí a pensar que o modelo informacional é capaz de dar conta dos *processos sociais* de comunicação é um abismo (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 124).

Martín-Barbero (2004), assim, empreende na América Latina uma “virada” nos estudos da comunicação, voltando seu olhar para esses “processos sociais”, as mediações culturais da comunicação. Para isso, uma de suas críticas à área da Comunicação refere-se justamente ao predomínio do modelo informacional nas pesquisas.

Para mostrar a pobreza conceitual dessa teoria, eu pedia a meus alunos para “analisar” comunicativamente um baile, com os corpos dançando, onde estava o canal, onde estava o emissor, onde estava o receptor! Ou, em uma cerimônia religiosa, a missa, para quem acredita, um rito que durante séculos foi rezado em latim e de costas, ninguém entendia nada, e, no entanto, **havia uma comunhão, havia uma experiência de comunidade** (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 156).

O modelo informacional, dessa forma, seria impossível para dar conta da complexidade dos processos comunicativos que se dão no meio cultural. Para investigar “a natureza comunicativa da cultura”, é preciso considerar um processo comunicativo em que a Comunicação não esteja presa ao esquema emissor-mensagem-receptor. De acordo com o autor, assim, analisar a Comunicação a partir da cultura, passando dos meios às mediações, é superar o modelo informacional, visto que, preso a ele,

se torna impossível tudo o que na comunicação se mantém irredutível e não equiparável à transmissão e à mediação de informações, seja porque não cabe no esquema emissor/mensagem/receptor – como um baile ou um culto religioso –, seja porque introduz uma tal assimetria entre os códigos do emissor e do receptor que implode a linearidade em que está baseado todo o modelo (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 283)

Nossa perspectiva nesta dissertação parte dessa compreensão de tentar ver a Comunicação sem as amarras do modelo informacional, ao buscarmos analisar os processos comunicativos no contexto de uma festa. Ou seja, nos propomos a analisar na festividade a Comunicação como "comunhão" e "experiência de comunidade". Ao abordar a cultura a partir da Comunicação, Martín-Barbero (2009a) abre possibilidades de investigar objetos outrora impensados para os pesquisadores da área, buscando neles o que há de comunicativo.

Parti da perspectiva de que estudar a comunicação era estudar os meios, que era o que nos chegava do norte, e eu dizia 'não'. Quando saio às ruas na Colômbia, vejo que as pessoas se comunicam e investem muito mais tempo na comunicação familiar, na comunicação no trabalho, na comunicação no bairro, na comunicação religiosa, na **comunicação festiva**, na comunicação lúdica. Foi isso que tentei colocar como objeto de estudo naquela pesquisa inicial, que foi minha primeira no campo da comunicação: comparar como as pessoas se comunicam em supermercado e numa praça de mercado popular (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 150).

O que o autor propõe, dessa forma, é considerar a cultura como uma mediação para a compreensão dos processos comunicativos, tirando dos meios de comunicação a hegemonia com a qual reinaram em outros tempos.

Achamos-nos em processo de construção de um novo modelo de análise que coloca a *cultura* como mediação, social e teórica, da *comunicação* com o popular, que faz do espaço cultural o eixo desde o qual encontrar dimensões inéditas do conflito e vislumbrar novos objetos a pesquisar (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 110).

Nessa perspectiva, Martín-Barbero aponta as culturas populares como um dos locais de entrada para as pesquisas em Comunicação, considerando a experiência cultural popular em seu aqui e agora, não como algo anacrônico perdido no tempo.

Colocar o popular como ponto de partida para a reflexão em comunicação não significa, de modo nenhum, equiparar o popular a um dado ou uma ideia, já que isso equivaleria a convertê-lo numa espécie de "categoria universal alternativa", isto é, metafísica. O que buscamos é deslocar as coordenadas, para delimitar o que pode ser pesquisado em comunicação a partir do aqui e agora na América Latina. Um aqui no qual a cultura popular, diferentemente do que se passa na Europa e nos Estados Unidos, não aponta unicamente para o maciço ou o museu, mas sim para um espaço de conflito profundo e uma dinâmica cultural da qual não se pode fugir. E um agora atravessado e sustentado pela não-contemporaneidade entre os produtos culturais que são consumidos e o "lugar", isto é, o espaço social e cultural a partir do qual esses produtos são consumidos pelas classes populares da América Latina (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 128-129).

O *aqui* de que fala o autor, no que diz respeito à festividade, está relacionado à sua persistência no tempo como forma de expressão cultural da comunidade que se organiza em torno da Irmandade de Carimbó de São Benedito, ou mesmo em sua

relação com o santo, sua religiosidade, seus conflitos com a Igreja e o poder público local. Um *aqui* no qual podemos perceber a cultura popular, ao contrário do pensamento que a coloca como algo parado no tempo, pertencente ao passado, em suas dinâmicas que a constituem sempre como algo novo, ou renovado. Dinâmica essa que é umas das características principais da cultura.

Isso fica evidente na fala de um participante da festividade, de 17 anos, quando perguntado sobre o porquê se dança o carimbó de Santarém Novo de terno e gravata. Para ele, esse fato representa a tradição que é mantida no município ao longo de dois séculos.

Eu acho uma tradição que é uma característica da dança, deixa o carimbó único, o carimbó de Santarém Novo único. Porque você vê, carimbó não tem só aqui, mas é só aqui que se dança de terno e gravata. Então, quando as pessoas falam do carimbó de Santarém Novo, elas falam que aqui se dança de terno e gravata. Aqui se tem dez noites de festa, então são características únicas do carimbó de Santarém Novo, que dá a sensação de tradição mantida, de tradição que há mais de duzentos anos vem se mantendo pela sociedade (ENTREVISTADO 09, dezembro de 2012)

A festividade, assim como a Irmandade, enquanto cultura popular, pelo menos nos períodos aos quais pudemos acompanhar, traz consigo diversos embates internos, relativos à sua formatação, revelando-se um “espaço de conflito profundo e de uma dinâmica cultural da qual não se pode fugir”. Tensões que fazem parte de sua própria dinâmica social e histórica, e também comunicativa. Um exemplo disso é o desacordo que há entre as gerações em relação há presença dos jovens nas noites de festa no salão. Para a atual diretoria da Irmandade, aproximar as crianças e os jovens é necessário, para dar continuidade à “tradição” da festividade. Por outro lado, para os integrantes mais antigos da Irmandade, o fato dos rapazes e garotas frequentarem a festividade é um desrespeito, por isso parte deles não participa mais da festa, como atesta a fala do entrevistado 19.

Nesse tempo, nesse tempo, as pessoas era animadas para dançar Carimbó, é por isso que não entrava menor para dançar. Não entrava porque os adultos tomavam conta da sala mesmo. Era, tomavam conta e lotavam mesmo, e era bonito mesmo. Negócio de adolescente, não tinha isso aí, não. Se quisesse dançar, dança ao redor do barracão. Era, dançava ao redor do barracão, para lá, mas dentro do barracão não entrava. Só era de 18 anos para cima. Era. [...]Agora, não. Agora, ainda menino de 12 anos dançando lá, que eu vi. Eu não gosto nem de apreciar mais (ENTREVISTADO 19, dezembro de 2012).

A festividade, ainda, apresenta-se como uma expressão que vem se perpetuando desde o século XIX, por meio principalmente da oralidade, das relações familiares e comunitárias, numa forma de tradição que, como propõe Rodrigues (1994), não nega o

agora do moderno. Esse *agora* que tem como uma de suas expressões mais marcantes a presença das novas tecnologias no cotidiano das pessoas.

3.2 A questão da transdisciplinaridade

Para Martino (2007) estabelecer um objeto de estudo requer dispor de teorias que o fundamente, norteie. Ao duvidar da existência de teorias da comunicação, ou melhor, ao questionar o que identificaria uma teoria como sendo *da* comunicação, e não *sobre* ela, Martino (2007) afirma haver mais uma crença na existência dessas teorias do que sua existência de fato.

A diversidade e fragmentação desse momento inicial dos estudos em Comunicação, por muito tempo foram os marcos que os definiram, isto é, foram utilizados como a identidade da área (MARTINO, 2004). Para o autor, entretanto, não basta identificar a Comunicação por sua origem interdisciplinar, é necessário agora fundamentá-la cientificamente. E esta fundamentação está ligada diretamente à qual compreensão se tem da Comunicação, ou melhor, do processo comunicativo.

Por outro lado, para França (2001,) a Comunicação é uma área essencialmente transdisciplinar e seus objetos não podem estar presos a visões epistemológicas restritivas.

Os problemas vividos pela área da comunicação são explicados – mas também por vezes camuflados – pelo debate sobre a natureza interdisciplinar [...]
Os estudos da comunicação claramente se originaram do aporte de diversas disciplinas; as práticas comunicativas suscitaram o olhar – e se transformaram em objeto de estudo das várias ciências. Sua natureza interdisciplinar, fundada no cruzamento de diferentes contribuições, é indiscutível (FRANÇA, 2001, p. 05-06).

Para Martín-Barbero (2009a, p. 154), “a comunicação é um campo de conhecimento e que jamais foi uma disciplina”. Isso não significa nem a falta de especificidade nem a dissolução dos objetos da Comunicação em outras áreas. O autor distingue as perspectivas:

É feita uma clara diferenciação entre multidisciplinaridade, na qual há uma reunião de resultados de diferentes disciplinas, e interdisciplinaridade, em que já há algum tipo de transferência de métodos; e mais ainda com a transdisciplinaridade, quando as disciplinas entram em crise na própria identidade: o que é propriamente cognoscível, pesquisável, a partir de cada uma delas? Pois uma coisa é a capacidade que tem uma disciplina de “construir” um objeto de conhecimento, e outra coisa é que esse objeto seja tomado como “propriedade exclusiva” dessa disciplina (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 155).

O que conhecemos por transdisciplinaridade, que tem estado em debate nas Ciências Sociais, ao contrário do que se pensa, não é uma invenção dessas ciências, mas sim originou-se nas “ciências duras”. “[...] a interdisciplinaridade não é negação das disciplinas, não é antidisciplina” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 154)

França (2001) também distingue essas concepções.

Alguns autores têm buscado distinguir “interdisciplinaridade” e “transdisciplinaridade”. A primeira refere-se a determinados temas ou objetos da realidade que são apreendidos e tratados por diferentes ciências. Não acontece aí um deslocamento ou uma alteração no referencial teórico das disciplinas (eles não são “afetados” pelo objeto); é o objeto que “sofre” diferentes olhares.

A transdisciplinaridade, por sua vez, compreenderia um movimento diferente: uma determinada questão ou problema suscita a contribuição de diferentes disciplinas, mas essas contribuições são deslocadas de seu campo de origem e se entrecruzam num outro lugar – em um novo lugar. São esses deslocamentos e entrecruzamentos, é esse transporte teórico que provoca uma iluminação e uma outra configuração da questão dada. É esse tratamento híbrido, distinto, que constitui o objeto (FRANÇA, 2001, p. 06).

As várias disciplinas que fundamentaram a constituição das pesquisas em Comunicação não dão conta dos processos comunicativos. Ainda que a área surja de um movimento inter-transdisciplinar, a especificidade de suas pesquisas reclama um olhar a partir da Comunicação.

Transdisciplinaridade no estudo da comunicação não significa a dissolução de *seus* objetos nos das disciplinas sociais, mas a construção das articulações – mediações e intertextualidades – que fazem sua especificidade, essa especificidade que, hoje, nem a teoria da informação nem a semiótica, embora sejam disciplinas “fundamentais”, podem já construir (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 220).

Isso não quer dizer que as características transdisciplinares da Comunicação, bem como a necessidade de se delinear qual seu objeto de estudo, sejam movimentos excludentes entre si. Pelo contrário, para França (2001) os dois movimentos, ao invés de incompatíveis, são complementares, o que representa “claramente as possibilidades do **viés comunicacional**”.

Nesse aspecto [de abertura das disciplinas], aliás, o campo da comunicação se encontra numa situação privilegiada face a outras áreas, já consolidadas, com uma tradição a preservar, e que, em razão disto, se movem com mais dificuldade, se mostram mais fechadas, mais rígidas, menos porosas. A comunicação, com sua falta de tradição, nascida de uma dinâmica interdisciplinar, terreno transdisciplinar, representa muito bem a atmosfera atual, que estimula a diluição dos feudos, das demarcações rígidas de terrenos, e chama os cruzamentos (FRANÇA, 2001, p. 11).

A dificuldade de encerrar a Comunicação em um saber disciplinar desperta a atenção para a área como constituída por “objetos móveis, nômades, de contornos difusos” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 15). Essa percepção desafia o papel do intelectual na sociedade contemporânea, pois como a ele na modernidade coube fazer as definições conceituais a partir de uma disciplina, com a Comunicação essa tarefa é ainda mais difícil, por ela não se fazer prender em um saber único e se comunicar com vários ao mesmo tempo.

Eu diria que, no caso da Comunicação, do ponto de vista epistemológico acredita-se ser impossível atribuir a uma disciplina o conjunto de saberes que o estudo dos processos de comunicação mobiliza; não é possível dizer que a psicologia é a mãe da comunicação, nem a psicologia behaviorista norte-americana, nem sequer outras teorias cibernéticas. Depois disso, passamos para a semiótica, porque é mais rica em conteúdo, vínculos. Mudamos para uma maior complexidade para colocar o qualitativo onde não havia mais que quantitativo. Nada disso tem a mínima capacidade para abarcar sequer dez das dez mil variáveis que existem hoje na comunicação (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 156).

Se, por um lado, Martino (2004; 2007) propõe que se defina o objeto de estudo da Comunicação, que se esclareça qual a especificidade desse objeto, por outro lado, França (2001) e Martín-Barbero (2009a) nos colocam a necessidade de não se prender a Comunicação em um “objeto fixo”, alheio às contribuições das outras áreas. Martino (2004; 2007), entretanto, não sugere que um saber comunicacional deva se fechar em si mesmo, o que este autor defende é que, sabendo do caráter inter-transdisciplinar da Comunicação, é preciso também saber do que se está falando, isto é, qual a especificidade das pesquisas em Comunicação em relação às outras áreas.

Entender essa complexidade da Comunicação nos ajuda a perceber o quão desafiador é analisar a Festividade de Carimbó de São Benedito, por ela nos possibilitar abrir a discussão do objeto de estudo da área não tomando como referências apenas os meios de comunicação. Nosso intuito, pelo contrário, é compreender, com Martín-Barbero (2004; 2006) e França (2001), os processos comunicativos como articuladores da cultura, por ser a partir desses processos de trocas simbólicas, de experiências que os sujeitos se constituem.

3. 3 As mediações culturais da comunicação

Na América Latina, Martín-Barbero (2004; 2006; 2009a; 2009b) amplia este debate trazendo para o centro de suas pesquisas a relação entre a Comunicação e a

cultura, demonstrando a hibridez da constituição da cultura massiva a partir do popular, entre o moderno e o tradicional, conceituando as mediações culturais da comunicação. Um de seus objetivos seria romper com a visão instrumental da comunicação, direcionando seu olhar para o cotidiano, o que ocorre na cultura, para além dos meios.

[...] pensar a comunicação desde a cultura é fazer frente ao *pensamento instrumental* que tem dominado o campo da comunicação desde seu nascimento, e que hoje se legitima apoiado no otimismo tecnológico a que se acha associada a expansão do conceito de informação (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 212).

Esse voltar-se para a cultura nas pesquisas em Comunicação não significa desconsiderar a presença e densidade dos meios de comunicação nos diversos contextos sociais, pelo contrário, é tentar compreender que esses meios só têm sentido quando são apropriados na vida das pessoas, quando integram seus cotidianos, pois é neles que a experiência cultural está “materializada”. É nesse sentido que

[...] estamos passando gradativamente de uma visão predominantemente instrumental, ainda que adornada de aspectos sociais ou culturais, para uma visão densa de comunicação, densa culturalmente, densa socialmente. Já não é tão fácil confundir a comunicação com meios (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 158-159).

Esse deslocamento teórico-metodológico do olhar sobre os objetos da Comunicação representa, em grande medida, o trajeto de pesquisa de Martín-Barbero, tornando-se uma das características de sua reflexão sobre as mediações culturais.

Daí partiu minha aventura epistemológica: tornar possível outras perguntas que nos exigiam não apenas misturar ingredientes das diversas escolas e disciplinas, mas atrevermos-nos a inventar um outro modo de pensar a comunicação, já não mais a partir da psicologia social norte-americana ou da semiótica francesa, mas a partir “da cultura, das culturas, da nossa própria vida social e cultural” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 144).

Passar dos meios às mediações, para o autor, é abandonar o midiacentrismo, ou seja, a ideia de que a comunicação só se dá a partir dos meios de comunicação.

Por isso, em vez de fazer a pesquisa partir da análise das *lógicas* de produção e recepção, para depois procurar suas relações de imbricação ou enfrentamento, propomos partir das *mediações*, isto é, dos lugares dos quais provêm as construções que delimitam e configuram a materialidade social e a expressividade cultural da televisão. À guisa de hipótese, recolhendo e dando forma a uma série de procuras convergentes, embora muitas delas não tenham como “objeto” a televisão, propõem-se três lugares de mediação: a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 294-295).

As propostas de Martín-Barbero, como ele mesmo afirma, estão ancoradas na necessidade de assumir os desafios colocados pela realidade buscando, no plano teórico,

as articulações possíveis para explicar os movimentos sociais. “[...] ora, à luz do que vejo, a comunicação está nos modos de se comunicar das pessoas nas ruas, na casa, na igreja, na praça – nada tinha a ver com a ideia de transmissão da informação como estava proposta” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 02).

