

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, ARTES E DESIGN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
COMUNICAÇÃO SOCIAL

FRANCINETE LOUSEIRO DE ALMEIDA

RITUAIS E FOLKCOMUNICAÇÃO – UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO SIMBÓLICO NO SÃO
JOÃO DO MARANHÃO

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

FRANCINETE LOUSEIRO DE ALMEIDA

**RITUAIS E FOLKCOMUNICAÇÃO – UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO
SIMBÓLICO NO SÃO JOÃO DO MARANHÃO**

Porto Alegre

2018

FRANCINETE LOUSEIRO DE ALMEIDA

**RITUAIS E FOLKCOMUNICAÇÃO – UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO
SIMBÓLICO NO SÃO JOÃO DO MARANHÃO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor (a) pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Escola de Comunicação, Arte e Design da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos Hohlfeldt

Porto Alegre
2018

Ficha Catalográfica

A447r Almeida, Francinete Louseiro de

Rituais e Folkcomunicação : um sistema de comunicação simbólico no São João do Maranhão / Francinete Louseiro de Almeida . – 2018.

280 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Hohlfeldt.

Co-orientadora: Profa. Dra. Josefa Melo e Sousa Bentivi Andrade - Zefinha Bentivi.

1. Comunicação. 2. Rituais. 3. Festa. 4. Festa do São João. 5. Folkcomunicação. I. Hohlfeldt, Antonio Carlos. II. - Zefinha Bentivi, Josefa Melo e Sousa Bentivi Andrade. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

FRANCINETE LOUSEIRO DE ALMEIDA

**RITUAIS E FOLKCOMUNICAÇÃO – UM SISTEMA DE COMUNICAÇÃO
SIMBÓLICO NO SÃO JOÃO DO MARANHÃO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor (a) pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Escola de Comunicação, Arte e Design da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos Hohlfeldt (PUCRS)

Prof^a. Dr^a. Karina Janz Woitowicz (UEPG)

Prof. Dr. Prof. Dr. Protásio César dos Santos (UFMA)

Prof^a. Dr^a. Juliana Tonin (PUCRS)

Prof^a Dr^a Cleusa Maria Andrade Scroferneker (PUCRS)

Porto Alegre

2018

*Dedico essa tese à minha mãe,
Maria Antonia Sousa Louzeiro.
E a minha avó, Conceição de Maria Sousa Louzeiro
In memoriam*
Mulheres que cultivaram em mim, o gosto pelos estudos

AGRADECIMENTOS

Apesar de percorrermos um caminho solitário no período do Doutorado, sempre podemos contar com pessoas (anjos) que nos incentivam, nos dão carinho e coragem. Nos fazem lembrar que somos capazes, pois, às vezes, durante a jornada, nos esquecemos. Portanto, meus sinceros agradecimentos agora são:

Primeiramente e sempre, a **Deus**. Ser supremo que me faz levantar todos os dias, me dando sabedoria e renovando os meus sonhos.

À minha mãe **Maria Antonia**, mulher guerreira e minha fonte de inspiração. Te amo muito minha gordinha.

À minha irmã **Francinara Brasil** pelo apoio incondicional para que eu realizasse esse sonho, pelo amor e carinho dedicados a mim, e ao meu cunhado **Guto** pela assistência. Agradeço também ao meu sobrinho **Bruno Brasil**, pelo suporte em casa, em razão das minhas ausências para cumprir os compromissos em Porto Alegre.

Ao Prof. Dr. **Antonio Hohlfeldt**, meu orientador, que com todo o seu jeito gaúcho soube conduzir esse trabalho comigo, sempre me ajudando com relação às questões textuais e pontuando o melhor para a tese. Foi compreensivo com as questões familiares que surgiram e se demonstrou, nessa jornada, um exemplo de ética, seriedade e profissionalismo.

À Profa. Dra. **Josefa Bentivi – Zefinha**, minha co-orientadora. Pessoa que se realiza nesse dom de ensinar e de ajudar. Minha inspiração no ofício de educar. Obrigada por ler a minha tese algumas vezes e discutir vários pontos interessantes comigo. Espero que estejamos sempre juntas nos congressos da vida.

Não poderia deixar de agradecer à minha família materna, que reside em São Luís do Maranhão, que foram importantes no auxílio dado a minha mãe no período do tratamento, me deixando mais tranquila para prosseguir nos estudos. Em especial agradeço ao tio **José Raimundo** e sua esposa **Neusa**, tia **Luêna** e tia **Marlene**.

Ao meu primo **Ulisses Antônio**, minha tia **Maria Lima** e minha priminha **Valentina**, pela preocupação, acolhimento e carinho.

À minha **família paterna**, que reside no Rio de Janeiro, pelo carinho recebido no grupo da família “do re mi”. E a minha irmã **Danielle**, pelo amor e vibrações sempre positivas.

À amiga-mãe **Margareth Galiza**, pelo carinho e pelas orações que juntamente com o seu esposo, **Artur Barbosa**, dedicaram a mim nesse período.

Aos amigos de São Luís. Não quero ser injusta, mas preciso nomear alguns: Os amigos Roxane: **Petoca, Bruninha, Joise, Didi, Yzza, Márcio e Bianca**, obrigada pelo incentivo e conversas engraçadas que me salvaram do tédio em alguns momentos. Os marginais: **Oziane e Wellington**, mesmo conversando poucas vezes, é sempre bom perturbar vocês e me atualizar nos assuntos. Ainda, **Carlinha, Aline Késsia, Caio, Daniel, Denise, Cecília, Dante, Kaline, Layenne, Jadna, Joelma, Nívia e toda a galera da Classe 4**, sei que torceram muito por esse momento. A todos vocês, meu muito obrigada por estarem na minha vida.

À **Ludimila Matos e Ricardo Fernandes**, amigos que também vieram do Maranhão para se aventurarem no doutorado em terras gaúchas. Seus pequenos, obrigada pelo carinho. Agradeço também ao **Thyago Polary**, pelas belas fotos.

