

# A natureza comunicativa da cultura: a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará

## The communicative nature of culture: The Carimbó Party of São Benedito, Santarém Novo – Pará

Gleidson Wirllen Bezerra Gomes<sup>1</sup>  
Fábio Fonseca de Castro<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo reflete sobre a natureza comunicativa da Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, que acontece anualmente no estado do Pará. Em um primeiro plano, pensamos a festa como um fenômeno cultural maior, presente em todas as sociedades humanas e compreensível como estrutura social – ou como aquilo a que Simmel (1999) chama de forma social – em sua dimensão cultural e comunicacional. No plano subsequente, pensamos-na enquanto conteúdo social, ou seja, a variante específica da forma social, localizada em um plano cultural específico, consubstanciado pela experiência social em curso e como dinâmica intersubjetiva a um só tempo cultural e comunicacional. Discutimos esse processo com apoio das noções de natureza comunicativa da cultura em Martín-Barbero (2006) e em França (2001). A pesquisa foi desenvolvida a partir de um campo etnográfico composto por observação participante e entrevistas em profundidade. Procuramos pensar a experiência social em sua dimensão cultural e comunicacional e partir de sua dimensão endógena.

**Palavras-chave:** comunicação, festa, carimbó, Amazônia.

### ABSTRACT

This article reflects on the communicative nature of the popular Carimbó party of São Benedito, held annually in Santarém Novo, state of Pará, on the Brazilian Amazon. In the foreground, we think the party as a major cultural phenomenon, present in all human societies and understandable as social structure – or as what Simmel (1999) calls the social order – in their cultural and communicational dimension. In the subsequent plan, we think it as a social content, the specific variant of the social form, located in a specific cultural place and embodied by the ongoing social experience and as intersubjective dynamic at the same time cultural and communicational. We discuss this process with the support of Martín-Barbero's (2006) and França's (2001) notions of communicative cultural nature. The research was conducted from an ethnographic field, with participant observation and in-depth interviews. We try to think the social experience in their cultural and communicational dimension and from its endogenous dimension.

**Keywords:** communication, party, carimbó music, Amazon.

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará. Professor do Centro Universitário do Pará (CESUPA). Av. Governador José Malcher, 1963, 66060-230, Belém, PA, Brasil. E-mail: gleidson.gomes67@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris V e pós-doutor em Etnometodologia pela Universidade de Montreal. Pesquisador do Programa de Pós-graduação Comunicação, Cultura e Amazônia na Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Correa, 1, 66075-110, Belém, PA, Brasil. E-mail: fabio.fonseca.decastro@gmail.com

## Introdução

Este artigo procura refletir sobre as dinâmicas comunicativas da cultura, tendo por base uma observação etnográfica da festividade de carimbó de São Benedito, realizada, anualmente, há cerca de 130 anos, no município de Santarém Novo, no estado do Pará. Nossa disposição é pensar a festa, um fenômeno cultural maior, presente em todas as sociedades humanas e compreensível como estrutura social – ou como aquilo a que Simmel (1999) chama de *forma social* – em sua dimensão cultural e comunicacional. Em o fazendo, também procuramos refletir sobre a festividade observada enquanto *conteúdo social*, ou seja, a variante específica da forma social, localizada em um plano cultural específico, consubstanciado pela experiência social em curso e caracterizável, pensamos, como dinâmica intersubjetiva a um só tempo cultural e comunicacional.

Com essa disposição, procuramos partir de um marco teórico que, por um lado, levasse em conta o debate de Martín-Barbero (2006) sobre a mediação e, por outro, aprofundasse a percepção de França (2001) de que os paradigmas que norteiam as pesquisas em comunicação apontados por Wolf (2009) – o paradigma informacional, o modelo semiótico-informacional e o modelo semiótico-textual – possuem poucas possibilidades de aprofundamento, pelo fato de que as pesquisas desenvolvidas a partir deles assumem dois caminhos gerais: a discussão dos resultados das mensagens transmitidas e recebidas e a discussão sobre o papel de cada um dos elementos do pretenso processo comunicativo (emissor-mensagem-canal-receptor). Ainda que levemos em conta os desdobramentos permitidos pela discussão aberta por Martín-Barbero e, igualmente, a discussão de França a respeito da possibilidade de um modelo dialógico, que distinga “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), entendemos que o desafio de pensar comunicação e cultura, conjuntamente, como fenômeno processual, demanda um esforço de reflexão a respeito das dinâmicas intersubjetivas presentes na experiência social, inclusive em sua dimensão temporal. Por essa razão, trouxemos à nossa discussão a colaboração de Simmel (1999) e, por meio dele, em um plano mais amplo, do debate sobre a intersubjetividade presente em Schutz (1967), sempre atentos aos horizontes da tradição compreensiva, inaugurada por Dilthey (1989) e ampliada