Essa experiência [da transnacionalização da América Latina e o debate teórico-político aberta na comunicação], que ainda comporta não pouco de opacidade, aponta para o seguinte: *o campo dos problemas da comunicação não pode ser delimitado desde a teoria, isto é, não pode sê-lo mais que a partir das práticas sociais de comunicação*, e essas práticas na América Latina ultrapassam o que acontece nas mídias e se articulam a espaços e processos políticos, religiosos, artísticos etc. mediante os quais as classes populares exercem uma atividade de resistência e réplica. Pensar desde aí a comunicação invalida tanto a linearidade do modelo informacional como a limitação das análises políticas ao uso, para os quais o político não é mais que imediatamente o político [...] (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 127).

Esses movimentos de voltar-se ao contexto empírico invalidariam os pressupostos teórico-metodológicos da Comunicação balizados no modelo informacional, visto a forma mecânica a que ele a reduz. Para Martín-Barbero, seriam os estudos culturais – levando-se em consideração o que discutimos anteriormente em relação aos estudos sobre cultura com Garcia-Canclini (2006) –, que permitiram realizar os trânsitos teórico-metodológicos necessários para compreender os processos comunicativos na América Latina. “Os deslocamentos com os quais se procurará refazer conceitual e metodologicamente o campo da comunicação provirão tanto da *experiência* dos movimentos sociais como da *reflexão* que articulam os estudos culturais” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 217-218).

3. 4 Mediações comunicativas da cultura e Mídiação

O debate em curso na área da Comunicação no Brasil encontra nas reflexões sobre os conceitos de mediações culturais e de mídiação um terreno fértil, como demonstra o lançamento do livro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (COMPÓS), intitulado “Mediação & Mídiação” (2012). Diferente do que já foi proposto, que o conceito de mídiação superaria o de mediações culturais (GOMES, 2008), o livro da COMPÓS 2012 parece trazer desde o título o sentido que ganha o debate no momento atual: o de associação entre os dois conceitos. De fato, na obra, os autores discutem as diferenças e complementaridade

entre os dois conceitos, no sentido de entender a validade deles no estabelecimento de um olhar da Comunicação sobre a realidade.

A discussão nos interessa na medida em que, para compreendermos um recorte da realidade amazônica, acreditamos que pelas especificidades encontradas na região, particularmente no que se refere ao nosso objeto empírico, não podemos falar de um processo de mediação da sociedade na mesma intensidade, como propõe os autores que discutem esse conceito. Isso porque, em nossa compreensão, o contexto a partir do qual falam os autores que tratam de mediação – urbano e industrial, no qual os meios atravessam densamente as diversas formas de relações comunicativas dos grupos sociais –, é distinto do tempo vivido em boa parte da Amazônia, como é o caso do local de nossa pesquisa, o município de Santarém Novo, no Pará. No entanto, é inegável a presença dos meios de comunicação na vida das pessoas.

O conceito de mediação, que vem sendo discutido por diferentes grupos e autores, não possui uma homogeneidade de compreensão. De acordo com os grupos que o utilizam, ganha delineamentos teóricos e práticos específicos. Um desses grupos, que mesmo internamente diverge quanto a compreensão de mediação, é composto por pesquisadores como José Luiz Braga, Antonio Fausto Neto, Jairo Ferreira e Pedro Gomes, da linha de pesquisa Mediação e Processos Sociais, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Outra posição é a de Sodré (2011) quando conceitua o *bios midiático*.

Aqui traremos, fundamentalmente, as posi es de Braga e Sodré quando a este conceito, pelas aproxima es existentes entre os dois. Para Braga (2012), o processo de mediação da sociedade contemporânea representa um deslocamento dos meios de comunica o, que neste contexto assumem um papel de referência na sociedade.

Por diversas razões, já não se pode considerar "m dia" como um corpo estranho na sociedade. Com a media o crescente dos processos sociais, o que ocorre agora   a constata o de uma acelera o e diversifica o de modos pelos quais a sociedade interage com a sociedade. **Ainda que os processos interacionais mais longamente estabelecidos - da ordem da oralidade presencial e da escrita em suas múltiplas formas - continuem a definir padrões de comunica o, e lógicas inferenciais, que organizam a sociedade e suas tentativas, tais processos, em sua generalidade, se deslocam para modos mais complexos, envolvendo a diversidade crescente da media o - o que   mais amplo e diferenciado do que referir simplesmente ao uso dos meios** (BRAGA, 2012, p. 35)

Com isso, Braga (2012) explica, ainda, que a media o não tem a ver com uma "amplia o do predomínio da indústria cultural sobre a sociedade", muito menos

com o crescimento da presença das tecnologias de comunicação no meio social. A midiaticização estaria na ordem da interacionalidade que a sociedade estabelece tendo os meios como referência, estabelecendo processos de fluxo contínuo, nos quais já não se pode distinguir com clareza pontos de partida e de chegada, emissores e receptores. Pensando dessa maneira a circulação, Braga infere que

o produto midiático não é o ponto de partida. Pode muito bem ser visto como um ponto de chegada, como consequência de uma série de processos, de expectativas, de interesses e de ações que resultam em sua composição como um "um objeto para circular" - e que, por sua vez, realimenta o fluxo da circulação (BRAGA, 2012, p. 41)

Essa circulação em fluxo contínuo se manifestaria concretamente na sociedade em forma de circuitos, que seriam produzidos pelos grupos sociais em suas relações consigo próprios e com outros grupos. Assim, para Braga (2012, p. 44) "Com a midiaticização crescente, os campos sociais, que antes poderiam interagir com outros campos segundo processos marcados por suas próprias lógicas e por negociações mais ou menos específicas de fronteiras, são crescente atravessados por circuitos diversos".

Diante desta discussão, Braga (2012) aponta as aproximações entre a sua concepção do conceito de midiaticização e o de mediações comunicativas da cultura de Martín-Barbero, pois, para ele, longe de haver uma contraposição entre um e outro, na verdade "São os processos de midiaticização que hoje delineiam e caracterizam, crescentemente, as mediações comunicativas da sociedade" (BRAGA, 2012, p. 51).

Silva (2012, p. 116), por outro lado, propõe articular o conceito de *bios midiático* de Muniz Sodré, com as propostas de midiaticização de Braga e mediações culturais e comunicativas de Martín-Barbero, considerando essas noções como complementares. Para a autora, Braga "acolhe o conceito de midiaticização para pensar como enfrentar, epistemologicamente, a disjunção entre mídia e interação" (SILVA, 2012, p. 111). Como Braga, Silva (2012) também considera que a reconfiguração do mapa das mediações comunicativas de Martín-Barbero o aproxima do conceito de midiaticização. No entanto, para ela, o conceito de *bios midiático*, proposto por Muniz Sodré, talvez seja "a chave epistêmica para apreendermos o objeto da Comunicação e compreendermos a especificidade do fenômeno comunicacional frente aos demais campos de conhecimento".

Bios midiático, pela própria ideia de ambiente (no que contém de trocas entre vida e tecnologia) pode como noção ser operacionalizado de maneira mais circular, sem antes nem depois, sem superior ou subterrâneo, sem estancar eixos em sentidos direcionais e em pares específicos. Permite movimentar tudo

isso a partir de qualquer ponto em que nos coloquemos para investigar o processo comunicacional (SILVA, 2012, p. 120).

Para a pesquisadora, a proposta de Muniz Sodré traria em si "A mesma vontade de unicidade, e sem receio de dizer, de totalidade que podemos entrever no conceito reformulado de mediações de Martín-Barbero e no conceito revisitado de interação posto por Braga" (SILVA, 2012, p. 116-117).

Na verdade, Sodré (2011), ao refletir sobre a presença dos meios de comunicação na sociedade contemporânea, destaca o papel que a tecnologias assumem na (re)organização da vida em níveis mundiais, principalmente a partir das atividades econômicas e de mercado, por meio da globalização. Mais do que significar “poderes universais de uniformização”, para Sodré (2011, p. 11-12) “Global mesmo é a medida da velocidade de deslocamentos de capitais e informações, tornados possíveis pelas teletecnologias – globalização é, portanto, um outro nome para a ‘teledistribuição’ mundial de pessoas e coisas”.

A sociedade contemporânea, para Sodré (2011, p. 21), seria regida pela midiatização, isto é, “pela tendência à 'virtualização' ou telerrealização das relações humanas, presente na articulação do múltiplo funcionamento institucional e de determinadas pautas individuais de conduta com as tecnologias da comunicação”. Assim, a midiatização seria um processo que envolveria as ações das organizações econômicas e mercadológicas inseridas nas práticas cotidianas das pessoas, pois ela

é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a que podemos chamar de “tecnointeração” (SODRÉ, 2011, p. 21).

A partir desse entendimento, Muniz Sodré (2011, p. 25) formula que a midiatização deve “ser pensada como tecnologia de sociabilidade ou um novo *bios*, uma espécie de *quarto âmbito* existencial, onde predomina (muito pouco aristotelicamente) a esfera dos negócios, com uma qualificação cultural própria (a ‘tecnocultura’)”, com base na proposta aristotélica, que define três gêneros de existência, os *bios theoretikos* (vida contemplativa), o *politikos* (vida política) e o *apolaustikos* (vida prazerosa, do corpo).

Acreditamos que, partindo de nossa pesquisa empírica e diante do contexto amazônico, não podemos considerar o processo de midiatização da mesma forma como discutem estes autores, mas é possível vermos os reflexos desse processo no que se refere à festividade pois, nela, os meios não estão diretamente presentes e não assumem

papel de referência (BRAGA, 2012) ou a reordenam como uma ambiência pautada pelo midiático (SODRÉ, 2011) .

Para nós o conceito de mediações comunicativas da cultura²⁶ nos permite abrir possibilidades de investigação, por não significar um rompimento completo com a ideia de mediações culturais da comunicação, muito menos negar sua validade. Assim como é o contexto que indica o novo mapa a ser seguido por Martín-Barbero (2009a), o objeto empírico recortado para esta pesquisa, em seu contexto amazônico, nos direciona no sentido de analisar a cultura pelo **viés** da comunicação, das mediações comunicativas da cultura, ou melhor, de sua natureza comunicativa.

É no contexto comunicacional dos anos 1990, mediante a crescente presença dos meios de comunicação na sociedade, principalmente com emergência do computador, fazem com que Martín-Barbero (2001; 2004; 2009a) inverta seu primeiro mapa das mediações culturais da comunicação e proponha as “mediações comunicativas da cultura”: a tecnicidade, a institucionalidade, a socialidade e as ritualidades.

As mudanças no âmbito da tecnicidade e da identidade estão reclamando imperiosamente que se pense as *mediações comunicativas* da cultura, um novo mapa que dê conta da complexidade nas relações constitutivas da comunicação na cultura, pois as mídias passaram a constituir um espaço-chave de condensação e intersecção da produção e do consumo cultural, ao mesmo tempo em que catalisam hoje algumas das mais intensas redes de poder (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 229).

Neste cenário, o autor reordena seu mapa, não no sentido de uma inversão das mediações aos meios, mas sim destacando a crescente presença e o adensamento dos meios na vida em sociedade.

Recoloco assim uma questão decisiva: a presença dos meios na vida social, não em termos puramente ideológicos mas como uma capacidade de ver além dos costumes, ajudando o país mais a se movimentar. Isso me leva a dar mais um passo, junto com a aparição massiva, em meados de 1990, do computador e do que veio rapidamente com ela. Inverto meu primeiro mapa e proponho as "mediações comunicativas da cultura", que são: a "**tecnicidade**"; a "**institucionalidade**" crescente dos meios como instituições sociais e não apenas aparatos, instituições de peso econômico, político, cultural; a "**socialidade**" – **como o laço social** está se transformando para os jovens, como as relações entre pais e filhos, entre casais estão mudando. [...] E, finalmente, as novas "**ritualidades**" que acontecem em relação aos novos

²⁶ Sabemos que os mapas propostos por Martín-Barbero já conduzem suas pesquisas em outras direções e conceitos, porém, para esta pesquisa utilizaremos as noções de mediações comunicativas da cultura por nelas visualizarmos caminhos possíveis para a análise que propomos. Martín-Barbero indica um novo mapa em “**As formas mestiças da mídia**: entrevista com Jesús Martín-Barbero. Entrevista para a Revista Pesquisa Fapesp. São Paulo, 2009”. Ronsini (2010) também analisa o desenvolvimento dos mapas propostos pelo autor em “**A perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero** (ou como sujar as mãos na cozinha da pesquisa empírica de recepção). Anais do XIX Encontro da Associação Nacional dos Programa de Pós-Graduação em Comunicação (Compós). PUC-RJ, 2010”.

formatos industriais possibilitados pela tecnicidade (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 151-152).

No prefácio escrito em 1998, referente à 5ª edição espanhola do livro “Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia”, no Brasil traduzido pela pesquisadora Maria Immacolata Vassallo de Lopes, Martín-Barbero propõe o novo mapa. Aqui utilizamos as definições de Martín-Barbero feitas no livro “Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura”, no ano de 2004. Nele, o autor organiza o novo mapa da seguinte forma:

Propomos então um mapa que se movimenta sobre dois eixos: um diacrônico, ou histórico, de larga duração – tensionado entre as *Matrizes Culturais* (MC) e os *Formatos Industriais* (FI) –, e outro sincrônico, tensionado pelas *Lógicas de Produção* (LP) em sua relação com as *Competências de Recepção ou Consumo* (CR). Por sua vez, as relações entre as MC e as LP se acham mediadas por diferentes regimes de *Institucionalidade*, enquanto as relações entre as MC e as CR estão mediadas por diversas formas de *Socialidade*. Entre as LP e os FI medeiam as *Tecnicidades*, e entre as FI e as CR as *Ritualidades* (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 230).

A socialidade estaria no âmbito das relações pessoa a pessoa, no cotidiano onde cada indivíduo se relaciona com o outro, na trama do dia a dia em que as pessoas vão se constituindo em família, com os amigos, no bairro etc. A socialidade é onde ocorrem os processos comunicativos em sua dimensão micro, face a face.

A Socialidade dá nome à trama de relações cotidianas que tecem os homens ao se juntar, e nas quais se ancoram os processos primários de interpelação e constituição dos sujeitos e identidades. Isso é o que constitui o sentido da comunicação como questão de *fins* e não só de *meios*, enquanto mundo da vida que se insere, e desde onde opera, a *práxis comunicativa* (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 230-231).

Retomamos aqui a discussão sobre a natureza comunicativa da cultura e os processos comunicativos, pois, em nosso entendimento, ela encontra-se, em grande parte, nesta dimensão da socialidade. É nela que estão presentes os processos comunicativos no que diz respeito à festividade, a própria festa representando um momento de socialidade. A dimensão da socialidade na festividade está presente nos encontros possibilitados no período da festa, do reencontro da comunidade consigo própria, como é característico das festas como destaca Costa (2010). Os reencontros com os familiares, com os amigos, para festejar e celebrar a São Benedito, como se evidencia na fala do entrevistado 20, que é professor de Filosofia e tem 41 anos.

[...] como a festa é esperada um ano, tu acabas percebendo que **a comunidade vai lá**. Uns vão lá para ver a pessoa dançar, outros vão para dançar e a galera acaba se misturando. Tem a questão do... Ainda agora eu falei, como hoje a

comida é distribuída no próprio barracão, então, tu acaba... E aí as pessoas acabam fazendo uma certa diferenciação, acabam percebendo que, como vai ser sorteado fulano de tal, foi sorteado fulano de tal, tu sabes o nível financeiro, as condições, então tu vai lá fazendo parte disso tudo, **tu vai pela amizade também**. Ontem, por exemplo, na festa da Nádia, eu vi pessoas que ainda não tinham ido na festa, e aí, pela amizade, tu acabas indo lá para participar, para ver, tudo mais (ENTREVISTADO 20, dezembro de 2012).

Martín-Barbero (2004, p. 231) critica as posturas teóricas que consideram a socialidade como sendo completamente determinadas pelas estruturas socioeconômicas, pois “Abandonando a remissão circular entre indivíduo e sociedade, o que na socialidade se afirma é a multiplicidade de modos e sentidos nos quais a coletividade se faz e se recria, a polissemia da interação social”. Para ele,

As mudanças na socialidade remetem a movimentos de reencontro com o comunitário não necessariamente fundamentalistas ou nacionalistas, como o que está ocorrendo entre os jovens em torno da música e que estão mais ligados a mudanças profundas na sensibilidade e na subjetividade (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 234-235).

Essa dimensão da socialidade está presente na festividade, não apenas no sentido da própria festa, de reencontro da comunidade consigo própria, mas também na participação dos jovens. Eles são os responsáveis por várias mudanças na ritualidade da própria festa, como na conduta dentro do salão e na própria dança do carimbó. A ritualidade é o movimento que sedimenta o ritmo das interações, estabelece as regularidades, partindo das, no caso, relações comunicativas para estabelecer certa regularidade. Para Martín-Barbero, no contexto contemporâneo, a ritualidade está ligada diretamente à tecnicidade, os usos sociais que são feitos das mídias, das tecnologias, sua inserção no cotidiano da vida das pessoas, as transformações que opera neste cotidiano.