Aos amigos gaúchos. Antes, quero deixar registrado, o quanto sou grata a esta cidade e ao povo gaúcho pelo acolhimento. Dito isto, meu muito obrigada à:

- **Dani Seibt, Christian Ordoque, Andreia Ramos, Grayce Delai, Luciano Suminski**, que iniciaram essa jornada comigo e agora já são mestres.
- Aos Gecorianos – membros do Grupo de Estudo em Comunicação Organizacional. Ver e ouvir os diálogos do grupo a cada reunião, sempre me incentivou e motivou.
- À **Luciana Gomes**, uma “guria” dinâmica, inteligente e atenciosa. Lú, muito obrigada pelo carinho comigo e pelas várias conversas e risadas que demos juntas.
- À amiga **Roberta Simon** pelo apoio incondicional nessa reta final. Nossas conversas pelo Whatsapp são eternas para mim, e sempre vou lembrar dos nossos 4 efes.
- À minha amiga parceira (do coração) **Milene Cunico**, uma gringa que me ensinou a comer tortéi, que me recebeu em sua casa em alguns momentos e compartilhou comigo tristezas e alegrias. Muito obrigada, Mi.
- Ao casal de amigos, **Renata Andreoni e Edison Cruxen**. Vocês são amigos queridos que ganhei, já disse isso e reforço. Obrigada por

terem aberto as portas da casa para mim em alguns momentos importantes, como no período da qualificação e nessa reta final. Renata, obrigada por me ouvir muitas vezes e me dar alguns conselhos de pessoa adulta, que eu precisava ouvir.

- À **Bárbara Avrella** pelas correções de ABNT, realizada com muito carinho.
- Gauchada, posso dizer que fica aqui um pedaço de mim e que levo vocês para a vida.

À **Ranielle Leal** pelas diversas ajudas e conselhos e a **Keynayanna Fortaleza** pelas conversas e hospedagem quando eu precisei. Meninas vocês realmente são divas da pesquisa.

Aos Maranhuchos: **Thaisa Bueno, Leticia Cardoso, Márcio Monteiro, Luciana Souza, Lucas Santiago, Marco Gehlen e Marcos Valente** que estiveram comigo nessa jornada e foram fundamentais num processo inicial de ambientação.

Aos amigos **Breno Henrique e Camila Moura**, e a pequena **Beatriz**. Obrigada por vocês estarem comigo nessa reta final e pelos almoços de sábado.

Ao Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da PUCRS – PPGCOM, professores e funcionários, pela atenção dedicada nesses anos de estudo.

À Profa. Dra. **Beatriz Dornelles** e à Profa. Dra. **Karina Janz Woitowicz** pelas sugestões e contribuições na banca de qualificação desta tese.

Aos professores do Departamento de Comunicação Social da UFMA. Em especial a Profa. Dra. **Maria do Carmo Prazeres** e a Profa. Dra. **Gisela Santos**, pelo cuidado e preocupação, e por tantas vezes, quando estavam em Porto Alegre, me acolherem com carinho. À Profa. Dra. **Nilma Mendes** por sempre atender aos meus chamados e ao Prof. Dr. **Protásio César dos Santos** pela motivação com os estudos da folk e pela disponibilidade sempre.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio dado a esta pesquisa, através de bolsa de estudos no decorrer do curso.

Ao Prof. Dr. **José Marques de Melo** (in memoriam) minha eterna gratidão pelo legado deixado para a Comunicação Social e, em especial, para a Folkcomunicação.

Aos autores **Rivière, Gennep, Durkheim e Gadamer** pelos melhores *insights* que tive nas leituras para a tese.

“A tarefa não é tanto ver aquilo que ninguém viu, mas pensar o que ninguém ainda pensou, sobre aquilo que todo mundo vê.” (Arthur Schopenhauer)

RESUMO

Para elaborar esse trabalho, *montamos o arraial* e analisamos a ritualidade da festa do São João do Maranhão como um sistema de comunicação simbólico, que expressa e comunica a identidade de um povo. No *aquecimento das fogueiras*, localizamos, por meio de pesquisa etnográfica, o objeto de estudo, a festa do São João, adotando, como metodologia de pesquisa, a hermenêutica filosófica de Gadamer, com a utilização do conceito de *círculo hermenêutico*, dividido em três partes, para a leitura, que correspondem aos três aspectos de rituais que foram analisados: a comensalidade, a indumentária e a espacialidade. No *palco da festa* enfatizamos os conceitos de mito, rito e rituais. Definimos o ritual como esse sistema de comunicação simbólico, por meio do qual os agentes e sujeitos sociais desenvolvem as relações sociais e consolidam sua vivência em sociedade. Apresentamos as festas e eventos como espaços de construção de identidades e localizamos a festa pesquisada, nos seus campos simbólicos. Trouxemos ainda, os conceitos de *folclore* e *cultura*, que dão a sustentação para a pesquisa. Na *barraca do folclore* utilizamos a teoria da folkcomunicação, por analisarmos uma festa da cultura popular, pela via da comunicação. Também compartilhamos o conceito de *cultura* abordado nessa teoria, do qual nos apropriamos, para fundamentar a pesquisa. No *guarnicê do ritual*, apresentamos a interpretação/análise da pesquisa considerando que, por estarmos trabalhando com a hermenêutica filosófica de Gadamer, fizemos a leitura da festa a partir do círculo hermenêutico, apresentando primeiramente a pré-compreensão da festa, a três partes em que a festa foi dividida para a leitura e finalmente a sua interpretação.

Palavras-chave: Comunicação. Rituais. Festa. Festa do São João. Folkcomunicação.

ABSTRACT

To elaborate this work, we set up the “*arraial*” and analyze the rituality of the “São João” Feast that belongs to the state of Maranhão as a system of symbolic communication, which expresses and communicates the identity of a people. In *the heating of the bonfires*, we have located, through ethnographic research, the object of study, the “São João” Feast, adopting, as a methodology of research, the philosophical hermeneutics of Gadamer, making use of the concept of hermeneutical circle, divided into three parts, for reading, that correspond to the three aspects of rituals that have been analyzed: the comonthlys, the apparel and the spatiality. *On the stage* of the party we emphasize the concepts of myth, rite and rituals. We define the ritual as this symbolic communication system where agents and social subjects develop social relations and consolidate their experience in society. We present the parties and events as places for building identities and we locate the party researched in its symbolic fields. We have also explored, the concepts of folklore and culture, which give support for this research. In *the folklore tent* we use the theory of “*Folkcomunicação*”, because we analyze a festival of popular culture, via communication. We also share the concept of culture approached in this theory, from which we appropriate, to substantiate the research. In *the guarnicê* of the ritual, we present the interpretation/analysis of the research considering that, as we are working with the philosophical hermeneutics of Gadamer, we considered the party from the Hermeneutical Circle, presenting first the party pre understanding, the three parties in which the party was divided into for reading and finally its interpretation.