por Weber (2000) para que pudéssemos discutir, afinal, a festa como um fenômeno social ao mesmo tempo cultural e comunicacional.

Desse modo, partimos de Martín-Barbero (2006) e de França (2001), mas procuramos estabelecer um diálogo com Simmel (1999) e Schutz (1967) para poder observar esse fenômeno de interação social, a festa – uma festa de tradição popular do interior do Pará, em um plano, mas, também, em seu horizonte, o fenômeno geral da *festa*, qualquer que seja ela – como dinâmica intersubjetiva a um só tempo cultural e comunicacional.

O trabalho foi constituído a partir de uma disposição etnográfica interpretativa. Empreendemos uma observação participante dividida em três períodos de campo, o primeiro, fundamentalmente exploratório, ocorrido no período de 20 de dezembro de 2011 a 04 de janeiro de 2012; a segunda ida a campo ocorreu entre 01 e 07 de dezembro de 2012, para observarmos os preparativos da festividade. A terceira pesquisa de campo foi realizada entre 20 de dezembro de 2012 e 02 de janeiro de 2013, ocasião em que pudemos acompanhar todo o ciclo da festividade. Realizamos nossa observação seguindo o padrão descrito por Bernard (1994) como “relativamente não sistemático”, ou seja, aquele realizado através de interação cotidiana e dinâmica e que exige, mais que uma simples presença e que o registro passivo, certa disposição reflexiva – à medida em que, justamente, procurávamos estabelecer um diálogo entre a experiência cultural e sua dimensão comunicacional. Essa disposição etnográfica “reflexiva”, tangenciada – em nosso caso, pelas questões próprias do campo comunicacional – é discutida por Clifford e Marcus (1986) a partir da reflexão de que a atividade científica se dá, nas ciências sociais, geralmente, por meio do estabelecimento de relações entre o particular e uma ideia sobre o que é o geral, ou seja, por meio de “generalizações limitadas”. Com essa perspectiva, tivemos em mente, em nosso campo, a percepção de Peirano (2014), de que o trabalho etnográfico não é uma simples descrição, mas, fundamentalmente, uma reflexão por meio de teorias.

Com essa perspectiva, pareceu-nos natural optarmos pela coleta de dados por meio de entrevistas extensivas semi-estruturadas, pois o foco da observação recai, nesta pesquisa, necessariamente, no curto espaço de doze dias, nos quais acontece a festividade, com acréscimo de alguns dias anteriores e posteriores a esse período, nos quais a festa é organizada e desmontada. Assim, havendo pouco tempo para percorrer o ciclo da festa estudada, fazia-se necessário substituir uma coleta de dados livre e extensiva por um padrão que nos permitisse ganhar tempo e agilidade.

Por isso, o modelo escolhido: a proposição de um roteiro semiestruturado de questões, que iam sendo acrescidas e completadas por outras, conforme novos dados iam surgindo, permitia, em síntese, a obtenção de um padrão básico de informações. O modelo das entrevistas semiestruturadas consiste, como se sabe, em submeter a todos os informantes a um mesmo conjunto de *stimuli*, em nosso caso, questões a respeito da festa: seus procedimentos, práticas, histórias e conflitos. O princípio desse método é, assim, controlar os dados de partida, procurando obter pistas que levem a uma comparação das respostas obtidas e ao encontro de variáveis, mas não condicionar a coleta a esses dados de partida, possibilitando o aporte constante de novos dados. A seleção dos indivíduos entrevistados foi realizada a partir de nosso próprio encontro com a pragmática da festa: entrevistamos, em primeiro lugar, os organizadores, as lideranças e os sujeitos sociais aparentemente mais envolvidos com o evento, mas também, a partir deles, diversos outros indivíduos que simplesmente participavam da festa.