Ritualidade é o que na comunicação há de permanente reconstrução do nexos simbólico: ao mesmo tempo repetição e inovação, âncora na memória e horizonte aberto. É o que no intercâmbio há de *forma* e de *ritmo*. Ao reatar a interação aos ritmos do tempo e aos eixos do espaço, a ritualidade impõe regras ao jogo da significação, introduzindo o mínimo de *gramaticalidade* que faz possível expressar e tornar compatível o sentido (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 231-232).

A festividade em si é um processo de ritualidade, de "permanente reconstrução do nexos simbólico" da comunidade, principalmente por meio da religiosidade, e se consideramos sua permanência ao longo do tempo e suas marcas de organização e realização, seus modos de fazer e suas regras, isto é, sua “gramaticalidade”. Na festa, isso é expressado pelos participantes como sendo a tradição, o que se mantém desde os tempos em que a festividade teve início, questões como a idade permitida para dançar, a

vestimenta, as alvoradas, as ladainhas, a própria forma de dançar no salão, a distribuição de comida, a escolha dos pares.

Percebemos essa questão do nexos simbólico na fala de uma das participantes da festividade, que diz se sentir ligada à festa de forma inexplicável.

Eu brinco com eles, eu digo assim, sempre que a gente conversa: “-Por que tu gostas tanto de Santarém?”, “-Ah, vamos em Santarém que vocês vão saber o porquê.” Não dá para descrever a sensação de estar no Carimbó. Quem chega em Santarém, que vê o Carimbó, não tem mais vontade de passar dezembro longe daqui. “-Mas o que tem demais lá?”, “-Não sei te explicar, só tu indo em Santarém para tu veres.” Porque eu sei o que eu sinto. Sabe quando tu encontras assim, no meu caso, sabe quando vocês encontram uma pessoa que vocês gostam muito, que foram namorados, foi o amor da vida de vocês. Mesmo que vocês tenham passado muito tempo sem se ver, mas quando vocês também se encontram dá um frio na barriga, dá uma coisa muito forte. No meu caso é assim, a perna treme.[...] Eu não troco, eu largo tudo e qualquer coisa para vir para o Carimbó daqui. E eu não posso te explicar, porque eu não sei, não sei te dizer. Quando começa a primeira pistola, o primeiro foguete lá, já dá um frio lá no fundo da barriga. Já tenho que me arrumar, tenho que vir dançar (ENTREVISTADA 05, dezembro de 2012).

Mas a ritualidade, na contemporaneidade, também tem a ver com a tecnicidade, com os usos que são feitos com as tecnologias. Para Martín-Barbero,

[...] a tecnologia não era um simples fato material, mas que também passava a ter dimensões simbólicas, que toda aquela concepção instrumental dos meios não era suficiente, que os meios não eram mero instrumento, que a tecnologia não era apenas uma máquina, e que os processos internacionais faziam pensar em dimensões que não cabiam nas dimensões locais (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 146)

Quando dizemos “tecnologia”, o que estamos nomeando não é somente uma coisa mas um ‘âmbito’ extremamente potente, tanto de linguagens quanto de ações, tanto de dinâmicas sociais, políticas e culturais, quanto de interrogações sobre o que significa ‘o social’ hoje. Assim, quando passamos ao campo das interrogações, é que realmente explode a epistemologia, porque ainda há muita concepção instrumental – à direita e à esquerda – para falar das novas tecnologias (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 148).

Segundo este autor, as tecnologias só ganham sentido a partir dos usos sociais dado a elas, ainda assim, sem elevá-las a patamares de autônoma transformação do social por si só.

Pois o lugar da cultura na sociedade muda quando a mediação tecnológica da comunicação deixa de ser meramente instrumental para se converter em estrutural: a tecnologia remete hoje não à novidade de alguns aparelhos mas a novos modos de percepção e de linguagem, a novas sensibilidades e escritas, à mutação cultural que implica a associação do novo modo de produzir como um novo modo de comunicar que converte o conhecimento em uma força produtiva direta (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 228-229).

É em parte pelas tecnologias da comunicação, como os celulares, que as culturas têm entrado em contato com mais rapidez e se tem promovido diversos diálogos. Martín-Barbero considera a espessura das tecnologias na sociedade contemporânea, como um ecossistema comunicativo, que rearticula a comunicação e a cultura, assim

[...] passam para o primeiro plano a dimensão e a dinâmica comunicativa da cultura, de todas as culturas, e a envergadura cultural que em nossas sociedades adquire a comunicação. Ao expor cada cultura às outras, tanto do mesmo país como do mundo, os atuais processos de comunicação aceleram e intensificam o intercâmbio e a interação entre as culturas como nunca antes na história. E se é verdade que essa comunicação constitui uma séria ameaça à sobrevivência da diversidade cultural, também é verdade que a comunicação possibilita o desocultamento da subvalorização e a exclusão que revestiam a folclorização e o exotismo do diferente. Pôr em comunicação as culturas deixa então de significar colocar em marcha movimentos de propagação ou divulgação para começar a significar a ativação da experiência criativa e a competência comunicativa da cultura. a comunicação no campo da cultura deixa de ser um movimento exterior aos processos culturais em si - como quando a tecnologia era excluída do mundo do cultural e tida como algo meramente instrumental - para converter-se em um movimento entre as culturas: movimento de acesso, isto é, de abertura, a outras culturas, que implicará sempre a transformação/recriação da mesma. Porque a comunicação cultural na "era da informação" nomeia antes de tudo a experimentação, que dizer a experiência de apropriação e invenção (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 33-34)²⁷.

É evidente a presença dos meios de comunicação no contexto da festividade, como os celulares, e o uso do *facebook* e de *blogs* para compartilhar no âmbito virtual a experiência da festa e divulgar as ações da Campanha pelo registro do carimbó junto ao IPHAN. Essa presença resulta em posturas diferenciadas no que diz respeito à ritualidade da festa, quando, por exemplo, alguns participantes registram o momento de sua ida para a festividade, e divulgam em suas páginas pessoais no *facebook*. Assim, a experiência dos participantes com a festa sai do "ocultamento" que a restringia ao momento vivido da festividade no seu local de realização e põem-se em possibilidade de diálogo com outras expressões.

²⁷ Tradução livre do trecho : *pasan al primer plano la dimensión y la dinámica comunicativa de la cultura, de todas las culturas, y la envergadura cultural que en nuestras sociedades adquire la comunicación. Al exponer cada cultura a las otras, tanto del mismo país como del mundo, los actuales procesos de comunicación aceleran e intensifican el intercambio y la interacción entre las culturas como nunca antes en la historia. Y si es verdad que esa comunicación constituye una seria amenaza a la supervivencia de la diversidad cultural, también lo es que la comunicación posibilita el desocultamiento de la subvalorización y la exclusión que disfrazaban la folclorización e el exotismo de lo diferente. Poner a comunicar las culturas deja entonces de significar la posta en marcha de movimientos de propagación o divulgación para entrar a significar la activación de la experiencia creativa y la competencia comunicativa de la cultura. La comunicación en el campo de la cultura deja de ser un movimiento exterior a los procesos culturales mismos – como cuando la tecnología era excluida de el mundo de lo cultural y tenida por algo meramente instrumental – para convertirse en un movimiento entre las culturas: movimiento de acceso, esto es de apertura, a las otras culturas, que implicará siempre la transformación/recreación de la propia. Porque la comunicación cultural en la 'era de la información' nombra ante todo la experimentación, es decir la experiencia de apropiación e invención (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 33-34).*

Figura 30: Alguns participantes já não se vestem apenas para ir à festividade, mas também para compartilhar nas redes sociais.



A outra mediação comunicativa é a institucionalidade. Para Martín-Barbero (2004), a institucionalidade está ligada a duas dimensões diferentes: a do Estado, que converte a comunicação em “serviço público” e a do mercado, que transforma a “liberdade de expressão” em livre comércio. Mas também coloca-se como forma de reivindicação de reconhecimento social por parte de grupos sociais.

A *institucionalidade* é uma mediação espessa de interesses e poderes contrapostos, que tem afetado, e continua a afetar, especialmente a regulação dos discursos que, de parte dos cidadãos – majorias e minorias –, procuram defender seus direitos e se fazer reconhecer, isto é, reconstruir permanentemente o social (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 234).

A reconfiguração da *institucionalidade* não pode ser mais forte apesar dos paradoxos que apresenta: enquanto os partidos tradicionais se entrincheiram em seus feudos (não poucos dos novos também), as instituições estatais se corrompem até o impensável e as instituições parlamentares se burocratizam até a perversão, entretantes assistimos a uma multiplicação de movimentos em busca de institucionalidades outras, capazes de dar *forma* às pulsões e aos deslocamentos da *cidadania* para o âmbito do cultural, passando do plano da representação ao do *reconhecimento* instituinte (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 234-235).

No cenário descrito pelo autor no que se refere à mediação comunicativa da institucionalidade, percebemos na festividade a busca por esse “reconhecimento instituinte”, mais claramente, a partir do lançamento da Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro, pois, com ela, a Irmandade e seus integrantes reclamam um reconhecimento de sua experiência cultural, que é também comunicacional. E,

atrelado a esse movimento para se reconhecer o carimbó como patrimônio nacional, está em discussão também a questão da identidade cultural paraense.

A recolocação do mapa de investigação de Martín-Barbero, no entanto, não exclui totalmente sua proposta anterior das mediações culturais, sem “renunciar ao fundamento crítico e estrutural do conceito de mediação”²⁸ (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 32), na medida em que para o autor, as mediações estão no plano da tessitura cultural das pessoas, como formas que constituem parte da sua construção social, coletiva.

Eu já estava pensando essas questões, tinha que fazer uma mudança que não era ir das mediações aos meios, mas perceber que a comunicação se adensa diante da nova tecnicidade, era a institucionalidade da tecnicidade. Pode-se continuar falando ‘das mediações dos meios’, mas ‘mediação’ para mim sempre foi uma outra coisa que tem muito mais relação com as dimensões simbólicas da construção do coletivo (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 152-153).

Apesar das mudanças ocorridas em sua perspectiva de análise, que passaria das mediações culturais da comunicação para as mediações comunicativas da cultura, em decorrência do contexto atual em que os meios, principalmente as novas tecnologias, assumem cada vez mais destaque na sociedade, Martín-Barbero (2009a) propõe que não se descarte as mediações culturais. Pelo contrário:

A mudança foi esta: reconhecer que a comunicação estava mediando todos os lados e as formas da vida cultural e social dos povos. Portanto, o olhar não se invertia no sentido de ir das mediações aos meios, senão da cultura à comunicação. Foi aí que comecei a repensar a noção de comunicação. Então, a noção de comunicação sai do paradigma da engenharia e se liga com as ‘interfaces’, com os ‘**nós das interações**’, com a **comunicação-interação**, com a **comunicação intermediada** (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 153).

Esse é o sentido da discussão proposta neste capítulo: procurar entender a comunicação, os processos comunicativos, sem as amarras que desde o surgimento dos estudos em Comunicação atrelaram-na aos meios e ao modelo informacional. Na verdade, pela escolha de nosso próprio objeto empírico, acreditamos que seria impossível compreender a Comunicação de outra forma, senão como **comunhão, relação, interação**. Por isso, como ensina Martín-Barbero (2004), é a partir da experiência cultural local, ou seja, diante do contexto amazônico, que buscamos entender a natureza comunicativa da festividade.

²⁸ Tradução livre do trecho: “*renunciar al anclaje crítico y estructural del concepto de mediación*”²⁸ (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 32)

3.5 A natureza comunicativa da festividade

No livro “Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia”, Martín-Barbero (2006) realiza revisão histórica de conceitos como cultura popular, povo, massa, entre outros, com o intuito de “historicizar” a compreensão sociopolítica deles, procurando escapar do maniqueísmo teórico que separa radicalmente a cultura popular da massiva, buscando na história as matrizes culturais a partir das quais se constituía a densidade dos meios de comunicação e sua relação com o popular. Voltado para o contexto específico da América Latina, seu interesse encontra-se mais nas “seduções” entre uma e outra, a partir das suas relações com o meio televisivo, e encontra no conceito de mestiçagem, não só as diferentes etnias que constituem os países latino-americanos, como as intersecções ocorridas entre o popular e o massivo.

Para o autor faz-se necessário reconhecer a mestiçagem²⁹ na América Latina, não apenas como uma questão histórica, voltada para o passado quando os povos latinos são constituídos como nações, mas como “a razão de ser, tecido de temporalidades e espaços, memórias e imaginários” nos quais os latino-americanos reconhecem-se e praticam em seu cotidiano. A mestiçagem, com isso, passa a ser “sujeito e fala”, o lugar e o modo como se sente, percebe e narra:

O reconhecimento deste conhecimento é, na teoria e na prática, o surgimento de uma nova sensibilidade política, não instrumental nem finalista, aberta tanto à institucionalidade quanto à cotidianidade, à subjetivação dos atores sociais e à multiplicidade de solidariedades que operam simultaneamente em nossa sociedade (...) uma vez que mistura saberes e sentires, seduções e resistências que a própria dialética desconhece. É como mestiçagem, e não como superação (...) que estão se tornando pensáveis as formas e os sentidos que a vigência cultural das diferentes identidades vem adquirindo: o indígena no rural, o rural no urbano, o folclore no popular e o popular no massivo. (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 262)

Reconhecer “as mestiçagens que nos constituem” permite ampliar a visão sobre os estudos em Comunicação em suas imbricações com a cultura. Esta percepção pode reorientar os estudos sobre Comunicação, evitando o seu recorrente viés tecnicista, e constituir uma:

²⁹ A forma como Martín-Barbero (2006) utiliza o conceito de mestiçagem, ao invés de conflitar com o de processos de hibridação de García-Canclini (2008), na verdade possui semelhanças. Assim, para Martín-Barbero (2006 p. 28) "a mestiçagem, que não é só aquele fato racial do qual viemos, mas a trama hoje da modernidade e descontinuidades culturais, deformações sociais e estruturas do sentimento, de memórias e imaginários que misturam o indígena com o rural, o rural com o urbano, o folclore com o popular e o popular com o massivo".

Reconceitualização da cultura que nos confronta com essa outra experiência cultural que é a popular, em sua existência múltipla e ativa não apenas na memória do passado, mas também na conflitividade e na criatividade atuais. Pensar os processos de comunicação nesse sentido, a partir da cultura, significar deixar de pensá-los a partir das disciplinas e dos meios. Significa romper com a segurança proporcionada pela redução da problemática da comunicação à das tecnologias (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 287).

A mudança do local de entrada (das perguntas) na pesquisa comunicacional no contexto latino-americano pode auxiliar, de acordo com Martín-Barbero, na direção do local de saída para as repostas. Voltar-se à cotidianidade, e com isso às culturas e práticas populares, se faz necessário para a compreensão dos usos feitos por esses grupos, frente aos meios massivos. Mas, também, para além dessa “dependência”:

Abre-se assim ao debate um novo horizonte de problemas, no qual estão redefinidos os sentidos tanto da cultura quanto da política, e do qual a problemática da comunicação não participa apenas a título temático e quantitativo – os enormes interesses econômicos que movem as empresas de comunicação – mas também qualitativo: **na redefinição da cultura, é fundamental a compreensão de sua natureza comunicativa. Isto é, seu caráter de processo produtor de significações e não de mera circulação de informações, no qual o receptor, portanto, não é um simples decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem, mas também um produtor** (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 289).

Essa noção de natureza comunicativa da cultura, proposta por Martín-Barbero na década de 1980, é a nossa chave de leitura na tentativa de compreender como se constituem os processos comunicativos no contexto da Festividade de Carimbó de São Benedito. Da forma como é proposta por este autor, a ideia de natureza comunicativa da cultura permite considerar não apenas os usos e apropriações que as pessoas fazem dos conteúdos midiáticos, mas sim, perceber que a cultura é constituída por processos comunicativos, nos quais as pessoas produzem significações.

Encontramos eco dessa perspectiva de Martín-Barbero (2006) na proposição de França (2001) quando reflete sobre as especificidades dos processos comunicativos. Para a pesquisadora, “Não importa o quão abundantes, espalhadas e permeadas em outras atividades sejam determinadas práticas que chamamos ‘comunicativas’. A especificidade vem do olhar, ou do **viés**, que permite vê-las e analisá-las enquanto comunicação, isto é, na sua **natureza comunicativa**” (FRANÇA, 2001, p. 05).

No entanto, a perspectiva de natureza comunicativa dessa pesquisadora parece defender de forma mais enfática a proposta de Martín-Barbero, quando nos possibilita considerar que é por meio dos processos comunicativos que se constituem as culturas, a ideia de natureza, assim, dando a entender que a comunicação está fundamentalmente

presente na tessitura da cultura. Inferimos esta compreensão ao tomarmos como referência a definição de processo comunicativo de França (2001). Para ela, “trata-se portanto, o processo comunicativo, de algo vivo, dinâmico, instituidor – instituidor de sentidos e de relações, lugar não apenas onde os sujeitos dizem, mas também assumem papéis e se constroem socialmente; espaço de realização e renovação da cultura” (FRANÇA, 2001, p. 15).

Acreditamos que podemos vislumbrar esses processos comunicativos nas marcas culturais que as pessoas carregam consigo, que demonstram a sua trajetória enquanto ser social e cultural. No que diz respeito a festividade, por exemplo, associamos essa definição de processo comunicativo com o que os moradores denominam de tradição, que é a o conjunto de saberes e práticas transmitido entre eles, além de vários elementos que compõem a festividade.