Key-words: Communication. Rituals. Feast. “São João” Feast. Folkcomunicação.

Lista de Ilustrações

Figura 1 – Entrada do Arraial Donato Alves	34
Figura 2 – Casa do Interior	35
Figura 3 – Cenário para fotografias	35
Figura 4 – Barracão do forró.....	36
Figura 5 – Espaço Infantil.....	36
Figura 6 – Espaço do Turista.....	37
Figura 7 – Palco das apresentações	38
Figura 8 – Cardápio.....	38
Figura 8A – Prato Típico Torta de camarão, com arroz de cuxá, vatapá e farofa	38
Figura 9 – Qr Code do vídeo “Cuxá Orquestrado”	39
Figura 10 – Familiares e amigos comendo.....	39
Figura 11 – Barraca do Artesanato.....	40
Figura 12 – Vila Gourmet	41
Figura 13 – Barracas das mesas.....	42
Figura 14 – Público filmando a atração	42
Figura 15 – Brincante interagindo.....	43
Figura 16 – Criança vestida de Índia	44
Figura 17 – Criança evoluindo como miolo de boi.....	44
Figura 17A – Foto da criança	44
Figura 18 – Mulher segurando sua matraca.....	46
Figura 19 – Barraca e mesas decoradas.....	46
Figura 19 A – Barraca decorada	46
Figura 20 – Dança do <i>cacuriá</i> de dona Tetê, uma das mais famosos de São Luís	50
Figura 21 – Círculo hermenêutico da Festa	62
Figura 22 – Dilma Rousseff	86
Figura 23 – Jovem indígena no ritual da Tucandeira.....	88
Figura 24 – Luva da Tucandeira pronta para ritual.....	88
Figura 25 – Cena da série The Crow - coroação da Rainha Elisabeth.....	100
Figura 26 – Capela de São Pedro	160

Figura 27 – Praça de São Pedro	162
Figura 28 – Arraial da Praça Maria Aragão	164
Figura 29 – Couro do bumba meu boi de Morros	168
Figura 30 – Cacuriá de dona Teté	169
Figura 31 – Cartaz da noite da Indumentária	170
Figura 32 - Vitrine do ateliê.....	171
Figura 33 – Burrinha do bumba meu boi da Maioba.....	172
Figura 34 – Visitante com a sua burrinha	172
Figura 35 – Arraial do Ipem	175
Figura 36 – Rua Portugal no Centro Histórico de São Luís	177
Figura 37 – Vista aérea do centro histórico de São Luís	178
Figura 38 – Vista aérea do centro histórico de São Luís	179
Figura 39 – Rua da feira no centro histórico de São Luís.....	180
Figura 40 – Ornamentação da barraca do arraial do IPEM	182
Figura 41 – Siri com arroz de mariscos	186
Figura 42 – Camarão frito.....	187
Figura 43 – Arroz de cuxá com camarão.....	189
Figura 44 – Bolo de tapioca.....	190
Figura 45 – Comércio de comidas típicos no arraial.....	191
Figura 46 – Qr code do vídeo de dona Tomásia	204

SUMÁRIO

1 MONTANDO O ARRAIAL - INTRODUÇÃO	16
2 AQUECENDO AS FOGUEIRAS – LOCALIZAÇÃO DA PESQUISA	26
2.1 O OBJETO: A FESTA COMEÇOU	30
2.2 A HERMENÊUTICA	53
3 O PALCO DA FESTA - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	63
3.1 MITO, RITO E RITUAL COMO SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO	63
3.1.1 O rito e a constituição das práticas sociais	74
3.1.2 O teatro da vida: o rito e a perspectiva teatral	81
3.1.3 Do sagrado ao profano, os ritos e suas funções na sociedade	90
3.2 FESTAS E EVENTOS: ESPAÇOS RITUALÍSTICOS DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES	97
3.2.1 Os campos simbólicos das festas	105
3.2.2 Folclore, cultura e festas populares.....	112
3.3 O VIVIDO E O DITO: OS DIFERENTES SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO DO SÃO JOÃO DO MARANHÃO	120
3.3.1 Comunicação: concepções, sistemas e fluxos.....	121
4 A BARRACA DO FOLCLORE - DA COMUNICAÇÃO DOS MARGINALIZADOS AOS OUTROS SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO	128
4.1 FOLKCOMUNICAÇÃO NA ATUALIDADE: AINDA SE PODE FALAR DE MARGINALIZAÇÃO?	138
4.2 A FESTA JUNINA NA FOLKCOMUNICAÇÃO: ESTADO DA ARTE.....	147
5 O GUARNICÊ DO RITUAL - ANÁLISE	152
5.1 A PRÉ-COMPREENSÃO	154
5.2 PRIMEIRA PARTE – O RITUAL DA INDUMENTÁRIA	164
5.3 SEGUNDA PARTE – O RITUAL DA ESPACIALIDADE.....	172
5.4 TERCEIRA PARTE – O RITUAL DA COMENSALIDADE.....	182
5.5 INTERPRETAÇÃO E IDENTIDADE.....	191

6 DESMONTANDO O ARRAIAL – CONSIDERAÇÕES E ENCAMINHAMENTOS	201
REFERÊNCIAS	207
APÊNDICE A – A- Estado da Arte de trabalhos sobre festa na Folkcomunicação de 2007-2017	216
APÊNDICE B - Entrevista com a artesã	245
APÊNDICE C – Álbum da Indumentária Popular	248
APÊNDICE D – Diário de Campo	252
ANEXO A – PROGRAMAÇÃO	255
ANEXO B - CHAMADA PÚBLICA N. 001/2017	268
ANEXO C - Edital de credenciamento n. 02/2017	272
ANEXO D – Entrevista em O Imparcial	280

1 MONTANDO O ARRAIAL - INTRODUÇÃO

Chegou o mês de junho e, com ele, todo o universo encantado,
selvagem e ritualístico da cultura popular/folclórica do Maranhão.
Para onde se volta o olhar deslumbrado, há um mundo mágico,
cercado por um tempo/espaço sagrados que não aceitam
nenhum tipo de profanação, a não ser o da alegria dos magos/encantados,
escondidos nos personagens das manifestações;
dos cheiros e sabores das cozinhas,
terreiros e quintais que dia após dia, durante todo o mês,
estimulam os nossos mais profundos desejos e tentações;
dos ventos que enchem o ar de cores e sons e,
se espalham em todas as direções
chamando-nos para dançar, para voar,
para experimentar e sentir....