Partimos de uma disposição exploratória, procurando identificar a maneira como as interações sociais constituem fenômenos intersubjetivos, ao mesmo tempo culturais e comunicativos. Iniciamos o artigo com uma descrição geral do espaço social observado. Em seguida, buscamos descrever a festividade, identificando os momentos que a constituem, para, em seguida, a partir dessa descrição e com uma disposição compreensiva, discutirmos as dimensões culturais e comunicativas presente nessa festa.

## O município de Santarém Novo – Pará

São escassas as informações sobre a história de Santarém Novo e, com elas, as informações sobre a constituição de algumas de suas instituições e práticas culturais, como a Irmandade de Carimbó de São Benedito e sua festividade. O município, localizado a 180 Km de Belém, capital do Pará, foi instituído pela Lei Estadual nº 2.460,

de 29 de dezembro de 1961, a partir de um desmembramento do município de Maracanã. Porém, essa condição jurídica constitui o ressurgimento de uma antiga freguesia, instituída pela Lei Provincial nº 584, de 24 de outubro de 1868, a qual foi extinta em 1906, por meio da Lei nº 985, de 26 de outubro desse ano, que a incorporou ao então território de Maracanã (Ferreira, 2003). Independentemente de suas institucionalizações formais, o lugar e a sua comunidade existem, como espaço de povoamento rural, desde o século XVII.

O município possui um único distrito, que constitui sua sede. Com extensão territorial de 229,40 Km<sup>2</sup>, Santarém Novo pertence à zona fisiográfica e cultural do Salgado Paraense<sup>3</sup>, na mesorregião do Nordeste Paraense, tendo como limites, ao norte, o município de São João de Pirabas; a leste, os municípios de Primavera e São João de Pirabas; ao sul, os municípios de Peixe-Boi e Nova Timboteua e, a oeste, o município de Maracanã. 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, juntamente com a Dança dos Pretinhos<sup>4</sup>.

Corrêa e Corrêa Junior (2010), contextualizando a criação do município de Maracanã, território do qual Santarém Novo foi desmembrado, indicam a forte cultura religiosa desse espaço paraense. As origens da ocupação do lugar remontam ao ano de 1653, período da chegada do Padre Antônio Vieira ao Pará e da catequese jesuítica na aldeia dos índios Maracanãs, que deu nome ao município. Ainda segundo esses autores, os jesuítas subiram o Rio Maracanã até chegar à localidade atual de Santarém Novo, onde fundaram sua missão. Com o passar do tempo, o núcleo da missão se deslocou para a sede atual de Maracanã. Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, e com a criação do Diretório Geral do Índios, um dos cerne da política do Marquês de Pombal para o Grão-Pará, a antiga aldeia foi convertida em localidade e entrou em um ciclo de produção de bens extrativos destinados à exportação comercial. Mais tarde, com a guerra civil de 1835-38, a Cabanagem, Maracanã e Santarém Novo seguiram o destino de todas as localidades onde haviam sido implementados os Diretórios pombalinos: a dispersão pela floresta das suas populações, para escapar de um ciclo de violência que, em

<sup>3</sup> Como informa Maués (1995), a microrregião do Salgado situa-se no nordeste paraense, possuindo uma área de 6.447 km<sup>2</sup> e é composta por 11 municípios. Por sua condição litorânea, suas principais atividades econômicas são a pesca e o turismo. Ao lado disso, trata-se de uma das zonas de colonização mais antigas da Amazônia (Maués, 1995, p. 16).

<sup>4</sup> 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 e Corrêa Júnior, 2010, p. 27).

muitos casos, levava a um novo ciclo de escravidão indígena. Nesse processo, que foi descrito por Morán (1974), Lima (1992) e Castro (2014) como o surgimento das comunidades caboclas amazônicas, observou-se também o início de um ciclo de ocupação de glebas de terra por famílias abastadas de algumas vilas paraenses da região, como Bragança e Vigia. Uma dessas famílias, os Pimentel, parentes de uma liderança política destacada de Belém, o cônego Jerônimo Pimentel, instalou uma fazenda na região e iniciou, de acordo com a memória oral do lugar, a introdução de mão de obra negra. Trata-se de um grupo de parentesco presente de forma ainda destacada no lugar.