Assim, na fala da entrevistada 17, percebemos essa noção de processo comunicativo tanto quando ela diz seguir uma tradição em relação ao carimbó, que nem ela mesma consegue explicar porque segue, bem como na forma como já vai inserindo a sua filha no ritual da festa e com ela compartilhando a sua experiência.

Eu sinceramente não tenho como descrever, porque a dança mexe com a gente. Eu não sei se porque é uma cultura tradicional e é difícil de a gente... Assim, ela acontece uma vez por ano, em um período só. A gente passa o ano todinho só aguardando a chegada do carimbó, bem dizer. E o gosto, o sabor desse carimbó no final do ano, ele... Se tu tocas uma música do carimbó no resto do ano, nos outros meses, tu não tens a mesma vontade de dançar, como tu tens quanto tu vais lá para o barracão e vê a batucada, vê o pessoal vestido. É, acho que porque a gente gosta realmente. Aqui em casa é do mais velho ao mais caçula. Eu digo isso porque a mais caçula tem um ano e ontem, na subida, quando ela ouviu o carimbó, já estava batendo palminha e se mexendo. Acho que é de pai para filho que vem, sei lá. Eles nunca impediram a gente de participar quando a gente era... Com 15 anos a gente não podia sair para a rua, mas para ir dançar carimbó era liberado. Entendeu? Eles sempre deixaram em aberto para a gente a participação no carimbó, nunca foi impedido. Acho que talvez seja isso. E a gente acaba, eu tenho uma filha que vai fazer 15 anos, eu não a impeço de dançar também. Não tem aquela proibição por ser menor de idade. Talvez seja isso que fique na vontade. Sei lá, é difícil descrever (ENTREVISTADA 17, dezembro de 2012).

A perspectiva de processo comunicativo de França (2001) nos oferece a possibilidade de compreender a cultura como uma dinâmica comunicacional, ou seja, constituída a partir desses processos. Estes, assim, seriam um dos elementos responsáveis pela tessitura da cultura, por se caracterizarem como compartilhamentos entre as pessoas, sem esquecer que estas relações no contexto moderno são permeadas

pelos meios de comunicação. No entanto, considerar essa perspectiva de processo comunicativo não exclui a dimensão do conflito e do embate que compõem a dinâmica comunicacional, cultural. Para França (2005) ao pensar os sujeitos em comunicação, em constante interação,

a abordagem comunicacional busca desvelar, nos fenômenos sociais, a presença da comunicação como momento constituidor. Seu objetivo é apreender as relações comunicativas, relações estabelecidas pelas práticas simbólicas, como um espaço de agenciamento e de escolha; um embate de forças. Este embate é a experiência comunicativa (FRANÇA, 2005, 19).

A compreensão de processo comunicativo, em França (2008, p. 79), parte da noção de interação simbólica, conceito que vem de G. H. Mead, da Escola de Chicago. Para ela, assim, quando estão em comunicação “os dois indivíduos encontram-se igualmente implicados, são igualmente convocados e ambos sofrem modificações”.

O estudo da comunicação compreende então o estudo de um ato que se realiza (dimensão prática) e da relação que aí toma forma (dimensão relacional) através de gestos significantes. Uma análise comunicacional vai recortar as intervenções concretas dos indivíduos implicados, isto é, os gestos, as atitudes assim como as significações que as animam (dimensão simbólica, presença de sentido), buscando captar o movimento reflexivo que orienta a configuração do processo (FRANÇA, 2008, p. 87).

Compreender a natureza comunicativa da cultura, nesse sentido, seria compreender os processos comunicativos tecidos em diversos contextos. E ao pensarmos esses processos a partir de França, não os encaramos apenas em uma relação interpessoal ou face a face, mas também nas relações que as pessoas estabelecem com os meios de comunicação em seu cotidiano, como destaca Martín-Barbero (2006) em relação ao papel que os meios, principalmente o rádio, a televisão e cinema, tiveram na formação das culturas nacionais latino-americanas.

Além disso, a cultura como processo de comunicação é posta claramente por Martino (2011), ao afirmar que “quando passamos a falar de cultura, temos que estar atentos para o fato de estarmos trabalhando um conceito que já implica um processo de comunicação: a cultura implica a transmissão de um patrimônio através das gerações” (MARTINO, 2011, p. 23). É esta concepção da relação entre a comunicação e a cultura que nos permite analisar a festividade como uma experiência comunicativa.

A compreensão de natureza que temos, no entanto, não está voltada para a sua relação com as ciências naturais. Na verdade, a palavra natureza, enquanto conceito

filosófico possui uma longa e conflituosa trajetória, dependendo da corrente de pensamento pela qual ela é apropriada. Essa é uma discussão que não nos cabe fazer aqui³⁰. Para nosso intento, basta sabermos que a palavra natureza tem origem no termo grego *physis*, traduzido para latim como *natura* (MORA, 2004). O significado do termo, porém, varia e se distingue de acordo com a corrente filosófica pela qual é apropriado.

Da maneira como pensamos a natureza comunicativa da cultura, encontramos o significado em Japiassú e Marcondes (2001, p. 137), em uma de suas definições: “tudo aquilo que é próprio do indivíduo, aquilo que em um ser é inato”. Assim, compreendemos que falar em natureza comunicativa da cultura é considerar que os processos comunicativos estão no cerne das relações sócio-históricas e culturais, eles são a tessitura dessas relações. Por isso acreditamos que é por meio dos processos comunicativos que se constituem as culturas. No entanto, esses processos comunicativos também são culturais, ou seja, caracterizam-se de acordo com os contextos nos quais estão inseridos.

É nesse sentido que analisamos a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito. Desde sua criação, por volta do século XIX, até os dias atuais, a festividade, bem como a própria Irmandade, permanece ao longo do tempo como uma manifestação característica do município de Santarém Novo. Essa permanência, aliada a todo o conjunto de questões relacionadas à festividade – como a própria religiosidade popular expressa em São Benedito, a confecção de elementos culinários (beiju chica, porco, gengibirra), a música e dança do carimbó, a vestimenta obrigatória para se dançar no barracão e as regras que devem ser seguidas nesse ambiente –, revela toda uma gama de processos comunicativos, constituintes dessa experiência cultural, que se dão no período da festividade.

Dois exemplos disso são a confecção do beiju chica, alimento considerado tradicional pelos integrantes da festividade e que poucas mulheres no município sabem produzir; e a cantoria da ladainha, feita sempre na tarde antes de cada festa. A entrevistada 21, aprendeu a fazer o beiju chica com sua sogra.

³⁰ Para encontrar uma trajetória detalhada do conceito filosófico de natureza, consultar: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ª Ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2012 (p. 814-816); MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**: Tomo III (K-P). 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004 (p. 2048-2053).

Eu aprendi com a minha sogra. A mamãe fazia, mas eu não aprendi com ela. Eu aprendi a fazer com a mãe do Domingos, meu marido. Às vezes, o pessoal ia encomendar para ela beiju para as festas e ela me convidava para eu ajudar e eu ia. Aí eu fui fazendo até que eu aprendi. A primeira vez que eu fui fazer sozinha esse beiju, foi eu com ele, aí nós preparamos a massa todinha. “-E agora também, como é que a gente vai botar esse beiju no forno? Vai chamar a sua mãe para dar uma dica para nós, para espalhar aqui no forno esse beiju. Se é muito, se é pouquinho.” Ele foi lá: “-Mamãe passava na casa do forno.” Quando ela está com uma massa para fazer beiju, ela está com nervoso para colocar o beiju no forno. Ela disse: “-Ah, eu estou muito ocupada, não dá para eu ir agora. Fala para peneirar a massa dentro do forno, do jeito que sair...” Ah, mas não foi. Eu digo: “-Ah, quem tem nariz, quem tem jeito vai à Roma, vamos embora fazer, do jeito que sair tem que sair.” Aí começamos a fazer o beiju. Mas primeiro se esbandalhava todo e depois que fomos acertar a queutura do forno. Ficava com o forno frio, enxugava a massa, não escaldava e aí não fez... Nós estragamos um bocado. Depois eu fui fazendo, fazendo, até que eu aprendi. Por causa do forno, tem que ser bem quente (ENTREVISTADA 21, dezembro de 2012).

Figura 31: Fazendo o beiju chica: a transmissão de saberes como processo comunicativo.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Já a ladainha, ela aprendeu com a mãe e diz que, como as moças mais novas não querem aprender a cantar, a ladainha pode acabar no dia que a senhoras morrerem.

Ih, desde criança, a minha mãe era cantora da igreja. Aí ela ia e desde criança a gente já ia com ela, aí foi se acostumando a cantar, aprendemos com ela, eu aprendi com ela a cantar a ladainha. Ela me ensinava, desde a idade de 10 anos a gente já cantava na igreja, ia no coral só de criança. Essa igreja aqui tinha um coral lá em cima, a gente ia para lá para cantar, agora que parei... Mas eu sempre gostei de cantar a ladainha na igreja. [...] Cantava na novena, era na festividade, em mês de maio é novena toda a noite e a gente ia toda a noite para a igreja rezar a ladainha. Só que não é todo o mundo que sabe rezar essa ladainha não, algumas pessoas aqui que sabem, mais as pessoas idosas: eu, a Nadir, a dona Lúlia, tem outras senhoras lá. Que essas mocinhas não sabem nadinha, a gente morrendo acabou a ladainha, não sabem cantar. Rezada no catecismo ainda reza, mas cantar em latim não, a gente canta em latim, mas ninguém sabe o significado. O que mais tem na frente, tem português e latim. A gente canta mais em latim (ENTREVISTADA 21, dezembro de 2012).

Compreendemos a natureza comunicativa da festividade, assim, retomando o sentido primeiro da comunicação, sua concepção primordial de comunhão. E esta concepção, em nosso entendimento, está diretamente ligada à conceituação de processo comunicativo como temos discutido. Dessa maneira, compreender os processos comunicativos da festa significa voltar a atenção para estes momentos de socialidade, de encontro, de compartilhamento entre as pessoas. Essa perspectiva nos leva a considerar a comunicação em seu sentido primordial.

Martino (2011a) então explica o contexto religioso no qual a palavra comunicação surgiu, destacando dois elementos principais: seu sentido de estar junto e sua relação com a comida.

No universo do cristianismo antigo, onde a vida eclesiástica era marcada pela contemplação e isolamento, considerada na época como uma condição para conhecer Deus, duas tendências interpretavam este isolamento de maneira diferente: os ‘anacoretas’ e os ‘cenobitas’. Os primeiros cultivavam a solidão mais radical e viviam de forma completamente individual; ao contrário destes últimos, que optaram por uma vida em comunidade, os conventos ou mosteiros, também conhecidos como cenóbios (do grego *koenóbion*), ‘lugar onde se vive em comum’. No mosteiro aparecerá uma prática que recebeu o nome de *communicatio*, que é o ato de ‘tomar a refeição da noite em comum’, cuja peculiaridade evidentemente não recai sobre a banalidade do ato de ‘comer’, mas de fazê-lo juntamente com outros, reunindo então aqueles que se encontravam isolados. A originalidade dessa prática fica por conta dessa ideia de ‘romper o isolamento’, e nisto reside a diferença entre a *communicatio* eclesiástica e o simples jantar da comunidade primitiva. Não se trata, pois, de relações sociais que naturalmente os homens desenvolvem, mas de uma certa prática, cuja novidade é dada pelo pano de fundo do isolamento. Daí a necessidade de se forjar uma nova palavra, para exprimir a novidade dessa nova prática (MARTINO, 2011a, p. 13).

A festividade, enquanto manifestação cultural, encarna bem essa conceituação de comunicação, pois, nela, tanto o sentido do estar junto entre as pessoas – que não necessariamente ficam isoladas umas das outras ao longo do ano, mas também não ficam tão próximas como durante os 11 dias de festa – como o fato de uma das características da festividade ser a distribuição de comida gratuita para as pessoas que participam da festa, comungando um mesmo momento, compartilhando uma experiência conjunta.

Figura 32: Alvorada: café da manhã, um motivo de encontro. Santarém Novo.



Foto: Gleidson Gomes, 2012.

Na figura 32, que mostra a mesa de um café da manhã de uma alvorada, temos o alimento como um dos aspectos da festividade, que compõe o ambiente de comunhão. Nesse momento, parte da comunidade se reúne para compartilhar com o festeiro e os demais presentes o dia de festa que se inicia. Além de ser o momento que dá início a festa do dia, o café da manhã da alvorada é também uma maneira de reforçar os laços comunitários já existentes entre os integrantes da Irmandade, na medida em que as famílias e demais participantes da festividade, são convidadas para integrarem esse momento da festa, indo até a cada do festeiro do dia, como demonstra a figura 33.

Figura 33: Alvorada: a comida como constituidora da sociabilidade, comunicação.



Foto: Gleidson Gomes, 2012.

O sentido de coletividade e comunhão que tem a alvorada é destacado por um dos integrantes da Irmandade, de 17 anos, que foi festeiro aos sete anos de idade. O jovem mora em Belém, mas a maior parte de sua família mora em Santarém Novo. Ele volta ao município no período das férias escolares e no mês de dezembro, para participar da festividade. Para ele,

[...] o carimbó em Santarém Novo é uma manifestação religiosa. Mas mais do que religioso, eu acho que é cultural, porque retrata a vida da cidade de Santarém Novo. Esses dez dias são os dez dias que demonstram uma cidade que é muito coletiva, tanto nos hábitos, como na forma das pessoas. O que simboliza muito bem isso é a alvorada, as pessoas vão tomar café na casa de outros, as pessoas servindo comida para outros. Talvez nem conhecem ou nem se deem bem. Então, é isso que é o espírito do carimbó, na minha opinião (ENTREVISTADO 09, dezembro de 2012)

O aspecto de compartilhamento que caracteriza a comunicação também é apontado por Martino (2011a) para quem, “em sua acepção mais fundamental, o termo ‘comunicação’ refere-se ao processo de compartilhar um mesmo objeto de consciência, ele exprime a relação entre consciências” (MARTINO, 2011a, p. 14-15). No entanto, assim como França (2008), Martino (2011a) também entende a Comunicação como uma relação de embate com o outro, em que tanto um quanto outro podem sair afetados.

Desse modo, pode-se dizer que o termo comunicação não se aplica nem às propriedades ou ao modo de ser das coisas, nem exprime uma ação que reúne os membros de uma comunidade. Ela não designa nem o ser, nem a ação sobre

a matéria, tampouco a práxis social, mas um tipo de relação intencional exercida sobre outrem (MARTINO, 2011a, p. 13).

É preciso esclarecer que, ao se questionar de qual comunicação estamos falando, esse autor não defende a mesma concepção de Comunicação que estamos articulando nesta pesquisa (comunicação como comunhão). Pelo contrário, no livro “Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências” – que tem sua primeira edição em 2001, sendo que utilizamos aqui a 11ª edição, de 2011 –, Martino (2011b) assume os meios de comunicação como “o fator que melhor pode caracterizar o objeto dos estudos em Comunicação” (MARTINO, 2011b, p. 36-37). Tal postura, no entanto, depois é relativizada pelo próprio autor em estudos posteriores (MARTINO, 2006).

Ao considerarmos a proposta de França (2001; 2005) e a reflexão de Martino (2011a), no entanto, devemos levar em conta a crítica que Martín-Barbero (2004; 2006) faz sobre a postura de pesquisa que situa a Comunicação como base essencial das relações sociais, por ele chamada de comunicacionismo,

[...] que é a tendência ainda bem forte a ontologizar a comunicação como o lugar onde a humanidade revelaria sua mais secreta essência. Ou, em termos sociológicos, a ideia de que a comunicação constitui o motor e o conteúdo último da interação social. Atenção, porque, em uma linguagem ou na outra, a ideia da centralidade da comunicação na sociedade – e o conseqüente esvaziamento da questão do poder e da desigualdade das relações sociais – está recebendo agora sua legitimação teórica e política do discurso da racionalidade tecnológica que inspira a chamada ‘sociedade da informação’. Esgotado o motor da luta de classes, a história acharia a renovação nos avatares da comunicação (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 222).

A preocupação de Martín-Barbero também parece estar presente em França, pois ao propor os processos comunicativos como constituidores da cultura, ao invés de promover o “esvaziamento da questão do poder e da desigualdade das relações sociais”, a pesquisadora concebe o “embate de forças” como parte fundamental nas relações comunicativas. Mais ainda, o embate mesmo seria a própria experiência comunicativa. Isso nos permite compreender que, nos processos comunicativos está presente também a dimensão do conflito e das relações de poder.

Precisamos esclarecer também que, quando trouxemos Wolton (2006) como referência para discutirmos a partir de qual perspectiva de Comunicação estamos trabalhando, levamos em consideração a crítica de Martín-Barbero ao comunicacionismo. Quando Wolton propõe que é preciso salvar a comunicação, e assim a situa no centro das relações humanas e globais, ao invés de tomar como "esgotado o

motor das lutas sociais", pelo contrário, este autor vê na comunicação a possibilidade de diálogo e solidariedade entre as culturas. No entanto, ele não exclui a possibilidade da incomunicação, principalmente quando se trata da dimensão técnica (funcional) da comunicação.

Em certo sentido, a própria constituição histórica e comunicacional da Irmandade e da festividade delineiam-se por meio de experiências do embate entre culturas distintas (nativas, negras e europeias), das quais resultam culturas híbridas (GARCÍA-CANCLINI, 2008). Em outro plano, na festividade a questão do embate expressa-se nas disputas internas entre os festeiros, para ver quem faz a melhor festa, com o maior número de pessoas. Essa característica faz parte da ritualidade da festa. Ou mesmo as discordâncias entre os festeiros e a diretoria da Irmandade e entre esta e a Igreja.