Profa. Ms. Ester Marques
Postagem do Facebook no dia 07 de junho de 2018

O texto poético com que iniciamos diz muito sobre o sentido de festejar o São João, no Maranhão, uma festa que instiga nosso olhar sobre os rituais ali realizados, numa dimensão comunicacional, reposicionando, por conseguinte, a categoria *ritual*, do âmbito da Antropologia, para o campo da Comunicação. Este exercício nos retira das certezas e nos convoca à busca de novos caminhos, mas, como nos ensina Elizara Carolina Marin (2006, p. 66), “pesquisar desafia o autor, exige entrar em uma turbulência constante de pensamento, em uma interação *agressiva*, afetiva e poética com o próprio problema” (MARIN, 2006, p. 66). Nesses termos, é como se os problemas encontrados nas diversas ciências provocassem certo encanto nos pesquisadores e os desafiassem ao ponto de incomodar e impulsionar ao ato da busca. Talvez esse seja o dilema de todos que vivenciamos a pesquisa.

A produção de conhecimento requer esforço, disciplina, determinação e, principalmente, a motivação pelo processo criativo, uma vez que cabe ao pesquisador debruçar-se sobre a tarefa de questionar e de encontrar o novo, por meio de um exercício prático que envolve o conhecimento das palavras, a teoria; e a experiência do vivido, o empírico. “O desafio metodológico está em pensar a produção do conhecimento como processo de criação, que se estabelece no constante fluxo e refluxo entre o teórico e o empírico” (MARIN, 2006, p. 66). Esse desafio metodológico é que alimenta a vida de todos os personagens envolvidos em processos de pesquisa.

Assim, o desafio, a busca e o processo de criação, presentes, sobretudo, no meio acadêmico, foram os ingredientes que nos motivaram na escolha da temática, do objeto e do problema que ora apresentamos. Trazemos para este estudo, mais uma vez¹, a temática do ritual, por entendermos que os rituais configuram-se como importantes elementos de construção da sociabilidade, mas também por motivações que fazem parte de nossa vida profissional, desde 2004, quando assumimos o Cerimonial da Universidade Federal do Maranhão. Naquele momento, a *práxis* forneceu-nos subsídios para entender o ritual como um sistema de comunicação que suscitava questões que não se limitavam a normas e/ou a procedimentos meramente protocolares.

Desse modo, ao contrário do que normalmente acontece, quando a prática, sem reflexão, mecaniza o olhar sobre os rituais, passamos a ver os eventos e a ritualidade que os constitui como um momento em que os profissionais de comunicação não devem e não podem se limitar às normas de protocolo. Foi, portanto, nossa atuação como profissional de comunicação (relações públicas), num cerimonial universitário, que nos levou a enxergar o elemento eminentemente comunicacional na realização dos rituais, desdobrando-se as concepções, que então emergiam, em nossa pesquisa de mestrado, ampliando-se em novas problemáticas, agora no Doutorado.

Partindo, pois, dos pressupostos apresentados e da contextualização necessária, eis o objeto desta pesquisa: o São João do Maranhão – um evento da cultura maranhense – concebido como um sistema de comunicação simbólica, constituído por variados rituais, os quais, em conjunto ou separadamente, atribuem um sentido singular à cultura maranhense. A intenção não foi analisar os rituais religiosos que existem nessa festa e nem os rituais que envolvem as brincadeiras, que são diversos. O objetivo do trabalho é verificar e constituir a ritualidade do evento, por meio das mensagens que o sistema de comunicação ritualístico do São João do Maranhão produz, observando-se, sobretudo, como uma festa da cultura popular constrói e sustenta a identidade de um povo. Por isso, nosso problema de pesquisa sintetiza-se no seguinte questionamento: Como podemos organizar os

¹ Nossa pesquisa de Mestrado também abordou a problemática dos rituais. Foi defendida na Universidade Federal Fluminense – UFF e tinha como título: “... Daqui não entregaremos o cargo de governador à filha da mais velha oligarquia desse país”: Mídia e Democracia na posse da Governadora Roseana Sarney – 2011.

sistemas de comunicação/rituais do evento São João do Maranhão, articulando os processos de construção de sentido e apontando para a identidade do maranhense?

Apresentado o objetivo e o problema de pesquisa, passamos a descrever, em síntese, as categorias teóricas que fundamentam nossa tese: *festas e rituais, cultura e folkcomunicação*. Cada categoria aparece descrita e fundamentada nos capítulos desta tese, os quais, em razão do universo lúdico da festa do São João, foram nomeados com expressões que nos remetem ao período festivo. Portanto, já *aquecendo as fogueiras*, no segundo capítulo, apresentamos o objeto de estudo trazendo as origens da festa junina que, sendo pagã, foi apropriada pela igreja católica e serviu de aproximação entre os colonizadores e os habitantes nativos do Brasil. As festas, não só a junina, como as demais, institucionalizadas pelo catolicismo, serviram como mediadoras e como a melhor forma de comunicação entre os europeus e a sociedade que aqui existia.

Em seguida, partimos para a festa do São João no Maranhão que é apresentada no trabalho como um megaevento:

O “São João” (modo pelo qual se referem os nordestinos ao ciclo de festas do mês de junho) principalmente, adquire tal importância na vida social nordestina que não apenas é fonte de preocupação durante todo o ano (quando se poupa dinheiro a ser investido na participação da festa, ou se organizam eventos a serem apresentados nela), como ainda move interesses políticos e econômicos que poucas vezes se imagina (AMARAL, 1998, p. 166).