O município possui, atualmente, uma população estimada de 6.390 habitantes, dos quais cerca de 70% se concentram na sua área rural (IBGE, 2015). O IBGE aponta uma incidência de pobreza de 52,33% da população e referencia um coeficiente de 0,33 no índice de Gini (índice utilizado para calcular a desigualdade na distribuição de renda), o que faz de Santarém Novo, em posição que divide com outros três municípios, o mais pobre do estado do Pará (IBGE, 2015). Estima-se um ligeiro aumento populacional nos dois últimos anos, após cerca de uma década de decréscimo no número de seus habitantes (IBGE, 2015).

A energia elétrica só chegou em Santarém Novo no ano de 1995 (Pará, 2013), alcançando, então, o pequeno número de 557 residências. Em 2011, havia 1.575 residências com eletricidade. Em 2010, a televisão era o meio de comunicação mais presente nos domicílios santarenses (1.178)<sup>5</sup>, seguida do rádio (896 domicílios) e do microcomputador (60). Nesse ano de 2010, apenas 44 domicílios tinham acesso à internet (Pará, 2013).

## A Irmandade de Carimbó de São Benedito

Os integrantes da Irmandade de Carimbó de São Benedito não têm registros históricos precisos de quando ela surgiu nem de quando a festividade teria iniciado. A memória social local remete a esse fato fundador que teria sido a instalação, no lugar, da família Pimentel e dos escravos negros que ela trouxe, os responsáveis pela criação da festividade e pela posterior instituição da Irmandade.

Um texto de apresentação da Irmandade de Carimbó de São Benedito, escrito por seu presidente, 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, s.p.).*

De acordo com essas informações, estima-se que a Irmandade teria cerca de 150 anos. Ela possui aproximadamente 170 integrantes, indivíduos formalmente inscritos no seu livro de registro. É a partir dos nomes inscritos nesse livro que são sorteados os festeiros de cada noite de festa, a qual 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.



**Figura 1.** Os três barracões da Irmandade, em Santarém Novo – Pará.

**Figure 1.** The three shacks of the Brotherhood in Santarém Novo – Pará.

<sup>5</sup> O genitivo usado para indicar os nascidos em Santarém Novo, *santarensense*, procura se diferenciar daquele utilizado para indicar os nascidos em Santarém, terceiro município paraense em população e importante centro subregional paraense, *santareno*.

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. Além disso, a Irmandade de Carimbó possui, ainda, um barracão onde são realizadas as festas. Na verdade, embora seja referido como “barracão”, no singular, são três barracões erguidos um ao lado do outro.

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 caracterizava 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 01, dezembro de 2012).*

Apesar das críticas ao modo 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 01, dezembro 2012).

## A Festividade de Carimbó de São Benedito

A Festividade de Carimbó de São Benedito ocorre de 21 a 31 de dezembro de cada ano, no barracão da Irmandade. Assim como esta, a festividade não possui um histórico de origem, sendo relatada por uma memória social difusa. Seus integrantes contam a história do “encontro” entre negros, índios e brancos, o qual teria dado origem à festividade e a partir do qual proviria, sempre de

acordo com a memória local, uma das características mais marcantes do carimbó dançado durante a festividade: os homens vestem terno, gravata e sapato social, e as mulheres usam vestidos ou camisas com saias longas, no que, talvez, seja uma referência a um sincretismo entre a “dança dos negros” e o “prestígio” do vestuário dos brancos. 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. Até 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. Até ficou a tradição (Entrevistado 02, dezembro de 2011).*

Quando estivemos em Santarém Novo, em 2011 e 2012, participando das noites de festa, 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. 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 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. 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.

A festividade inicia às cinco 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 à 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 gengibirra também é servida desde o início da atividade. Essas alvoradas ocorrem em todos os dias da festividade, sempre das 5 às 6 horas da manhã.

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 de ser responsável pela decoração, pela ordenação, pelo carregamento e pelo ato de erguer o mastro em frente ao barracão da irmandade. O mastro é enfeitado com folhas de açai e de várias frutas, como banana, coco, 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 realizado com o mastro se dá ao som do carimbó, e o momento é de descontração entre os participantes.

Nos outros dias de festa, o “carregamento” do mastro cede lugar às ladainhas. Os músicos buscam o festeiro em casa e o 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 ocorrem. Após a ladainha, os presentes se despediam. Alguns iam para casa, aprontar-se para a festa que ocorreria durante a 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, bem como de preparar a comida da festa.