Como descrevemos no primeiro capítulo, o padre local discordava das atividades em homenagem a São Benedito, muito por conta da dança do carimbó e o consumo de álcool entremeados à festa. A fala da entrevistada 04 dá a dimensão desse conflito.

Até que esse padre deixou um pouco de coisa, mas a gente já sofreu muito com o padre Antão. Ele não era muita coisa com São Benedito. Tinha um outro pior ainda que ele. Antão quase parava porque foi com o arcebispo. Agora não, esse daí até que... O que ele ainda critica, a Igreja em si ainda critica São Benedito, porque é vendida bebida alcoólica, no caso cerveja. Mas é a única renda que tem a mais para a gente fazer alguma coisa no barracão, limpar. Porque não tem assim, a Igreja, a festividade é a única coisa que arrecada na festividade é da cerveja. Diferente da festividade de Nossa Senhora da Conceição que está ocorrendo. Eles colocam um dia lá. Por exemplo, hoje: bairro da Cidade Velha. Vai lá um monte de gente vender, todo o mundo no mutirão para vender e para arrecadar para a Igreja, para dar para a Igreja. E nós não temos isso, nós temos o festeiro que dá tudo de graça e a única coisa que é paga é aquela cerveja. Que da cerveja é tirado para pagar os músicos que tocam lá dez noites e para fazer alguma coisa, um reparo. Tem anos que não dá nada. Já tem um bar na frente, já tem um bar no lado, então a pessoa que não quer estar ali naquele meio vai para outro lugar e já tira um pouco do São Benedito, do barracão né. Por isso nós temos aquela estrutura ali todinha porque foi muito projeto de outras coisas, de outros órgãos, mas não que tenha saído só do dinheiro dos nossos associados (ENTREVISTADA 04, dezembro de 2012).

Ao lado da crítica que Martín-Barbero faz em relação ao comunicacionismo, ele aponta ainda mais duas características das pesquisas em Comunicação que incorrem, para ele, em equívocos, denominados de: midiacentrismo e marginalismo do alternativo. O midiacentrismo diz respeito a encarar os meios de comunicação como o fator central

das pesquisas em Comunicação, principalmente como meios técnicos, vazios de densidade social e cultural,

que resulta da identificação da comunicação com as mídias, já desde o culturalismo mcluhiano, segundo o qual as mídias fazem a história, ou desde seu contrário, o ideologismo althusseriano, que faz das mídias um mero aparelho do Estado. Desde McLuhan ou Althusser, compreender a comunicação é estudar *como funcionam* as tecnologias ou os ‘aparelhos’, pois eles *fazem* a comunicação, a determinam e lhe dão forma” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 222-223).

Por fim, o marginalismo alternativo que defende que a comunicação só seria autêntica quando apropriada pelos setores populares. Nesse sentido, é necessária uma

superação do *marginalismo do alternativo* e sua crença em uma ‘autêntica’ comunicação que se produziria por fora da contaminação tecnológico/mercantil das grandes mídias. A metafísica da autenticidade (ou da pureza) se toca com a suspeita que desde os de Frankfurt viu na indústria um instrumento espesso de desumanização e na tecnologia um obscuro aliado do capitalismo, e também com um populismo nostálgico da fórmula essencial e originária, horizontal e participativa de comunicação que se conservaria escondida no mundo popular (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 224).

As críticas tecidas por Martín-Barbero servem para não nos deixar cair na armadilha de encarar a Comunicação de forma simplificada, seja quando voltada para os meios de comunicação, seja ao analisar as culturas populares. Muito menos devemos encará-la como a única chave para ler a realidade. Se há algo que este autor nos ensina em suas pesquisas, é justamente fazer o exercício da complexidade, tentando considerar os mais variados lados no momento de analisar um objeto, distanciando-se, principalmente, dos dualismos racionalitas que compartimentam os saberes.

Temos de considerar, também, que a proposta de Martín-Barbero de pesquisar a Comunicação a partir da cultura recebeu diversas críticas, por ela estar mais voltada para a compreensão da cultura em suas diversas configurações nas relações sociais, de cunho antropológico e sociológico, do que tematizando a Comunicação em si. Essa é uma das críticas feitas por Marcondes Filho (2008), ao analisar a obra de Martín-Barbero, além das obras de García-Canclini e Orozco-Gomes.

Jesús Martín-Barbero é, talvez, o pensador latino mais lido na área de comunicação no Brasil. Em sua *teoria das mediações* fica claro como ele depreende o processo comunicacional da investigação de seu processamento próprio para transferir para o campo social maior – já, portanto, no espaço da sociologia – o modo de realização, os efeitos ou impactos comunicacionais. Esses estudos são necessários, importantes e originais em certa medida, mas já não são mais específicos da área da comunicação. Comunicação não passa aí

de um exemplo, se bem que significativo, das interações sociais (MARCONDES FILHO, 2008, p. 69).

Para Marcondes Filho (2008), o estudo das mediações como conceituado por Martín-Barbero, em que os processos comunicativos não são o centro da análise, representam uma lacuna nas pesquisas em comunicação, pois, para ele, a área carece de pesquisadores que encarem de frente o estudo dos processos de comunicação.

Com efeito, Martín-Barbero pratica sociologia, uma sociologia válida, importante, necessária para os estudos sociais, mas, sempre, uma sociologia. E isso tem sido um vício teórico da área que carece de estudiosos do processo de comunicação *stricto sensu*. A área tem sido ocupada por cientistas sociais que falam de todo o entorno mas pouca coisa ou nada da comunicação propriamente dita. É o caso das mediações, forma de sociologizar os estudos comunicacionais deixando sempre de lado o estudo específico do processo em si (MARCONDES FILHO, 2008, p. 71).

Acreditamos que, não como resposta direta a estas e outras críticas, mas no decorrer de sua trajetória intelectual, e sempre tomando o empírico como referência primeira para suas investigações científicas, Martín-Barbero (2009a) promove a inversão na sua proposta de mapa de pesquisa como concebida em meados dos anos 1980, como vimos anteriormente. Essa inversão, para autores como Braga (2012) e Silva (2012) aproxima a nova proposta conceitual de Martín-Barbero às discussões relativas à mediação.

3. 6 Festas híbridas: espaços de comunhão (comunicação)

O estudo das festas, de acordo com Costa (2009), inicia-se com Durkheim, no século XIX. Desde as primeiras reflexões do sociólogo, as festas são vistas como momentos de ruptura com o cotidiano das pessoas, tornando-se momentos de transgressão (DUVIGNAUD, 1983), de inversão dos papéis e valores sociais (BAKHTIN, 2008). Por outro lado, há autores para os quais as festas possuem a característica de rompimento com o dia a dia, porém também apresentam continuidades com a vida diária (GARCIA-CANCLINI, 1983), ou seja, englobam tanto elementos transgressores como de continuidade com o cotidiano (COSTA, 2009).

Para Duvignaud (1983), as festas estão relacionadas aos momentos de anomia³¹ das sociedades, momentos que operam transformações profundas na estrutura social, por isso ele as considera como transgressão da vida cotidiana. “Contudo, a meu ver, o que ressalta na festa – como também no jogo, na arte, no imaginário em seu sentido mais dilatado – é, justamente, a sua ‘finalidade zero’” (DUVIGNAUD, 1983, p. 23). Ou seja, para este autor as festas resumem-se também a elas próprias, não têm uma finalidade rentável, contrariando a lógica capitalista das sociedades modernas.

Tais formas de anomia são manifestações de ruptura e, ao mesmo tempo, de descoberta de um universo onde a inexistência de regras é mais substantivas do que a decomposição das normas. É uma diferença fundamental que nos impede de associar a festa à vida social normal porque ela é a própria coordenação da destruição. Manifestações deste teor foram observadas no correr das mudanças políticas violentas (DUVIGNAUD, 1983, p. 67-68).

Como exemplos desses processos anômicos relacionados às festas, Duvignaud aponta a Revolução de 1789, a Comuna de Paris e a Sorbonne em maio de 1968, pois, para ele, “Aquilo que se denomina a *festa*, corresponde, sem dúvida, a esta ‘subversão exaltante’” (DUVIGNAUD, 1983, p. 31).

Sanchis (1983, p. 32) considera a festa, a partir de Duvignaud, como um momento de transgressão: “Face ao sagrado de regulação, a festa instaura o sagrado de transgressão”. Assim, para este autor, as festas estão ligadas também às transformações históricas.

A transgressão já não tem ligação com um sagrado garante que continuidade; ela é descontinuidade e ruptura. Não está presa a um mito, nem ordenada em função de um eterno retorno; pelo contrário, são os resultados desta dialética, jamais acabada, entre a constituição sempre renovada das culturas e a irrupção destruidora do fenômeno festivo, que transformam as sociedades e fazem avançar a história (SANCHIS, 1983, p. 35).

Além da transgressão, as festas, em Bakhtin (2008), remetem à inversões de papéis sociais, principalmente no contexto do carnaval medieval. O escárnio das hierarquias e poderes constituídos e a inversão de papéis sociais, segundo Bakhtin (2008) revelava anseios nas classes populares de “renascimento” e “renovação” de seu mundo.

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a

³¹ “A anomia é aplicável a esses contextos onde reinam apelos voláteis e contraditórios que solapam a hegemonia das culturas e inspiram o desejo do infinito” (FONTENELLE, 1983, p. 12).

autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto (BAKHTIN, 2008, p. 08).

García-Canclini (1983) vai de encontro à visão bakhtiniana, ao investigar o artesanato e as festas populares indígenas mexicanas ante o avanço do capitalismo no país. O autor concebe que a festa, ao invés de representar uma fuga do dia a dia, na verdade “sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, as suas relações políticas e propostas de mudanças” (GARCÍA-CANCLINI, 1983, p. 54). Por esse aspecto,

a festa continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade. Ela não pode ser o lugar da subversão e da livre expressão igualitária, ou só consegue sê-lo de maneira fragmentada, porque não é apenas um movimento de unificação coletiva: as diferenças sociais e econômicas se repetem (GARCÍA-CANCLINI, 1983, p. 55).

Para o autor, então, as festas dão continuidade às contradições do cotidiano. No entanto, o autor também acredita que nesses espaços o povo realiza e representa seu ideal de mundo. Com isso, García-Canclini (1983, p. 55) compreende que “mediante o ritual da festa o povo impõe uma ordem a poderes que sente como incontroláveis, procura transcender a coerção ou a frustração de estruturas limitativas através da sua reorganização cerimonial, imagina outras práticas sociais, que às vezes chega a pôr em prática no tempo permissivo da celebração”. Assim,

A continuidade que verificamos existir entre o tempo do trabalho e o da festa, entre os elementos cotidianos e os cerimoniais, o fato de que a organização da produção (familiar e por bairro) é mantida na preparação dos festejos, desqualifica toda oposição absoluta entre a festa e a existência diária (GARCIA-CANCLINI, 1983, p. 129).

Costa (2009) afirma ser preciso ir além de uma visão dualista sobre as festas, por isso, para ele, as festas guardam tanto características de transgressão como de continuidade.

Renovação, transgressão ou ruptura são definições para a festa que buscam identificar a sua especificidade no universo das práticas culturais vividas por qualquer grupo social. De acordo com as características apresentadas [...], a festa, quer de renovação, transgressão ou ruptura, constitui: interrupção do curso ordinário da vida, faculdade celebrativa e imaginativa, capacidade de violar e transgredir o quadro da vida cotidiana. É evidente, no entanto, que nenhuma dessas características apontadas está ausente ou tende a ausentar-se das manifestações festivas, desde as mais ‘tradicionalistas e típicas’ até às mais ‘modernas e sofisticadas’, no contexto das sociedades contemporâneas (COSTA, 2009, p. 72).

Acreditamos que esta seja a melhor forma de encarar a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, pois, a partir da observação, podemos inferir que se a festa representa o rompimento com o cotidiano de um lado, com a parada no tempo do trabalho, a organização das famílias participantes voltadas para a festa a relações pautadas por este evento; por outro lado, a festa também é o momento em que as relações familiares, de vizinhança e de amizade estão presentes e são reforçadas. São os mesmos grupos de amigos ou vizinhos que se encontram e ficam juntos durante a festa a noite no barracão, como atesta uma integrante da irmandade, quando questionada sobre quem participa das noites de festa no barracão.

É, famílias. As famílias tradicionais daqui. Por exemplo, quando a gente faz uma festa, por exemplo, daqui de casa todo ano... Porque assim, ano passado foi eu, esse ano foi a Lita, a minha sobrinha, aí a gente faz os convites. Todo festeiro tem que fazer um convite e entregar nas casas das pessoas que sabem que vão e que dançam, as pessoas católicas. Aí a gente vai, entrega os convites para eles, a gente convida eles, convidando eles para dançar, para ir na festa. Por exemplo, assim da Lita a gente convida. Aí eles vão. Todas... A maioria das famílias daqui tradicionais, elas vão. Tem família, por exemplo, ontem lá da Fernanda, ela não tem família mesmo assim tradicional daqui, família mesmo assim. Tinha uns amigos, aí o pessoal ajudou ela. Aí pode prestar atenção, agora hoje, presta atenção.

Você viu da Lita, tinha muita gente assim. Aí é família, não sei se você viu que tinha muitas coisas da família. Eles são muito reunidos aqui. Então, por exemplo, se você for festeiro, Deus o livre, eles se empenham contigo e vão para a sua festa, fazem aquela coisa toda. Agora, também da Naia, agora quase certeza, a gente estava até comentando que vai dar muita gente, porque a família dela também é grande. Aí, muitos aqui é por causa da família, dá muita gente no barracão e vai assim através da família, entendeu? (ENTREVISTADA 06, dezembro de 2012)

A fala desta integrante da Irmandade nos dá a dimensão das relações que são estabelecidas entre as famílias de Santarém Novo e como essas relações são reforçadas no período da festividade. A festa como um momento de comunhão/comunicação, se organiza no sentido de promover esses encontros entre as famílias, servindo como um momento de confraternização e comemoração. Os laços entre as famílias são reforçados todos anos.

Pacheco (2006) destaca o surgimento das festas na Amazônia.

É importante assinalar que as festas populares no Brasil são tradições deixadas pelos primeiros habitantes e colonizadores. Contendo elementos de imbricamento das culturas indígenas, africanas e portuguesas, as festas dos santos do catolicismo popular são produtos das relações entre colonizados e colonizadores na colônia portuguesa. Tais manifestações, ao serem vivenciadas em territórios brasileiros, receberam outros significados, incorporando novas práticas, refazendo outras, adaptando às culturas e linguagens dos trópicos, nos encontros/confrontos de diferentes e desiguais visões de mundo (PACHECO, 2006, p. 215).

Para Del Priore (2000), as festas são uma expressão teatral de uma organização social. As festas coloniais brasileiras teriam uma origem europeia e estavam ligadas aos períodos de colheitas.

A periodicidade da produção agrícola induziu o homem em determinadas épocas de sementeira e colheita a congregar a comunidade para celebrar, agradecer ou pedir proteção. A repetição dos ciclos agrícolas, identificados com as reuniões de grupos sociais, acabou por dar à festa uma função comemorativa. As festas nasceram das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizado em determinados tempos e locais. Mas com o advento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem: a Igreja determinou dias que fossem ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico (DEL PRIORE, 2000, p. 13).

Garcia-Canclini (1983) distingue as festas urbanas das rurais, a partir de Gimenez. Ele chama a atenção para esta segmentação como algo não estanque, visto as hibridações e as características que dialogam nas festas. **Festas híbridas** são aquelas que misturam imaginários tradicionais com os modernos, experiências rurais e urbanas.

QUADRO 03: Características das festas rurais e urbanas

Festa camponesa tradicional	Festa urbana
Ruptura do tempo normal	Integração da vida festa á vida cotidiana como um seu apêndice, complementação ou compensação
Caráter coletivo do fenômeno da festa, como expressão de uma comunidade local	Caráter fortemente privado, exclusivo e seletivo da festa
Caráter compreensivo e global, uma vez que a festa abrange os elementos mais heterogêneos	Sua extrema diferenciação, fragmentação e “especialização”
Com conseqüente necessidade de ser realizada em grandes espaços abertos e ao ar livre	Necessidade de ser desenvolvida em espaços íntimos e fechados
Caráter fortemente institucionalizado, ritualizado e sagrado (a festa tradicional e indissociável da religião)	Laicização e secularização da festa
Festa pela lógica do valor de uso (festa-participação e não festa-espetáculo)	Valor de troca (festa-espetáculo, concebida em função do consumo e não da participação)

Esses elementos estão presentes nas festas, de modo não esquemático. Na festividade, por exemplo, as características de “expressão de uma comunidade local”, de ser “indissociável da religião” e seu caráter de “festa-participação” são evidentes, o que demonstra seu cunho tradicional. Assim, uma das características das festas tradicionais,

seu “caráter coletivo” comunitário, encontra-se fortemente evidenciado na Festividade de Carimbó de São Benedito.

Do que falam as festas? Não falam do Grande Tempo sagrado, nem de mistérios religiosos, mas do plantio, da colheita e das chuvas, das necessidades comuns da alimentação e da saúde, da ordem que organiza seus hábitos e as suas esperanças [...] Fazem-nas também para consolidar as relações afetivas comunitárias, o pertencimento à comunidade dos que partiram e regressaram para celebrar (GARCIA-CANCLINI, 1983, p. 129).