Com toda a importância que esse evento tem para o Nordeste, no Maranhão, ele também é reverenciado e recebe um tratamento de grande evento, pois toda uma estrutura é planejada e organizada no pré e no pós-evento. Fazendo parte do calendário anual de investimentos dos governos estadual e municipal, os festejos do São João ganham uma programação especial durante o mês de junho, gerando renda para o estado e, por isso, além do lúdico, questões econômicas e políticas constituem-se em importantes dimensões da festa.

Para apresentar a festa do São João do Maranhão, trouxemos para o segundo capítulo a pesquisa etnográfica que realizamos no arraial Donato Alves, no período de 17 de junho a 02 de julho de 2017. Respaldados no que Stéphane Beaud (2007) propõe a necessidade de estranhamento com aquilo que nos é familiar, estivemos nesse arraial e observamos a festa com um olhar explorador que antes nunca havíamos praticado. Por isso, retiramos da festa o que nos foi revelado em

relação aos rituais interpretados, no terceiro capítulo, e apresentados na parte em que abordamos a metodologia da pesquisa. Além de observar os rituais, vivenciamos a experiência do arraial e conhecemos um pouco mais as pessoas que fazem a festa acontecer.

Nossa proposta, para o segundo capítulo, quando apresentamos o objeto de estudo e informamos que a festa começou, é situar o leitor num arraial do São João do Maranhão. Fomos descrevendo os ambientes que compuseram o arraial Donato Alves, desde a entrada até o campo de futebol, local reservado para as brincadeiras com *bombinhas*². Passamos pelas áreas reservadas às comidas típicas e mostramos seu cardápio, estivemos nas áreas de atrações musicais, inclusive nos espaços reservados para a dança, descrevemos as áreas de vendas de artesanato e fotografias. Um aspecto que nos chamou muito atenção e que, por isso, pautou o que interpretamos, foram os espaços dedicados ao turista e a criança. Espaços novos, trazidos pela tese, porém que nos comunicam uma preocupação, daqueles que organizam a festa, preocupação, que pode até ser inconsciente, mas nos revela um desejo de manutenção e continuidade da festa.

Após a exposição do objeto de estudo, traçamos uma abordagem sobre o processo metodológico. Entendemos que esse não foi um processo rápido e fácil, porém, foi uma composição que respeitou as categorias teóricas com que trabalhamos, respeitou o objeto que, de certa forma, deixou-se falar e construiu os sentidos que nos apontaram uma resposta para a problemática da pesquisa. Quando falamos em *composição*, justificamo-la pelo fato de que, além do método utilizado, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1997), utilizamos para a coleta, de dados a observação participante, ou observação etnográfica, como conceitua Beaud (2007), assim como a pesquisa bibliográfica. Importa-nos registrar que todas as ações que realizamos, em busca de respostas para a problemática da tese, constituíram-se em uma trajetória de experimentações, de indagações e de abertura para novos olhares, num verdadeiro processo metodológico, até que, enfim, realizamos a análise ou interpretação de objeto de estudo, como veremos no capítulo cinco.

² Bombinhas ou bomba de São João são os pequenos explosivos (sonoros e de efeitos visuais) utilizados para brincadeiras durante a festa. Vale ressaltar que no arraial Donato Alves havia a preocupação com o tipo de bombinha utilizada, por isso, existia uma fiscalização, com bombeiro e segurança, e o produto utilizado no local era adquirido ali mesmo.

No terceiro capítulo, respaldados em autores da antropologia e da sociologia, discutimos os conceitos de *mito*, *rito* e *ritual*, numa perspectiva comunicacional. Vale aqui pontuar todo um esforço no tratamento do assunto, porque nosso objetivo foi mostrar o quanto os rituais são uma forma de comunicação que permeia a nossa vida e nosso dia a dia. Na demarcação dos termos, o *mito* narra uma história sobre o princípio de algo, ou seja, ele identifica um marco. Já o *rito* é uma força organizadora que impõe uma ordem, uma espécie de classificação que nos informa as prioridades no mundo das coisas. Por sua vez, o *ritual* se situa como uma sequência ordenada de palavras e atos, daí o nosso entendimento de ritual enquanto *sistema de comunicação*. Ressaltamos que, embora tomemos os rituais como categoria teórica, entendemos que as concepções de *mito*, *rito* e *ritual* se articulam e se complementam, de forma que, para entender uma, necessário se faz entender as demais.

Na lógica aqui apresentada, classificamos os ritos enquanto espaços de pertencimento. Assim, são nesses espaços ritualísticos que nos reconhecemos e nos legitimamos enquanto membros de uma sociedade. Desde o nascimento, somos levados a passar por ritos – os *ritos de passagem*, na classificação de Arnold Van Gennep (2013) – e, a cada momento desses que compartilhamos em nossa vida, desenvolvemo-nos, em variados domínios de nossa história, seja no âmbito pessoal, seja no profissional. Os ritos de passagem são, pois, apresentados como momentos necessários ao nosso crescimento em sociedade. Trazemos, ainda, no terceiro capítulo, o pensamento de Pierre Bourdieu (1997), com o *rito de instituição* que é o ato de instituir, consagrar. O autor nos mostra que o rito, em sentido geral, além de proporcionar um reconhecimento de identidade, por aproximar as pessoas de suas origens e de seus *iguais*, também institui algo que não pertencia aquela pessoa, ou seja, ele promove uma distinção.

Nesses momentos de *distinção*, de acordo com Bourdieu (1997), entramos no cerimonial e, por isso, apresentamos, no capítulo sobre rituais, as diferenças entre *rito*, *ritual* e *cerimonial*, objetos que também causam confusões conceituais. O capítulo encerra-se com uma questão central para a pesquisa, a função do rito na sociedade e, para desenvolvermos esse ponto, adentramos nos estudos sobre o rito, tendo Émile Durkheim (1996) como um dos principais sociólogos a discutir o assunto. Isso se deve ao fato de que o autor, para entender a sociedade, estuda as religiões e identifica os rituais religiosos como “atos de sociedade”. Sua trajetória

acadêmica sempre foi no sentido de compreender os comportamentos coletivos, debruçando-se, por isso, sobre os rituais religiosos.