As festas no barracão da Irmandade iniciam por volta das 21 horas. Como explicamos, enquanto as pessoas que participaram da ladainha retornavam às suas casas, alguns músicos permaneciam no barracão, já se preparando para a festa da noite, arrumando os instrumentos no palco. Iniciada a festa, o festeiro do dia recebe uma nova denominação: passa a ser o “mordomo da festa”. Esse ritual prossegue durante todos os demais dias da festividade.

No dia 31 de dezembro, último dia de festejos, ocorre o sorteio dos 11 festeiros do ano vindouro. Esse momento é conhecido como pilouro, e é realizado na tarde do último dia. Na verdade, em 2011, ano da nossa primeira observação, 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.

Interessante observar o uso desse substantivo, pilouro, para referir um momento que, hoje, representa uma honraria para quem é sorteado. Mastro de amarrar os escravos para o açoite, ter a sorte lançada ao pilouro, na tarefa de ser festeiro de São Benedito, dissimula um tom de ironia – a “sorte” de ter despesas e trabalhos com a organização da festa – em meio à evocação de um sentido

antigamente usual na evocação do pilouro: o do purgar e sofrer para alcançar uma purificação devota.

A festa termina com a cerimônia da varrição do mastro: o momento de derrubada do mastro, ao som do carimbó. Depois de derrubado, os homens saem com ele nos ombros, percorrendo as ruas da cidade, indo na casa de todos os festeiros do ano seguinte. A primeira casa visitada é o local de residência do juiz do mastro da festividade do ano vindouro. Lá chegando, sempre ao som do carimbó, o juiz da festa em curso entrega a bandeira de São Benedito para o novo juiz. Um novo ciclo inicia, marcado pelos rituais que dão consistência à experiência social transmissiva e temporal: o eterno ciclo da tradição e da modernidade, do velho e do novo, da morte e da vida.

## A natureza comunicativa da festividade

A noção de natureza comunicativa da cultura, proposta por Martín-Barbero na década de 1980, é nosso ponto de partida para a compreensão dos processos comunicativos que se constituem no contexto da festividade de carimbó de São Benedito. Da forma como é proposta por esse 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 na proposição de França (2001) quando reflete sobre as especificidades dos processos comunicativos, sugerindo que é por meio deles que se constituem as culturas e que, por conseguinte, a comunicação está fundamentalmente presente na tessitura da cultura. Como diz essa autora, “*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) – mas também, espaço de conflito e embate, sempre presentes nas dinâmicas comunicacional e 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, p. 19).*

A compreensão de processo comunicativo, em França (2008, p. 79), parte da noção de interação simbólica de Mead (2001). Para ela, assim,

*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 contextualmente. Martino (2011) assinala indiretamente essa ideia de contexto quando discute a ação de transmissão presente no processo cultural: “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). Embora o foco analítico deste último autor difira bastante dos dois anteriores, pode-se perceber, nos três, uma compreensão estruturante dos processos comunicacionais ao fundo de toda dinâmica cultural.

Concordamos com eles, nesse aspecto, mas, a partir de nossa experiência empírica e de uma abordagem etnográfica – pautada, portanto, por uma perspectiva microanalítica – empreendida nesta e em outras pesquisas, julgamos importante acrescentar a essa perspectiva estruturante uma percepção de que os processos comunicacionais possuem formas culturais, ou seja, dinâmicas intersubjetivas: eles não são apenas a estrutura por meio da qual se transmite a cultura, mas, também, um processo cultural.

É que a transmissão não é a única – e talvez nem mesmo a principal – dimensão presente no fenômeno da comunicação. Nele, estão igualmente presentes dinâmicas de permanência e de transformação da experiência social. Em outros termos, dinâmicas intersubjetivas. Compreendemos, por intersubjetividade, o processo e, ao mesmo tempo, o tecido, das sociedades (Simmel, 1999): as interações sociais, com suas formas e conteúdos, ou melhor, com seus impasses e negociações de transmissão, transformação e permanência.