Encontramos na Festividade de Carimbó de São Benedito esses dois aspectos da festa como define García-Canclini (1983). A festa como agradecimento pela colheita é destacada pela entrevistada 04 em relação à festividade.

É tipo assim, para agradecer por tudo. Eu acredito assim, tanto é que ela é no final de ano, é para agradecer. Como é devoto dele, pela boa colheita de uma roça. A pessoa plantou uma roça, plantou mandioca, aquela roça foi bem acolhida, teve bons frutos, todo mundo comprou farinha, fez farinha, vendeu. Pelo feijão, que também às vezes planta, milho, tudo isso. É uma gratificação, para gratificar, para mostrar para ele que vamos fazer uma festa em homenagem para agradecer por tudo que aconteceu de bom naquele ano para aquele agricultor. Tanto é que tem muitos agricultores que são devotos mesmo. As pessoas que tiram o caranguejo, que fazem farinha. Que plantam mandioca, que plantam o milho, que plantam feijão. Tudo isso (ENTREVISTADA 04, dezembro de 2012).

O sentido da festividade e sua diferença para uma festa no contexto urbano é apontado por um dos participantes da Irmandade, quando perguntado como ele vai para o barracão em noites de festa. Ele tem 18 anos, é estudante universitário, e dança carimbó desde os 10 anos de idade.

Geralmente é em grupo, nunca fica isolado. Sempre em grupo, conversando. É uma festa, sendo uma festa, fica no grupinho dos amigos. Mas como aqui a gente conhece todo mundo, a gente fica trocando de vez em quando de grupos, devido a ser conhecido em todo canto. A gente fica com amizade, vai espalhando. Na hora lá do carimbó todo mundo fala com todo mundo. Não é tipo uma cidade grande, que tu vais com o teu grupo e pronto (ENTREVISTADO 22, dezembro de 2012)

Na figura 34 podemos ver os grupos de amigos que se formam durante as noites de festa. Normalmente, ficam divididos entre moças e rapazes, porém quase sempre todos se conhecem e transitam entre os grupos.

Figura 34: Durante a festividade, as relações de amizade e os laços afetivos se reforçam.



Foto: Gleidson Gomes, 2011.

Nesses momentos de reafirmação de laços são estabelecidos processos comunicativos que possibilitam a constituição de formas de expressão que caracterizam a festa em Santarém Novo, apontam marcas culturais das pessoas do lugar, pois,

[...] A tônica desses eventos, como já foi mostrado, é a celebração da sociabilidade através da música e da dança principalmente. A celebração da festa termina por ser o espetáculo (do encontro, da alegria, da diversão, etc.) que as pessoas proporcionam a si mesmas [...] (COSTA, 2009, p. 72).

Vieira (2008) aponta esta característica do encontro, do estabelecimento de laços também na Folia de São Benedito no município de Óbidos, no estado do Pará.

A festa de Ramada, é um momento de socialização dos moradores da comunidade e moradores de comunidades vizinhas, é um momento em que se solidarizam com seus parentes e amigos, reforçam seus laços afetivos, estabelecem novas amizades, essa festa não é um simples baile dançante, e sim um momento privilegiado para desenvolvimento das relações sociais, e também da ampliação de suas redes sociais (VIEIRA, 2008, p. 65).

Esta característica das festas não se resume aos moradores da comunidade. Os participantes que vêm de fora da cidade, ou mesmo do estado, também percebem e sentem a afetividade e os laços que são criados no período da festividade, como destaca a fala de um visitante paulista que veio pela primeira vez na festa.

Ah, todo mundo recebe, você se sente em casa na hora, na casa das pessoas. Parece que a própria festa também é um exercício dessa hospitalidade comunitária assim. Então, você chega na alvorada, todo o mundo... Você já se sente meio família, todas as pessoas da comunidade cabem. Aparecem, sei lá, os porres, os bêbados, sendo incluídos, o pessoal tocando Carimbó. A gente que é de fora, vem de São Paulo, a gente vê que o pessoal está fazendo um esforço para que a gente se sinta em casa, como parte da... Eu lembro a primeira coisa que o mestre Tico falou para a gente foi: “-Ah, não, vocês são da família *Quentes da Madrugada*.” Eu nem o conhecia ele e já falou isso para mim, sabe. Uma coisa que em São Paulo, para eu virar: “-Você é do meu

grupo, você é da família.” Demoraria, teria que ganhar o cara. A hora que eu cheguei, já... (ENTREVISTADO 23, dezembro de 2012)

O sentido de partilha está presente em diversos momentos da festividade. Um deles ocorre nas alvoradas, momento no qual o festeiro recebe as pessoas em sua casa para tomar café da manhã, enquanto os músicos tocam carimbó. A mesa fica posta durante todo o período da alvorada para que quem quiser possa se servir. O festeiro também convida as pessoas presentes para tomar o café, oferece àqueles que não vão até a mesa. Os alimentos são repostos quando acabam. A família do festeiro dá apoio, bem como vizinhos e amigos. Na figura 35, o visitante toma café da manhã em uma alvorada no ano de 2012.

Figura 35: Todos são convidados a tomar café da manhã, inclusive quem é de fora da cidade.



Foto: Gleidson Gomes, 2012.

Aliada aos momentos de encontro, entretanto, Pacheco (2006) destaca na festa, no município de Melgaço, no arquipélago do Marajó, no Pará, os conflitos e tensões geradas no período da festa.

Tais manifestações possibilitam relacionar costumes, valores, crenças e tradições de um povo. Permitem, ainda, visualizar formas de dominação e transgressões, poderes e hierarquias sociais presentes na cidade. Quando penetramos em seus territórios precisamos lê-las sob várias perspectivas, já que muitos dos elementos que as constituem abrandam/reforçam processos de distinções sociais, diferenciações políticas, poderes de elites e suas estratégias de manutenção do *status quo*, sem deixar de considerar a construção de territórios de encontros, sociabilidades e amadurecimento de afetividades (PACHECO, 2006, p. 216).

Esta citação nos remete à afirmação de García-Canclini (1987) sobre as festas populares, quando o autor destaca que, longe da festa caracterizar-se como um período

de “suspensão” da realidade, na verdade, durante esses momentos as contradições do cotidiano se repetem. Na Festividade de Carimbó de São Benedito, essas relações são sinalizadas quando os participantes dizem que a festa de determinado promesseiro não dá muita gente porque se valorizam mais as festas promovidas por pessoas “humildes”, o mesmo ocorrendo com as festas realizadas pela diretoria da Irmandade de Carimbó de São Benedito.

As relações de prestígios dentro da festa também podem ser analisadas como constituintes de processos comunicativos, na medida em que representam a maneira como as pessoas da comunidade se relacionam entre si, criam seus vínculos. A fala do entrevistado 13 expressa essas relações de prestígio dentro da festividade.

Agora, tem uma peculiaridade: quem faz a festa é o festeiro, evidentemente, é o patrocinador. Se tu fores benquisto, se tu convidares, vai bastante gente. Se tu não convidares, o pessoal fica um pouco arredio. Então, a gente... Tem festeiro já, assim, tradicionais, que a gente sabe que é isso. *“-Eu tenho que me dispor uma semana antes e sair convidando todos os meus amigos, meus parentes, para irem na minha festa dançar.”* Aí dá certo, pode ser sábado, domingo, feriado, qualquer dia. Agora, se tu não convidar ninguém ou se tu não for uma pessoa benquista, dá fraco. Vai só aquele pessoal que vai beber (ENTREVISTADO 13, dezembro de 2012).

Além disso, em Santarém Novo, parte dos festeiros de cada noite diz ter recebido um milagre de São Benedito, principalmente voltados para questões de saúde. Em uma das festas, o festeiro dizia que o santo havia curado a sua filha da leucemia, mesmo depois de os médicos a terem desenganado.

Foi uma promessa, ela tava doente, aí o pai dela fez uma promessa com São Benedito, estava com começo de leucemia e ficou curada, em outubro de 2010. Passei doze dias com ela no hospital. A gente assume o compromisso. Tudo é dado, café, beiju, bolo, bolacha, mingau, gengibirra (ENTREVISTADA 24, dezembro de 2011).

Em 2012, outro festeiro também dizia que era devoto de São Benedito porque sua mãe o tinha inscrito na Irmandade por promessa de doença.

Mas as festas foram feitas todas em função desse sacrifício para o pagamento de promessa da gente. Certo? Eu sou da Irmandade por promessa, a minha filha é por promessa. Certo? Minha mãe me colocou como promessa de doença, de hepatite e tal de criança. Eu já botei a Íris promessa também, a Íris, a Íris já meteu a filha dela, e assim vai se levando a coisa. Quer dizer, mas nós fazemos porque acreditamos na proteção do santo. Quem não faz a festa como proteção do santo, que não é da Irmandade, não faz a festa ou só faz uma, não quer nunca mais fazer, porque dá trabalho (ENTREVISTADO 13, dezembro de 2012).

Essa relação está ligada a outra característica das festas de santo no interior, como destacamos com Maués (1995) no primeiro capítulo: a forma quase familiar como

os santos são tratados, como se fossem parte da família, amigos, ou vizinhos, como se convivessem diariamente com as pessoas, como demonstra a fala da entrevistada 05.

Ah, São Benedito para mim é uma fé muito grande, muito, muito, muito. Só não tão grande quanto eu acredito em Deus. Mas eu sempre digo, quando eu converso com ele, eu peço: “-Fala com Ele para mim, por favor.” É incrível como eu converso com ele, converso com São Benedito como se estivesse conversando contigo, brincando, conversando, pedindo, agradecendo. É como se fosse uma pessoa de carne e osso que está aqui na frente, que eu converso com ele. Nunca deixei de ter imagem dele em casa, comigo. Eu rezo muito, muito, muito. E as meninas: “-Ah, por que tu não pedes logo para Deus?” Eu digo: “-Porque é mais fácil, ele pede lá e conversa com Ele, Ele me atende.” Eu não sei te explicar e eu nem sei porque eu... A minha mãe é muito devota de Nossa Senhora da Conceição. Eu sou também, gosto muito, rezo. Mas não sei porque com que ele, eu tenho essa coisa muito grande com ele. É como se eu tivesse conhecido muito ele, é uma pessoa muito próxima de mim mesmo, muito mesmo. Mas eu não sei te explicar isso, isso nem eu consigo. Até às vezes eu me pergunto por que eu gosto tanto dele, desse santo? Mas eu não sei te explicar, isso eu não sei, de verdade. Só sei sentir. Se eu pudesse descrever. Não sei nem descrever o que eu sinto por ele assim, não sei te descrever. Mas é uma coisa muito forte, pode ter certeza (ENTREVISTADA 05, dezembro de 2012).

Esse aspecto é enfatizado por Maués (1995) quando fala das festas de santo no interior do Estado do Pará, principalmente no município de Vigia.

Num certo sentido, pode-se dizer que a festa do santo está na mesma ordem da oração, da promessa e do milagre. O santo e sua festa possuem, (...) um caráter emblemático para a comunidade que os mantém e, se na escolha desse símbolo comunitário, podem intervir questões não diretamente ligadas ao poder do santo, como o prestígio de quem sugere a sua adoção, a verdadeira origem da devoção é o milagre, pois, de fato, todo santo é milagroso, por sua própria natureza de santo. (...) Esse milagre, que sempre esperam de seu padroeiro, é que, no plano das representações, verdadeiramente está na origem da devoção, do culto e da festa do santo ou da santa (MAUÉS, 1995, p. 356-357).

Nas festas, como na Festividade de São Benedito, não há uma separação demarcada do que é sagrado e do que é profano. Nas festas populares, essas duas facetas se misturam. Para Garcia-Canclini (1983, p. 128), “Existe, portanto, uma continuidade entre a festa e a vida cotidiana, entre o que nós, ocidentais, costumamos distinguir como o sagrado e o profano”. Maués aponta essa relação da seguinte forma:

O sagrado e o profano, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares, embora entre eles possa haver uma hierarquia que valorize o primeiro. Não obstante, elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de sagrado no momento em que se integram a contexto da festa do santo (MAUÉS, 1995, p. 170).

Alves (2005) também identifica essa indistinção, quando trata do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, que ocorre em Belém do Pará.

A relação sagrado/profano, uma discussão sempre presente, não é uma relação excludente do ponto de vista antropológico, por exemplo. Nos grandes eventos

coletivos, nos grandes rituais, existem esses dois elementos que são complementares, mas necessários na realização do evento (ALVES, 2005, p. 65).

Outra característica das festas populares é elas serem momentos nos quais o participantes demonstram ou reafirmam suas identificações culturais, revelando parte de sua experiência cultural no período da festa. Alves (2005) enfatiza na festa o caráter de afirmação de uma identidade cultural.

A festa de Nazaré é muito alegre, daí esses desregramentos que ultrapassam a formalidade para manifestar algo que – eu enfatizo mais uma vez – a caracteriza: ela põe em foco uma identidade regional. Os paraenses como que reafirmam: somos assim e assim festejamos o Círio, e o Círio é a expressão maior de nossa identidade. Nessa afirmação da identidade, em primeiro lugar, há um tempo que é o do paraense (ALVES, 2005, p. 68).

Em Santarém Novo, os participantes da Festividade de Carimbó falam do carimbó e da forma de dançar de paletó e gravata como uma maneira de diferenciação da festa de carimbó do município com outras manifestações em outros locais do estado. Essas características seriam como algo que os identifica, que os distingue dos demais, como percebemos na fala do entrevistado 03 quando perguntado sobre o porquê de usar terno e gravata durante a festa.

Para mim é muito bom, porque é diferente. Porque se tu fores reparar em todos os lugares que a gente anda, tu não vês isso. Tipo, na cidade de Maracanã, ninguém anda de paletó e gravata, em Marapanim também não, em Belém nunca vi não. Mas agora o povo de Santarém Novo dança de paletó e gravata, quem vê fica de boca aberta. “-*Paletó e gravata, uma coisa diferente.*” A gente se envolve mais naquilo. E é bom que sem paletó e gravata a gente não dança já. Se for reparar, a gente acha estranho já. E agora a gente nem sente aquele calor. Mas quando tu paras de dançar, vem um negócio para tu caíres no chão (ENTREVISTADO 03, dezembro de 2012).

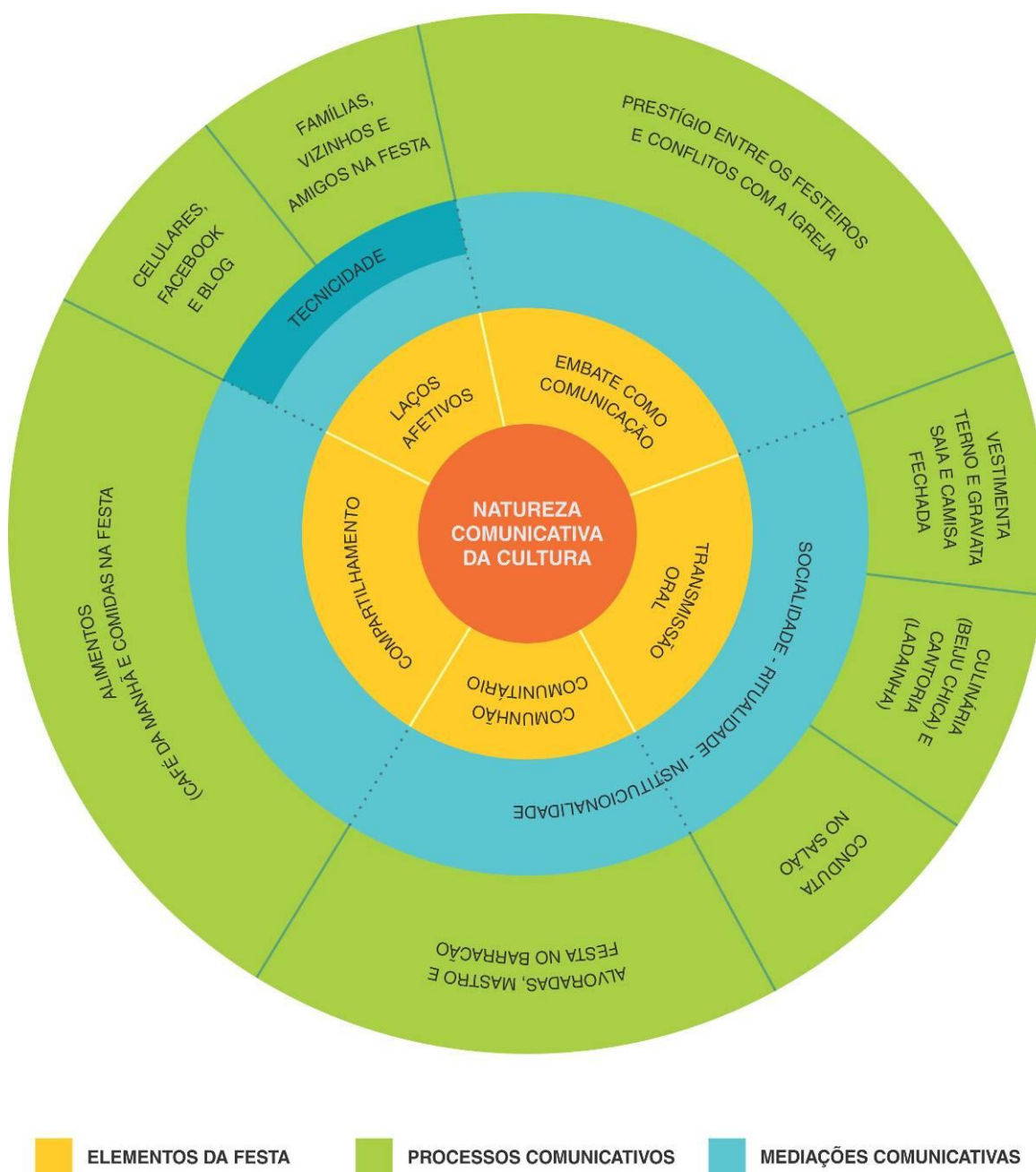
O entrevistado 13 também destaca a diferença como identificação da festividade, do carimbó da Irmandade de São Benedito.