Discutindo as funções do rito, na sociedade, e como eles se inserem, enquanto espetáculo da vida, acrescentamos a perspectiva de que precisamos *representar e criar fachadas* no dizer de Erving Goffman (1985) - sejam elas os cenários ou propriamente as nossas aparências pessoais. Entendemos tais representações como um movimento interacional nas relações sociais. Nessas relações, queremos transmitir uma impressão de nós mesmos. Por isso, interpretamos o tempo todo o papel que queremos desempenhar e de que precisamos para nos posicionarmos socialmente. Enquanto atores sociais, cumprimos nossos papéis em sintonia com os nossos pares, de forma que, em alguns momentos, praticamos a mentira social, ou seja, mentimos representando a realidade. É o que nos diz Rivière:

Uma representação é montada aí entre atores que desempenham uma parte ou um papel. A mentira social é utilizada como maneira de preservar seu ego. Por exemplo, no pai que repreende o filho em decorrência de uma falta no momento em que transborda de afeição por ele, o papel – enquanto forma de mentira social e porque visa dar uma impressão sobre o interagente – mostra-se claramente distante do ego profundo. Nas instituições do tipo carceral (hospital, prisão, caserna), pesa uma ameaça sobre o estatuto; assim, ao ritualizarem sua existência de recluso, os indivíduos tentam preservar um resto de dignidade humana (RIVIÈRE, 1996, p. 51).

Nesse sentido, a *representação*, enquanto função do rito em sociedade, é discutida enfocando-se o fato de que só poderemos alcançar os objetivos de um processo de ritualização, existente em nosso cotidiano, se encenarmos papéis variados e fundamentados nos mais diversos aspectos de nossas vidas. Convém esclarecer que, ao se falar em *representação*, não estamos pensando em encenações sem contato com a verdade/realidade; ao contrário, por intermédio da representação, enfatiza-se cada aspecto do rito, de forma que ele seja entendido e interpretado para que o resultado final seja alcançado. Muitas vezes, esses rituais ocorrem em forma de celebrações e festas que, da mesma maneira, requerem dos participantes um envolvimento com o ritual.

Por ser o objeto deste trabalho uma festa, realizamos uma reflexão teórica sobre o ato de festejar. Partimos da constatação de que os seres humanos precisam do afeto e do compartilhamento. Por isso, as festas trazem, além do lúdico, do lazer

e do entretenimento, situações que atendem necessidades inerentes à nossa vivência em sociedade. Ao falarmos de festas, como espaços ritualísticos, nosso olhar busca reconhecer, nesses momentos, questões ligadas às origens dos indivíduos. Tudo isso porque, em ocasiões festivas, é comum as pessoas terem contato com as suas raízes e se reconhecerem. Assim, nas aproximações com os seus pares, muitos indivíduos se encontram enquanto seres humanos que são, uma vez que as festas possuem o caráter de identificação, principalmente as festas populares, as quais, oriundas das festas religiosas, tornam-se espaços de diversidade que constituem a sociabilidade, expressando, inclusive, as contradições inerentes ao processo de festejar:

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 nela se repetem (CANCLINI, 1983, p. 55).

O que se entende, na afirmação do autor, é que, enquanto espaços plurais, as festas conseguem situar as aspirações e anseios dos indivíduos, mas também registram as diferenças sociais, as disputas por espaços, tanto de natureza física, quanto aquelas que se situam nos imaginários e nos desejos do ser humano. Além do mais, por constituírem espaço plural, determinadas festas requerem um planejamento prévio para que os objetivos traçados possam ser alcançados. A partir daí, elas ganham uma programação e uma atenção especial, inclusive sendo inseridas em calendários anuais de comemorações.

Chegamos, então, à festa como evento, ou seja, as festas que são programadas e planejadas antecipadamente. Elas perdem o caráter amador, no sentido da sua organização, e começam a ter uma roupagem mais profissional, chegando a mobilizar um número variado de pessoas (a depender do tipo de evento), na sua produção e operacionalização. Neste caso, são festas (eventos) que costumam ser realizadas por mais de um campo social (BOURDIEU, 2004). Esses campos, enquanto espaços de relações de forças, encontram, nas festas e rituais, a oportunidade para se legitimarem. Na pesquisa, especificamente, identificamos o campo religioso, o artístico cultural e o político, por estarmos trabalhando com uma festa da cultura popular enquanto evento organizado pelos campos em destaque.

Traçamos algumas abordagens sobre *folclore* e *cultura*, fundamentados em Genep (1950), Nestor Garcia Canclini (1983) e John B Thompson (1995). Apresentamos, ainda um conceito sobre *folclore* elaborado pela Comissão Nacional de Folclore (1995), que nos chama a atenção para quatro pontos de identificação dessa manifestação folclórica: *aceitação coletiva*, *tradicionalidade*, *funcionalidade* e *dinamicidade*. *Aceitação coletiva* é uma categoria que permeia toda a nossa discussão sobre o tema e sobre cultura popular. Primeiro, porque as produções folclóricas só são contempladas, quando passam para a esfera do coletivo. É, pois, nas coletividades que as manifestações folclóricas existem. Já as categorias de *tradicionalidade*, *funcionalidade* e *dinamicidade* apontam para a concepção de cultura enquanto prática das vivências e experiências realizadas em sociedade.

Destacamos duas concepções de cultura que fundamentam o percurso teórico realizado neste trabalho: a cultura como atividade produtiva, com poder para transformar estruturas sociais, e a cultura entendida no âmbito simbólico, com ênfase nos significados e sentidos encontrados no conjunto de crenças e costumes. A partir desses conceitos, trazemos o São João do Maranhão, fazendo uma primeira descrição da festa, apresentando sua origem, danças, religiosidade, culinária e sua importância para o maranhense.