Dessa maneira, a festividade de carimbó de Santarém Novo pode ser pensada como um tecido de sociedades

comunicacionais que, repetidas e renovadas a cada ciclo anual em que a festa recomeça e novamente encerra, conforma a trama intersubjetiva da vivência social que, ao olhar dos seus participantes, se lhes conforma como sendo a sua cultura. Não se trata pois, simplesmente, de uma questão de transmissão de saberes, mas, sim, de sua reinvenção por meio de uma constante renovação, de um contínuo uso e experiencição.

## Experiências culturais comunicacionais

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

Assim, na fala da entrevistada 03, percebemos essa noção de processo comunicativo tanto quando ela diz seguir uma tradição em relação ao carimbó, que nem ela mesma consegue explicar por que 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 por que é uma cultura tradicional e é difícil de a gente... 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 03, dezembro de 2012).*

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, permeada por uma longa transformação, 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 a dança do carimbó, a vestimenta obrigatória para se dançar no barracão e as regras que devem ser seguidas nesse ambiente –, revelam toda uma gama de processos 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 04 aprendeu a fazer o beiju chica com sua sogra.

*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 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 a 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 quentura 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 04, dezembro de 2012).*

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 em que a senhoras morrerem.



**Figura 2.** Fazendo o beiju chica: a transmissão de saberes como processo comunicativo.

**Figure 2.** Making beiju chica: the transmission of knowledges as a communicative process.

*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 04, dezembro de 2012).*

A dinâmica comunicacional não está, necessariamente, no ato de transmitir esta ou aquela tradição, saber ou experiência, mas no reconhecimento do compromisso, intersubjetivo, de estar-junto em um compromisso coletivo, social, de fazer parte da mesma cultura. A transmissão entre as gerações das técnicas de preparação do beiju-chica ou da cantoria das ladainhas são conteúdos possibilitados pela forma social (Simmel, 1999) do vínculo entre os membros da comunidade. A dinâmica comunicacional da cultura não consiste, assim, propriamente, no processo de

transmissão de saberes específicos (conteúdos), mas, sim, na dimensão ética.

Quando a entrevistada 04 se mostra preocupada com a transmissão desses saberes, o fenômeno comunicativo que se evidencia não é o da transmissão dos saberes simplesmente, mas o da preocupação, ou seja, o compromisso ético com o coletivo, com o grupo. Em outros termos, o pacto intersubjetivo que produz o vínculo ético entre essas pessoas.

Compreender os processos comunicativos da festa significa voltar a atenção para esses momentos de socialidade, de encontro, de compartilhamento entre as pessoas. Essa perspectiva nos leva a pensar o fenômeno da comunicação em sua dimensão intersubjetiva e, assim, a, necessariamente, superar uma perspectiva informacional do que seja a comunicação e sua substituição por uma perspectiva processual e dinâmica.

Essa perspectiva se assemelha à “virada” que Martín-Barbero (2006) atribui aos estudos da comunicação feitos na América Latina quando voltam seu olhar para os processos sociais e para as mediações culturais. Martín-Barbero critica, com efeito, a “pobreza conceitual” que caracteriza o modelo informacional, consubstanciador da pesquisa em comunicação:

*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, 2009, p. 156).*

O modelo informacional seria, na perspectiva de Martín-Barbero, incapaz de dar conta da complexidade dos processos de comunicação em sua dimensão 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 equivale a 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 impõe a linearidade em que está baseado todo o modelo (Martín-Barbero, 2006, p. 283).*

Nossa perspectiva parte dessa compreensão e tenta ver a comunicação sem as amarras do modelo informacional. Ao buscarmos analisar os processos comunicativos no contexto de uma festa, abordamos a cultura a partir de objetos antes impensados para os pesquisadores do campo da comunicação, buscando neles o que há de comunicativo e intersubjetivo. Seguimos a intuição de Martín-Barbero, na sua

*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, 2009, p. 150).*

O que Martín-Barbero propõe é considerar a cultura como uma mediação dos processos comunicacionais, superando a percepção, antes determinante, de que os meios de comunicação exerçam uma hegemonia instrumental sobre a cultura e a experiência social. Nessa perspectiva, Martín-Barbero aponta as culturas populares como o local 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 mácio 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.