Olha, o Carimbó de Santarém Novo, ele é diferente de todos os outros que eu conheço. Certo? Eu já tive a oportunidade de conhecer todos os... De todas as regiões, inclusive de Belém, os grupos que têm em Belém. E o de Santarém Novo, ele é diferente no baque, no dançar e na postura, por causa disso, nós somos um Carimbó de percussão, onde a diferença é essa. As músicas, o repertório, é todo antiguíssimo, continua e o pessoal diz assim: “-*Mas por que todo ano são as mesmas músicas, certo?*” Porque se canta o Carimbó de raiz, não se canta o Carimbó comercial. Então, a linha melódica é a mesma desde o século XVII. Essa é a diferença, o baque, aquele baque, diferente do de Marapanim, diferente do de Curuçá, diferente do de Maracanã, diferente do de Belém, de todos. O baque do Carimbó daqui, ele é inconfundível (ENTREVISTADO 13, dezembro de 2012).

Assim, o que identificaria a festividade e a irmandade seria tanto o fato de seus integrantes dançarem de terno e gravata, como o “baque” (a batida do som) do curimbó. Além da forma de homenagearem a São Benedito dançando. Essas marcas de “diferença” caracterizariam a festividade em relação à outras festas ou carimbós de outros municípios.

Para finalizar este capítulo, propomos uma síntese da reflexão abordada em toda a dissertação, demonstrada na figura 36.

Figura 36: A natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito.



Por natureza comunicativa da cultura entendemos a característica inata da cultura como constituída por processos comunicativos, isto é, defendemos que são os processos comunicativos que tecem, em grande medida, os vínculos sociais. Os processos comunicativos seriam os momentos nos quais as pessoas se construiriam social e culturalmente. Essa compreensão parte das reflexões de Martín-Barbero (2006) e França (2001).

Aliada a essa noção, buscamos em Martín-Barbero (2004; 2006) também sua conceituação de mediações comunicativas da cultura nas dimensões da socialidade, da ritualidade, da institucionalidade e da tecnicidade. Como podemos perceber na figura 36, a socialidade, momento de interação simbólica entre as pessoas em espaços micro, face a face, e a ritualidade, como “gramaticalidade” da festa, bem como a institucionalidade são as dimensões mais presentes na festividade, permeando todos os espaços/elementos que compõem a festa. Atribuímos a presença da socialidade e da ritualidade ao fato da festa se caracterizar, primordialmente, como uma experiência de tradição (RODRIGUES, 1994; THOMPSON, 2009), pois, por ser uma festa de cunho tradicional (GARCÍA-CANCLINI, 1983), seus elementos mais característicos são os laços comunitários e familiares, além da festa como um momento de participação, de comunhão e compartilhamento.

Essas marcas são tão fortes que, para o entrevistado 23, que mora em São Paulo e veio pela primeira vez à festividade no ano de 2012, são os elementos que se sobressaem em relação aos outros.

Ah, pelo **comungar**, que eu acho que é uma coisa que está em todas as religiões, todas as culturas, de **estar junto** para celebrar a divindade assim. **Em todas as partes da festividade que eu vi, pelo menos até agora, tem uma força de comunhão muito grande.** Na hora que sai, vão subir o mastro, vai todo mundo junto, cantando a mesma música, o mesmo ritmo. Coisa de, todas as partes da festa, seja dentro da Igreja Católica, seja no barracão, seja levando o mastro na rua, têm um ritmo constante, que faz todo mundo pulsar junto, comungando. Então, em todas as atividades têm algo de coletividade, de subir o mastro, todo mundo tenso que vai levantar aquele mastro, quase cai. Está todo mundo naquela função. Na igreja também, a reza coletiva. Apesar que na igreja é mais vazio. A gente estava reparando que a primeira reza, o primeiro dia lá foi cheio e cantou todas as ladainhas deles. Nos outros dias começa a ficar um pouco mais vazio (ENTREVISTADO 23, dezembro de 2012).

A socialidade, aliada à institucionalidade, como características fundamentais na festa se expressam, também, em processos comunicativos ligados à transmissão oral,

geralmente ocorridos no contexto familiar, de saberes sobre a festividade em elementos como a manutenção da vestimenta adequada para se dançar o carimbó, a confecção de alimentos típicos da festividade, a cantoria da ladainha e a forma de se portar dentro do salão onde as festas são realizadas. Os processos são observados também como laços afetivos, tanto no interior das próprias famílias e entre elas, como nas relações de amizade que são reforçadas durante a festividade por ela se configurar como um momento de (re)encontro da comunidade consigo mesma.

No que se refere à questão da distribuição de alimentos durante a festividade, consideramos o compartilhamento como uma forma de processo comunicativo, ligado diretamente ao entendimento da comunicação em seu sentido primordial, como relação de troca com o outro. Em outro plano, esses processos envolvem os embates que ocorrem na festa, como as questões de prestígio entre os próprios festeiros e integrantes da irmandade e os conflitos entre esta e a igreja.

Mas em diálogo com o tradicional, no contexto contemporâneo, as festas também são permeadas pelo moderno, aqui expressos nos meios de comunicação, as tecnologias. Para Martín-Barbero (2004) a forma densa como a tecnologia é apropriada no cotidiano das pessoas, afetando suas relações e construções culturais, pode ser entendida como a tecnicidade. Essa é outra marca da festividade, porém não com a mesma ênfase que a socialidade.

Esses são, em nosso entendimento, os processos comunicativos observáveis no contexto da festividade. Em todos, ou quase todos, o sentido de comunhão e compartilhamento está presente, evidenciando as relações de interação simbólica entre os integrantes da irmandade e participantes da festividade. A natureza comunicativa da festividade que identificamos nesses elementos da festa, está, principalmente, na comunicação enquanto dimensão normativa ou seja, esses elementos são tecidos como relação e compartilhamento com o outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos a trilhar

Mais do que chegarmos ao final desta pesquisa, acreditamos que chegamos a um ponto dela em que precisamos refletir sobre a sua construção, o desenvolvimento de seus objetivos, os questionamentos que restaram após esse trajeto e uma inquietação que a pesquisa nos trouxe que, por hora, nomearemos de “postura comunicativa”.

Como explicitamos na introdução, essa dissertação nasce de nossa experiência de vida aliada às reflexões que nos foram possibilitadas durante a graduação. No entanto, nossa primeira proposta de análise da festividade, pautada pela Folkcomunicação, se mostrou quase que inviável, devido às questões teóricas que envolvem a Folkcomunicação enquanto perspectiva de estudo. Mas ainda assim, acreditamos que ela merece ser levada em consideração nas discussões sobre teorias da comunicação, seja para destacar as suas contribuições para a área (ainda que por meio de seus equívocos e fragilidades) seja para refutá-la. O que não se pode é simplesmente desconsiderá-la como parte da história da área da comunicação no Brasil e na América Latina.

Nossa escolha, então, a partir das disciplinas cursadas no Mestrado, voltou-se para uma noção que já estava presente em nosso anteprojeto de pesquisa, porém sem que percebêssemos a sua importância: a natureza comunicativa da cultura. A partir desta descoberta, tentamos compreender o que é essa natureza tendo como caminho os elementos que constituíam a Festividade de Carimbó de São Benedito. Para isso, nos valíamos da definição de processo comunicativo em França (2001) que, acreditamos nos possibilitaria compreender o que era a natureza comunicativa da festividade.

A noção de processo comunicativo de França (2001, p. 15), para nós, é no mínimo inquietante. Ao dizer que o processo comunicativo é “instituidor de sentidos e de relações, lugar não apenas onde os sujeitos dizem, mas também assumem papéis e se constroem socialmente; espaço de realização e renovação da cultura” esta autora nos coloca diante de uma visão de comunicação como a articuladora da cultura, como o momento no qual as pessoas se constroem, se fazem o que são. A questão com certeza é complexa, pois, em nosso entendimento, além de trabalharmos com algo “impalpável” – como apreenderíamos esse processo? Como o percebemos presente na vida das pessoas? – procuramos refletir sobre um objeto empírico que, por vezes, não conseguimos compreender, muito por conta de nossas amarras justamente naquilo em que mais criticávamos: ver a comunicação para além dos meios.

Nesse sentido, dos objetivos que traçamos para esta pesquisa apenas um ficou sem reflexão no decorrer do trabalho, o que se referia à questão das identificações culturais na Amazônia. Nosso objetivo geral, de compreender a natureza comunicativa da festividade, foi alcançado quando elencamos e analisamos os elementos que constituem a festividade como processos comunicativos. Para tanto, tivemos que dar conta de dois de nossos objetivos específicos, o de descrever analiticamente a constituição da festividade e o de analisar os momentos nos quais identificamos os processos comunicativos que nela se configuram. Nosso terceiro objetivo específico, porém, não foi discutido na dissertação, um pouco pela própria dificuldade do exercício de reflexão que uma pesquisa científica nos exige, mas também pela falta de uma melhor elaboração metodológica que fosse capaz de nos auxiliar a responder este questionamento.

No entanto, acreditamos que as posições de Martín-Barbero (2006) e França (2001) em relação à natureza comunicativa da cultura, e aos processos comunicativos, abrem possibilidades para pensarmos sobre a constituição cultural das pessoas o que, para nós, poderia ser traduzido em identificações culturais. Essa é uma questão que deixamos em aberto, mas que merece ser discutida, principalmente no contexto amazônico onde pairam diversas formas “estrangeiras” de análise das experiências locais e ainda é exígua a reflexão que parta de dentro da região, mais ainda a partir da Comunicação.

Sobre as dificuldades da pesquisa, temos que reconhecer que nosso intento de não compartimentarmos a dissertação em “partes” teórica e empírica nos exigiu um exercício árduo e complexo, por nos fazer tentar aliar, ao mesmo tempo, teoria e prática, compreender a teoria como uma prática de vida. Nesse sentido, não foi fácil descrever a nossa experiência com a festividade, o que vimos, ouvimos e sentimos em campo. Mais difícil ainda foi articular esta experiência ao que tínhamos como referencial teórico.

Nossa proposta de pesquisa, quando trazemos uma festa para reflexão na área da Comunicação, partia da inquietação em torno das discussões epistemológicas que a permeiam atualmente. A discussão sobre a constituição de um objeto de estudo nos instigava ao desafio de fazer esse exercício, recortando um objeto empírico um tanto diferenciado para a área.

A questão metodológica, enfim, e sobre a qual não nos detemos diretamente na dissertação, em meio ao debate epistemológico, parece um tanto esquecida, quando sabemos que um objeto de estudo se constrói teórico-metodologicamente. Essa foi uma de nossas dificuldades em relação a esta pesquisa, pois, como ressaltamos anteriormente, quando nos voltamos para o processo comunicativo enquanto constituidor do social e da cultura, tínhamos que nos perguntar: mas como apreendê-lo? Nossa solução foi tentar observar as marcas culturais que os participantes da festividade demonstravam, bem como analisar a compreensão dos integrantes da irmandade em relação à festividade e as relações nela construídas e/ou reforçadas.

Atravessando essa discussão estão os conceitos de mediações comunicativas da cultura (MARTÍN-BARBERO, 2004; 2006) e midiatização (BRAGA, 2012; SODRÉ, 2011) que, mais que conflitantes, parecem se complementar. Abordamos essa questão de forma ainda inicial, tentando identificar, em nosso contexto, a vigência desses conceitos. Sobre este assunto, a festa nos legou mais interrogações do que respostas: Em que medida podemos falar de um processo de midiatização em determinados contextos amazônicos? Em que medida o conceito de mediações comunicativas da cultura ajuda-nos a compreender os processos comunicativos na Amazônia? Ou, ainda, em que medida as mediações culturais da comunicação podem nos auxiliar nas pesquisas em Comunicação na região?

Esses questionamentos fazem sentido quando compreendemos que a presença dos meios e tecnologias da comunicação é evidente, mas não deixam de nos inquietar algumas especificidades da região amazônica em relação a esses conceitos, como a falta de energia elétrica em diversas localidades, a predominância, em alguns lugares, do rural em relação ao urbano, do comunitário. É nesse sentido também que, ao pensarmos nas reflexões de Martín-Barbero e García-Canclini sobre os diálogos entre rural e urbano, popular e massivo, tradicional e moderno, nos perguntamos: como isso se expressa na Amazônia?

Além desses, há outros questionamentos que nos restaram. Quando nos propomos situar a festividade em um contexto histórico e cultural amazônico, pretendemos articular a discussão em torno da noção de experiência cultural de Rodrigues (1994) por entendermos que na Amazônia as formas de ocupação (colonização e migrantes) do espaço geográfico fomentavam diversas maneiras de lidar

com esse espaço. Isso, para nós, possibilitou a construção de diferentes experiências culturais na região. Essa foi uma reflexão inicial que, em nosso entendimento, merece mais atenção para se compreender os processos comunicativos inseridos nesse contexto.

A isso está ligada também a necessidade de se fazer uma reflexão mais sistemática sobre a região, buscando delinear sua formação histórica e cultural para, a partir disso, refletirmos sobre os processos comunicativos. Esse movimento, acreditamos, só será possível se recorrermos às reflexões já elaboradas por áreas como a História, a Sociologia e a Antropologia na e sobre a região, como intentamos nesta dissertação.

Ao nos determos nessa questão, reavivamos uma inquietação que nos surgiu durante as disciplinas do Mestrado, mas que não abordamos na dissertação: como se expressa ou se constitui a modernidade na região Amazônia? Ou, como podemos compreender as discussões sobre pós-modernidade a partir da região?

Sempre nos incomodou a maneira como às vezes o debate é colocado, tomando como referência a experiência de modernidade europeia, por isso consideramos essenciais as reflexões de Martín-Barbero (2006) e García-Canclini (2008) para avançarmos em uma reflexão nesse sentido. Isso está ligado diretamente, ainda, a questão das construções identitárias na Amazônia que, acreditamos, os estudos sobre a natureza comunicativa da cultura e dos processos comunicativos podem oferecer.

Dessa forma, esta dissertação representa um primeiro passo no sentido de desenvolvermos estas questões que, por hora, ficaram sem reflexão ou resposta. Talvez fosse mesmo necessário nos determos na compreensão do que seria natureza comunicativa para, com isso, conseguirmos avançar na discussão e tratarmos das questões de modernidade/pós-modernidade e identificações culturais em um segundo momento de pesquisa.

Por fim, a trajetória com o Mestrado nos pôs diante de questões de cunho pessoal, mas que, na verdade, se convertem em questões teórico-metodológicas. Quando nos propomos a discutir a Comunicação a nossa preocupação, ainda que insipiente, residia na dimensão humana que esta possui. No fundo, e por mais que ainda não consigamos trazer para a prática cotidiana as propostas teóricas que refletem essa dimensão da comunicação, era essa dimensão que buscávamos na festa, a da relação

com o outro. No entanto, em dados momentos do Mestrado, e ao longo do desenvolvimento da pesquisa, os processos de auto-reflexão, como propomos quando tratamos da metodologia na introdução, nos mostravam o quanto ainda nos mantemos “fechados” seja às compreensões teóricas e empíricas, seja para nos relacionarmos com os outros no dia a dia.

Com isso queremos dizer que, ao finalizarmos esta etapa da pesquisa, porque com certeza ela não termina com estas linhas, saímos com a sensação de que, para se fazer ciência, pesquisa científica, é necessário também uma “postura comunicativa”, na qual estejamos abertos ao diálogos, conflitos e transformações que a pesquisa científica pode oferecer, transformando assim o conhecimento em autoconhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES FILHO, Armando. **O Trabalho Forçado na Amazônia Colonial**. In: ALVES FILHO, ARMANDO et al. **Pontos de História da Amazônia**. 3 ed. Belém: Paka-tatu, 2001.p. 27-33.

ALVES, Isidoro. A festa da alegria, da identidade e da compaixão. In: FIGUEIREDO, Silvio Lima (org.). **Círio de Nazaré, festa e paixão**. Belém; EDUFPA, 2005. p. 65-75.

ARAGÓN, Luis E. **População e meio ambiente na Pan-Amazônia**: próximo lançamento do Grupo MAPAZ/NAEA. Belém: NAEA, 2007.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Entrevistas individuais e grupais**. In: Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BECKER, Bertha K. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BERGER, Charles R.; CRAIG, Robert T.; MARTINO, Luiz Claudio (org.). **Teorias da Comunicação**: muitas ou poucas? São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

BEZERRA NETO, José Maria. A Conquista Portuguesa da Amazônia. In: ALVES FILHO, ARMANDO et al. **Pontos de História da Amazônia**. 3 ed. Belém: Paka-tatu, 2001. p. 11-26.

BONIN, Jiani Adriana. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. In: MALDONADO, A. Efendy et al. **Metodologias de pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 19-42.