Vale lembrar que estamos estudando a ritualidade da festa, entendendo-a pela via da comunicação, ou seja, visamos apreender os sentidos produzidos pelas linguagens dos rituais da festa. Para dar conta deste propósito, o terceiro capítulo faz um apanhado sobre o processo da comunicação e começa chamando a atenção para os novos estudos e os novos olhares sobre o tema. Nas pesquisas que temos hoje, além daquelas que sempre vinculam a comunicação a um aparato tecnológico, encontramos também as que buscam perceber a comunicação de maneira mais interacional e dialógica, isto é, preocupam-se em enxergar a comunicação sob os mais diversos aspectos de produção de sentido, como prática das vivências e dos compartilhamentos. Nesse viés, inserimos nossa pesquisa, por estarmos à busca da identificação de mensagens simbólicas oriundas de práticas culturais tradicionalmente vividas nas experiências e convivências com o outro. Tais práticas, repletas de significados, são percebidas e entendidas por todos aqueles que partilham do mesmo repertório. Importa-nos a compreensão dessa linguagem e desses significados.

Encerramos o terceiro capítulo com uma abordagem sobre a comunicação, discutindo sistemas e fluxos e, em seguida, baseados em José Marques de Melo (2008), localizamos os fluxos de comunicação em que se insere a festa do São João do Maranhão. No momento em que visualizamos a festa, estudada nos fluxos propostos: “fluxo da comunicação interpessoal; o fluxo da comunicação massiva e o fluxo de intermediação comunicativa” (MELO, 2008, p. 79), foi possível estabelecer sua correlação com a folkcomunicação, assunto discutido no quarto capítulo:

Por ser um espaço geográfico amplo, plural e permeado por múltiplas singularidades, a teoria da Folk evidencia a construção dos processos comunicativos nessa perspectiva, levando em consideração todas as particularidades, semelhanças e diferenças que integram o pensamento comunicacional da América Latina, a partir da nossa identidade cultural (GOBBI, 2013, p. 523).

Desse modo, uma teoria que identifica um sistema de comunicação nas classes populares, que se viabiliza por intermédio do folclore, em contraponto ao sistema formal da comunicação, a folkcomunicação aporta importantes contribuições para nossa pesquisa. Primeiro e, como afirma Gobbi (2013), esse pensamento comunicacional, a partir de nossa identidade cultural, é a base para visualizarmos os rituais na festa do São João do Maranhão, porque já entendemos, na pesquisa, os rituais enquanto sistema de comunicação, o que, de certa forma, irá nos apontar essa identidade cultural. O segundo ponto que nos faz conceber a folk, enquanto aporte teórico da comunicação, é o fato de que muitas pesquisas sobre festas populares, seja na área da comunicação ou em outras áreas, são apoiadas nessa teoria, como mostramos também no capítulo quatro, no item que trata do estado da arte do estudo sobre as festas, na folkcomunicação. Um terceiro ponto (de fundamental importância na pesquisa) é a noção de *cultura* em Luís Beltrão (1980) que vem ao encontro do pensamento que orienta este trabalho. O entendimento de que a cultura é vivenciada e experimentada nos grupos aos quais estamos ligados pelos diversos laços sociais e naturais.

No capítulo quatro, começamos com um entendimento sobre situação econômica e política em que o país vivia, quando foi originada a teoria da folkcomunicação. Na época, o país, que vinha de um governo militar, fez um grande investimento nos meios de comunicação, gerando, assim, uma grande infraestrutura nas telecomunicações, justificado por um discurso da necessidade de integração nacional. O que Beltrão (1980) evidencia, no entanto, é que se criaram dois grandes

grupos na sociedade e, ao estudar um desses grupos, o pesquisador construiu a teoria da folk. Localizado o contexto histórico em que esta teoria emergiu, apresentamos os conceitos que a fundamentam, atualizando, porém, a teoria, pois, assim como outras teorias da comunicação, o que Beltrão (1980) identificou se tornou um marco para se trabalhar com as questões ligadas à comunicação daquela época. A atualização deveu-se, principalmente, ao advento de novas tecnologias na comunicação, requerendo, portanto, que façamos atualizações e novas considerações em relação ao que já fora estudado. Por isso, propomos despretensiosamente, um novo olhar para os grupos marginalizados discutido pela teoria.

Encerramos o trabalho no capítulo cinco e apresentamos a análise, ou melhor, a interpretação que propusemos para a festa do São João do Maranhão, tendo como orientação os rituais que categorizamos. Como empregamos a hermenêutica filosófica de Gadamer (1997), começamos com a pré-compreensão da festa, a partir do que olhamos e vivenciamos nesse período. Em seguida, como o propósito foi localizar a festa no círculo hermenêutico, ou seja, “a antecipação de sentido, que comporta o todo, ganha uma compreensão explícita através do fato de as partes, determinadas pelo todo, determinarem por seu lado esse mesmo todo” (GADAMER, 2011, p. 72), trabalhamos as partes da festa do São João com a finalidade de, após esse entendimento das partes, determinarmos o todo da festa. Ressaltamos que as partes da festa foram divididas de acordo com as categorias nas quais identificamos os rituais analisados: a indumentária, a espacialidade e a comensalidade. Finalmente, propusemos a interpretação da festa, lembrando que, como o próprio Gadamer (1997) nos lembra, o método obstrui a verdade e, sem desconsiderar essa afirmação, estamos apresentando os diversos sentidos, cenários e significados que a festa suscita.

Por fim, importa-nos ressaltar que, como todo trabalho científico, esta tese está aberta a críticas e às contribuições que, certamente, os examinadores irão apresentar, sobretudo porque, conforme nos alerta Pedro Demo (1985, p. 29), a ciência é um processo, “uma realidade sempre volúvel, mutável, contraditória, nunca acabada, em vir a ser”. É uma certeza que nos conduz a momentos de muitas perguntas e, ainda, poucas respostas.

2 AQUECENDO AS FOGUEIRAS – LOCALIZAÇÃO DA PESQUISA

*Se não existisse o Sol
Como seria pra terra se aquecer
E se não existisse o mar
Como seria pra natureza sobreviver
Se não existisse o luar
O homem viveria na escuridão
Mas como existe tudo isso meu povo
Eu vou guarnicê o meu batalhão de novo.*

*“Se não existisse o sol” – Toada do Boi da Maioba
Cantador – Chagas da Maioba*

A natureza é exaltada pelos cantadores do folclore maranhense. Nela, eles se inspiram para escrever seus versos e encontram os princípios que preservam a vida humana e lhes dá significação. Nesses versos, o autor busca a direção em que o seu batalhão deve seguir, localizando-se, renovando-se e completando-se. É hora de aquecer as fogueiras!