A festividade, assim como a Irmandade, enquanto cultura popular, ou, mais corretamente dizendo, como experiência social, traz consigo diversos conflitos internos, relativos à sua formatação, revelando-se um “espaço de conflito profundo e de uma dinâmica cultural da qual não se pode fugir”. Conflitos 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 à 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 das garotas frequentarem a festividade é um desrespeito, por isso, parte deles não participarem mais da festa.

## Referências

- BERNARD, R. 1994. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Thousand Oaks, California, Sage Publications, 781 p.
- CASTRO, F.F. 2014. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. *Revista de Antropologia*, 56(2):431-475.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. 1986. *Writing cultures. The poetics and politics of ethnography*. Londres, Routledge, 305 p.
- CORRÊA, H.M.; CORRÊA JUNIOR, P. dos S. 2010. *Resgate histórico de criação do município de Santarém Novo-PA: da origem ao início do século XX*. Belém, PA. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade da Amazônia, 60 p.
- DILTHEY, W. 1989. *Selected works. Volume I: Introduction to the human sciences*. Princeton, Princeton University Press, 524 p.
- FERREIRA, J.C.V. 2003. *Cidades do Pará: origem e significado de seus nomes*. Belém, Buriti, 125 p.
- FRANÇA, V.V. 2001. Paradigmas da comunicação: conhecer o que? *In: Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, X, Brasília, 2001. *Anais... Compós*, X:553-567.
- FRANÇA, V.V. 2005. Sujeitos da comunicação, sujeitos em comunicação. Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade da Universidade Federal de Minas Gerais (GRIS/UFGM). Disponível em: <http://www2.fafich.ufmg.br/gris/images/Sujeito%20da%20com11.%201.pdf>. Acesso em: 15/02/2013.
- FRANÇA, V.V. 2008. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. *In: PRIMO, A. ; OLIVEIRA, A.C. ; NASCIMENTO, G.C., Comunicação e interações*. Livro Compós 2008. Porto Alegre, Sulina, p. 71-91.
- GARCIA CANCLINI, N. 2008. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, Edusp, 386 p.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). 2012 Ferramenta Cidades. Pará, Santarém Novo. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=150690&search=para|santarem-novo>. Acesso em: 14/03/2013.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. 2001. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 309 p.
- LIMA, D. de M. 1992. *The Social Category Caboclo: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões)*. Cambridge, Reino Unido. Tese de Doutorado. Universidade de Cambridge, 327 p.
- LOUREIRO, I. 2005. A Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo. *In: Carimbó da Irmandade de São Benedito - Os Quentes da Madrugada*. São Paulo. [Encarte/CD].
- MARTÍN-BARBERO, J. 2006. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. 4ª ed., Rio de Janeiro, UFRJ, 356 p.
- MARTÍN-BARBERO, J. 2004. *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 478 p.
- MARTÍN-BARBERO, J. 2009. *Uma aventura epistemológica*. Entrevista realizada por Maria Immacolata Vassalo de Lopes para a Revista Matrizes. Ano 2 – nº 2, São Paulo, p. 143-162. Disponível em: <http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/view/111/178>. Acesso em: 11/03/2013.
- MARTINO, L.C. 2011. De qual comunicação estamos falando?. *In: A. HOHLFELDT; L.C. MARTINO; V.V. FRANÇA*

- (orgs.), *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, Vozes, p. 11-26.
- MAUÉS, R.H. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, Cejup, 517 p.
- MEAD, G.H. 2001. *Essays in Social Psychology*. Nova York, Transaction Books, 202 p.
- MORÁN, E. 1974. The Adaptive System of the Amazonian Caboclo. In: C. WAGLEY (ed.), *Man in the Amazon*. Gainesville, The University Presses of Florida, p. 136-159.
- PARÁ. 2013. Instituto De Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do. Estatística Municipal: Santarém Novo. Belém, IDESP. Disponível em: <http://www.idesp.pa.gov.br/paginas/produtos/EstatisticaMunicipal/pdf/SantaremNovo.pdf>. Acesso em: 03/06/2013.
- PEIRANO, M. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, (42):377-391.
- SCHUTZ, A. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 257 p.
- SIMMEL, G. 1999. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), col. Sociologies, 756 p.
- WEBER, M. 2000. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, UnB, 422 p.
- WOLF, M. 2009. *Teorias da comunicação de massa*. São Paulo, Martins Fontes, 295 p.

Submetido: 17/07/2015

Aceito: 03/03/2016