_____. **Pesquisa Exploratória**: reflexões em torno do papel desta prática metodológica na concretização de um projeto investigativo. In: Encontro Anual da Compós, 21., 2012, Universidade Federal de Juiz de Fora. Anais... Juiz de Fora, 2012.

BRAGA, José Luiz. Circuitos *versus* campos sociais. In: JANOTTI JÚNIOR, Jader; MATTOS, Maria Ângela; JACKS, Nilda (orgs). **Mediação & Mdiatização**. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012. (p. 31-54)

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. Ed. São Paulo: Global, 2000.

CORRÊA; Hildete Marques; CORRÊA JUNIOR, Pedro dos Santos. Resgate histórico de criação do município de Santarém Novo-PA: da origem ao início do século XX. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade da Amazônia, Curso de Pedagogia. Belém, 2010.

COSTA, Antonio Maurício Dias de. **Festa na Cidade**: o circuito bregueiro de Belém do Pará. Belém: EDUEPA, 2ª edição, 2009

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

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

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. **Cartografias dos estudos culturais: Uma versão latino-americana**. Ed. On-line. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Uma releitura de um clássico dos Estudos Culturais: As utilizações da cultura ([1957] 1973). In: GOMES, Itania Maria Mota; JANOTTI JÚNIOR, Jeder (orgs). **Comunicação e estudos culturais**. Salvador: EDUFBA, 2011. (p. 13-27)

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª Ed. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2001.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **Cidades do Pará: origem e significado de seus nomes**. Belém: Buriti, 2003.

FRANÇA, Vera Veiga. **Paradigmas da comunicação: conhecer o que?** In: X Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, Brasília-DF. Compós, 2001.

_____. **Sujeitos da comunicação, sujeitos em comunicação**. Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade da Universidade Federal de Minas Gerais (GRIS/UFMG), 2005. Disponível em: <http://www2.fafich.ufmg.br/gris/images/Sujeito%20da%20com11.%201.pdf>. Acessado em 15 de fev. 2013.

_____. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. In: PRIMO, Alex et AL. **Comunicação e interações**. Livro COMPÓS 2008. Porto Alegre: Sulina, 2008. p. 71-91.

GARCIA CANCLINI, Néstor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **Estudos sobre cultura: uma alternativa latino-americana aos *cultural studies***. Revista FAMECOS nº 30. Porto Alegre: PUCRS, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

IBGE, Diretoria de Pesquisas - DPE. Coordenação de População e Indicadores Sociais - COPIS. NOTA 1: Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2012.

LOPES, Daniel Barsi. A importância da pesquisa exploratória na processualidade teórico-metodológica da investigação em comunicação. In: MALDONADO, A. Efendy et al. **Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008. p. 283-297.

LOPES, Maria Immacolata V. Reflexividade e relacionismo como questões epistemológicas na pesquisa empírica em comunicação. In: BRAGA, José Luiz; LOPES, Maria Immacolata V; MARTINO, Luiz Claudio. (orgs). **Pesquisa empírica em Comunicação**. São Paulo: Paulus, 2010.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. In: Obras reunidas, v. 4. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

_____. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras Editora, 2008.

LOUREIRO, Isaac. **A Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo**. In: Carimbó da Irmandade de São Benedito - Os Quentes da Madrugada. São Paulo, 2005. (Encarte/CD)

MACHADO, Daniela Cristina. A pesquisa exploratória vista sob outros ângulos. In: MALDONADO, A. Efendy et al. **Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008. p. 299-312.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Atlas, 1976.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Desconstrucción de la crítica: nuevos itinerarios de la investigación. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de. **Comunicación: campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas**. ITESO/UC/UAA/, Guadalajara: 2001. (p. 15-42).

_____. **Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

_____. **Uma aventura epistemológica**. Entrevista realizada por Maria Immacolata Vassalo de Lopes para a Revista Matrizes. São Paulo, 2009a.

_____. **As formas mestiças da mídia: entrevista com Jesús Martín-Barbero**. . Entrevista para a Revista Pesquisa Fapesp. São Paulo, 2009b. Disponível em:

<http://www.bv.fapesp.br/namidia/noticia/33128/formas-mesticas-midia-entrevista-jesus/>. Acesso em: fev. 2013.

MARCONDES FILHO, Ciro. Martín-Barbero, Canclini, Orozco. Os impasses de uma teoria da comunicação latino-americana. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 35, 2008.

MARTINO, Luiz C. **Abordagens e representação do campo comunicacional**. Revista Comunicação, Mídia e Consumo. Vol. 03. São Paulo, Nov. 2006.

____. **História e identidade**: apontamentos epistemológicos sobre a fundação e fundamentação do campo comunicacional. Revista E-Compós, edição 1, 2004.

____. De qual comunicação estamos falando?. *In*: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luis C.; FRANÇA, Vera Veiga (orgs). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. (p.11-26).

____. Interdisciplinaridade e objeto de estudo da Comunicação. *In*: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luis C.; FRANÇA, Vera Veiga (orgs). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. (p. 27-38).

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

____. **Uma outra “invenção” da Amazônia**: religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.

MELLO, Alex Fiúza de. **Para construir uma universidade na Amazônia**: realidade e utopia. Belém: EDUFPA, 2007

MENEZES, Bruno de. **São Benedito da Praia**: folclore do Ver-o-Peso. Belém,..., 1959.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À Margem dos “Marajós”**: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço-PA. Belém: Paka-Tatu, 2006.

____. **Os estudos culturais em outras margens**: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. *In*: Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 9, ano IX, nº 03. Minas Gerais: UFU, Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.revistafenix.pro.br/PDF30/ARTIGO_1_SECAO_LIVRE_AGENOR_SARRAF_PACHECO_FENIX_SET_OUT_NOV_DEZ_2012.pdf. Acesso: maio/2013.

PARÁ, Secretaria de Estado de Integração Regional. Diretoria de Integração Territorial. **Atlas de Integração Regional do Estado do Pará**. Belém, PA : SEIR, 2010.

PARÁ, Instituto De Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do. Estatística Municipal: Santarém Novo. Belém, PA: IDESP, 2013. Disponível em:

<http://www.idesp.pa.gov.br/paginas/produtos/EstatisticaMunicipal/pdf/SantaremNovo.pdf>. Acesso em 03 de jun. 2013.

PENICHE, Laurenir. **O som dos tambores**. In: Verequete: o som dos tambores. S.N, 2006.

PERUZZO, Cicilia M. K. **Observação participante e pesquisa ação**. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (orgs). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação. São Paulo: Atlas, 2005.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e cultura: a experiência cultural na era da informação**. Lisboa: Presença, 1994.

RONSI, Veneza. **A perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero** (ou como sujar as mãos na cozinha da pesquisa empírica de recepção). Anais do XIX Encontro da Associação Nacional dos Programa de Pós-Graduação em Comunicação (Compós). PUC-RJ, 2010.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **O Negro do Pará sob o regime da escravidão**. 3 ed. Belém: IAP, 2005.

SALLES, Vicente; SALLES, Marena Isdebski. **Carimbó: trabalho e lazer do caboclo**. In: Revista Brasileira de Folclore, n. 9. Rio de Janeiro, set./dez. 1969.

SELLTIZ, et al. **Estudos exploratórios e descritivos**. In: Métodos de pesquisa nas relações sociais. São Paulo: EDUSP, 1974.

_____. **Métodos de observação**. In: Métodos de pesquisa nas relações sociais. São Paulo: EDUSP, 1974

SILVA, Gislene. Pode o conceito reformulado de *bios midiático* conciliar mediações e midiaticização? In: JANOTTI JÚNIOR, Jader; MATTOS, Maria Ângela; JACKS, Nilda (orgs). **Mediação & Midiaticização**. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012. (p. 107-122)

SILVA, Dedival Brandão da. **Os Tambores da Esperança**. Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. 6ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.

THOMPSON, John B. **A mídia e modernidade: uma teoria social da mídia**. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TRAVANCAS, Isabel. **Fazendo etnografia no mundo da comunicação**. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (orgs). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação. São Paulo: Atlas, 2005.

VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho. **Folia de São Benedito**: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá – Óbidos (PA). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2008.

WOLF, Mauro. **Teorias das comunicações de massa**. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WOLTON, Dominique. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2006.

APÊNDICES

APÊNDICE A
ROTEIRO DE ENTREVISTA 2011



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA

ROTEIRO DE ENTREVISTA

FESTIVIDADE DE CARIMBÓ DE SÃO BENEDITO DE SANTARÉM NOVO – 2011

Roteiro de entrevista para os integrantes da Festividade de São Benedito

1. Quando surgiu a Irmandade? Há quantos integrantes?
2. Por que São Benedito?
3. Quando se iniciou a Festividade?
4. Por que a utilização do carimbó?
5. Por que realizar a Festividade? Qual objetivo?
6. O que se celebra com a Festividade?
7. Como a Festividade se estrutura?
8. O que é a Festividade para você? O que ela representa?

Roteiro de perguntas para os participantes da Festividade

1. De onde você é?
2. Como soube da Festividade?
3. É a primeira vez que participa?
4. O que é a Festividade para você?

APÊNDICE B

ROTEIRO DE ENTREVISTA 2012



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA

ROTEIRO DE ENTREVISTA

FESTIVIDADE DE CARIMBÓ DE SÃO BENEDITO DE SANTARÉM NOVO – 2012

QUESTÕES PARA OS PARTICIPANTES DO MUNICÍPIO:

*** *EIXO VIDA COTIDIANA***

1. Conte-me como é que é a vida aqui na cidade durante o ano? O que as pessoas fazem?
2. Há datas ou eventos nos quais as pessoas da cidade se reúnem (igreja, escola, festas, encontros)? Descreva para mim esses momentos.
3. O que as pessoas fazem para se divertir?
4. E você, me conta o que você faz durante o ano (trabalha, estuda)? E para se distrair (festas, eventos, encontros)?
5. O que as pessoas que participam da Festividade fazem a noite, quando não tem as festas de carimbó para ir?
6. E você, me conta o que você faz no período que não tem a festa de carimbó?

(Se fizer parte da Irmandade)

7. Quais são as obrigações de alguém que está inscrito na Irmandade (anuidade/quanto, reuniões)?
8. Descreve para mim como são as atividades promovidas pela Irmandade durante o ano.
9. E no período da Festividade, me explica o que os inscritos na Irmandade fazem em relação às festas de cada ano (os que não são festeiros)?
10. E você, o que você faz?
11. Me explica como é a relação dos demais integrantes da Irmandade com os festeiros de cada ano?

*** EIXO REPRESENTAÇÃO DA FESTA**

12. Como você descreveria o que é a Festividade para alguém que nunca participou dela? Como é a Festividade?
13. Como você descreveria o que é a alvorada? O que as pessoas fazem nesse momento da Festividade?
14. Você participa da alvorada? Se sim, o que o(a) motiva a participar? Você vai sozinho(a) para a alvorada? (Se não, com quem vai?) E o que você(s) fazem nesse momento?
15. E como você descreveria o que é o mastro? O que as pessoas fazem nesse momento da Festividade?
16. Você participa do mastro? Se sim, o que o(a) motiva a participar? Você vai sozinho(a) para o mastro? (Se não, com quem vai?) E o que você(s) fazem nesse momento?
17. Como é que é a festa que acontece no barracão da Irmandade?
18. Que pessoas frequentam a festa (jovens, adultos, crianças)?
19. Quais motivos você acha que levam as pessoas a participarem da festa?
20. E você, participa da Festividade? Há quanto tempo?
21. O que levou você a participar da festa?
22. Você vai para a festa todos os dias? (Se sim, por quê? Se não, o que você faz durante a noite, quando não vai à festa nesse período do ano?)
23. Você vai sozinho(a) à festa? Se não, vai com quem?
24. E durante a festa, você fica sozinho(a)? Se não, com quem fica? E o que você(s) fazem na festa (no intervalo da dança)?
25. Descreve para mim o que você faz quando está na festa? Do que você mais gosta? Do que não gosta?
26. Em que momento da Festividade o festeiro dá comida aos participantes? Por que motivo dão comida durante a Festividade?
27. Você sabe quais alimentos são distribuídos? Por quê esses alimentos?
28. E o que significa, para você, esse ato de dar comida?
29. Você sabe dizer quando começaram usar essa roupa para dançar carimbó?
30. E por que é que vocês usam essa roupa para dançar?
31. E você, o que significa para você usar essa roupa para dançar carimbó?
32. O que é a gengibirra?
33. Em que momentos da Festividade ela é bebida? Por quê?
34. Você toma a gengibirra? O que significa para você tomar gengibirra durante a Festividade?
35. As pessoas tomam gengibirra em outros períodos do ano, fora da Festividade?

*** EIXO CARIMBÓ – CULTURA POPULAR**

36. E o carimbó? Como você descreveria o que é o carimbó para quem nunca viu esse ritmo/dança?
37. Por que você acha que o carimbó faz parte da Festividade?
38. O que significa para as pessoas dançar carimbó durante a Festividade? (Você dança carimbó?)
39. E para você, o que é o carimbó? E o que ele significa para você?
40. Como é o carimbó aqui de Santarém Novo?

41. Você frequenta outras festas aqui em Santarém Novo? E de outros municípios?
Quais festas/municípios?

*** EIXO RELIGIOSIDADE**

42. Quem é São Benedito? Você é devoto(a) de São Benedito?
43. E para você, o que São Benedito significa em sua vida?
44. Me explica por que se dança carimbó para São Benedito, e não outro ritmo?
45. Me explica o que é o festeiro? Qual o papel, as responsabilidades que o festeiro assume?

QUESTÕES ESPECÍFICAS PARA OS FESTEIROS:

1. Me explica o que é o festeiro? Qual o papel, as responsabilidades que o festeiro assume?
2. Por que você é festeiro esse ano?
3. É a primeira vez que você é festeiro? (Se não, quantas vezes?)
4. O que significa para você ser festeiro?

QUESTÕES PARA OS PARTICIPANTES EXTERNOS:

5. De onde você é?
6. Como conheceu a Festividade? (quando?)
7. É a primeira vez que participa? (Se não, o que o (a) fez voltar?)
8. Você veio sozinho(a)? Se não, com quem veio e por quê?
9. Como você descreveria a Festividade para alguém que nunca viu como ela é?
10. E o carimbó, como você descreveria? (Você dança?)
11. Quem é São Benedito para você? (Você é devoto?)

APÊNDICE C
ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO 2012



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA

ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO

FESTIVIDADE DE CARIMBÓ DE SÃO BENEDITO DE SANTARÉM NOVO - 2012

1 . CONTEXTO

- As formas de utilização do barracão fora do período da Festividade;
- Organização e funções da diretoria da Irmandade (tempo de mandato e forma de eleição, há anuidade – mensal/anual? – em que é utilizada?);
- Quais os requisitos e obrigações para fazer parte da irmandade?
- A Irmandade se reúne em outros momentos ou só para organizar a festa;
- Quais as outras atividades organizadas pela Irmandade além da festividade
- Quais as principais famílias do município e quantas delas estão relacionadas com a Festividade e a Irmandade;
- Como se dá a relação entre os políticos da cidade e a Irmandade/Festividade (ver quem é o prefeito atual e o que ganhou a eleição); Secretaria de cultura ou similar?
- Como se dá a relação com a Igreja local e demais organizações religiosas (evangélicos, espíritas), se houver;
- Verificar se a cidade tem capacidade para abrigar visitantes (quantidade de pousadas, hotéis) e como se dá a recepção na casa dos próprios moradores do município;

2. PREPARAÇÃO PARA A FESTA

- Observar como os festeiros estão se preparando para a Festividade (o que estão fazendo e o que falta fazer);
- Como a diretoria participa e se está presente (ou não) nessa preparação;
- Como os outros integrantes da Irmandade participam e ajudam (ou não) na organização da festa;
- O que fazem os festeiros do ano anterior em relação aos desse ano (há trocas de experiências, auxílio, disputa?);
- Qual a expectativa dos demais participantes da Irmandade em relação à Festividade;
- E qual a expectativa da comunidade (participantes)?

3. DURANTE A FESTIVIDADE

- Quais **vínculos** são estabelecidos ou reafirmados durante a Festividade;
- Como as pessoas relacionam as festas de Natal e Ano Novo com a Festividade;
- Por qual motivo as pessoas vão dançar carimbó na festa (Porque o carimbó?);
- Que relação as pessoas fazem entre a festa, o santo e o carimbó;
- O que as pessoas fazem nos intervalos da festa (sobre o que conversam, com quem ficam);
- Quem são as pessoas que participam da festa (adultos, jovens, crianças – porque participam?, mulheres, homens);
- Observar as roupas, ritos (procedimentos);
- Que atos ou marcas refletem a “diferença” da festividade e como isso se relaciona com a questão das identificações culturais;
- As mesmas pessoas vão todas as noites de festa? Se sim, por quê? Se não, por que e o que fazem quando não vão;
- Quais as percepções de quem apenas assiste a festa;

- Durante a festa, como as pessoas associam o momento com a celebração à São Benedito, se associam;
- O que é feito com a renda do bar e quem trabalha no bar?

4. APÓS A FESTIVIDADE

- O que os festeiros fazem depois da festividade;
- E os participantes;
- O que faz a diretoria após o período da Festividade (promove encontros/reuniões – período?);
- Como fica a cidade após o período da Festividade;
- E os novos festeiros, o que fazem nesses primeiros momentos (já começam a se organizar, procuram ajuda...);