O direcionamento e a localização dados ao problema de pesquisa desta tese surgiram pela compreensão de que a comunicação humana requer estudos que se complementem. Foi o que percebemos, ao adentrarmos no estudo da ritualidade de uma festa da cultura popular, cujos processos de comunicação se instituem nas e pelas linguagens. Para se chegar, porém, a respostas possíveis, necessário se faz *aquecermos as fogueiras* e procurarmos a indumentária correta, ou seja, um suporte metodológico que sustente nossas análises. Já que pretendemos as mensagens de um sistema de comunicação ritualístico, esse suporte necessário para a pesquisa pode nos ser oferecido pelo estudo dos sistemas de linguagem, que nos farão refletir sobre os percursos de sentidos, como afirma Marin (2006):

Afinal, só se pode entender a complexidade da comunicação humana nas complementaridades existentes entre os domínios culturais e os sistemas linguísticos; a subjetividade e a lógica; o motivado e o arbitrário; o cultural e o lexical; o individual e o coletivo. Assim, o processo da significação exige, ao mesmo tempo, que o sujeito faça uso do apreendido, das experiências, mas, ainda, das convenções, construindo percursos de sentido a partir dos sentidos subjetivo, socializado e convencionalizado (MARIN, 2006, p. 294).

É certo que a construção de percursos de sentido (MARIN, 2006) requer o uso de estratégias metodológicas, o que inclui a escolha do método e das técnicas de pesquisa, razão pela qual apresentamos, aqui, os métodos e as técnicas

utilizados neste trabalho. Assim, para dar conta da diversidade de informações contidas em nosso objeto de estudo, buscamos construir uma metodologia que abrangesse a complexidade desse objeto. “Entendemos por metodologia o caminho e o instrumental próprios de abordagem da realidade” (MINAYO, 1998, p. 22). Nesse sentido, traçaremos um caminho que (entendemos) servirá como referencial para a execução da pesquisa proposta. É importante ressaltar, ainda, que, na visão dessa autora, o objeto das ciências sociais é sempre qualitativo:

A rigor, qualquer investigação social deveria contemplar uma característica básica de seu objeto: o aspecto qualitativo. Isso implica considerar sujeito de estudo: gente, em determinada condição social, pertencente a determinado grupo social ou classe com suas crenças, valores e significados. Implica também considerar que o objeto das ciências sociais é complexo, contraditório, inacabado, e em permanente transformação (MINAYO, 1998, p. 22).

Considerando o que a autora nos fala sobre o objeto das ciências sociais ser complexo e contraditório é que escolhemos a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1997). A hermenêutica gadameriana possui um caráter interpretativo, sendo capaz de abarcar as formas simbólicas que compõem a cultura de um povo. A utilização da hermenêutica filosófica poderá fornecer os subsídios necessários para a análise de nosso objeto, pois ela não se define exclusivamente enquanto um método, pois foge do puro racionalismo científico, e se torna a revelação de um caminho alternativo para o conhecimento:

[...] Gadamer estabelece uma hermenêutica filosófica através do pensamento de que todos os aspectos do entendimento humano pressupõem uma dimensão hermenêutica; neste sentido, a hermenêutica é universal. A hermenêutica não é mais um método para substituir um já existente; pelo contrário, Gadamer se volta para as hermenêuticas porque vê nelas uma forma de conhecimento reprimido e entendimento bruscamente contido pelos procedimentos da Modernidade (LAWN, 2007, p. 65).

Para compreendermos melhor a hermenêutica, é preciso evocarmos o seu principal elemento, o círculo hermenêutico. Tendo como ideia principal o embasamento da *interpretação textual* de “que cada texto deve ser compreendido a partir de si mesmo” (GADAMER, 1997, p. 437), o círculo se explica num movimento de que a compreensão vai do todo para as partes e das partes para o todo. É o discernimento de que, em cada texto, um significado não deve estar isolado: cada palavra tem a sua função no processo de interpretação, clareza e modificação de um

texto. No entanto, mesmo sendo o artifício principal da hermenêutica, não devemos considerar o círculo hermenêutico como um círculo metodológico, e sim, de compreensão:

O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é nem objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Porém, essa relação com a tradição, essa comunhão está submetida a um processo de contínua formação. Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porém nós mesmos vamos instaurando-a, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós próprios (GADAMER, 1997, p. 440).

Essa comunhão que nos une com a tradição é o que nos faz também optar pela hermenêutica, pois, à medida em que fomos desenvolvendo a fundamentação teórica da pesquisa, percebemos que nosso objeto de estudo contempla elementos de diferentes ordens. “O discurso folclórico, em toda a sua complexidade, não abrange apenas a palavra, mas também meios comportamentais e expressões não-verbais e até mitos e ritos [...]” (BELTRÃO, 2013, p. 515). Dessa maneira, nossa escolha pela hermenêutica se justifica em virtude de o nosso objeto de estudo reunir um conjunto de significados (antigos e atuais) que configuram e reconfiguram sentidos múltiplos, tendo em vista que a festa em análise produz diversas mensagens por intermédio de variadas linguagens. O método escolhido, por conseguinte, reflete nossa preocupação com a diversidade do objeto: as festas, em geral; as populares, especialmente, constituem-se de manifestações centradas nas linguagens, ou seja, nos significados os quais precisam ser entendidos e compartilhados, tanto nos processos de interação social, como no campo científico.

À decisão pelo método associa-se aos procedimentos de coleta e análise de dados desta pesquisa, com vistas ao alcance dos fins esperados. Num primeiro momento, utilizamos a pesquisa bibliográfica, a partir da leitura de livros e artigos científicos que versam sobre os assuntos específicos ou correlatos ao objeto da pesquisa. Na coleta do material de análise, já realizamos nossas primeiras ações. Como estamos trabalhando com uma festa, decidimos pela observação participante. “O observador participante coleta dados através de sua participação na vida

cotidiana do grupo ou organização que estuda” (BECKER, 1997, p. 47). Durante 13 dias seguidos, estivemos na festa para observar e relatar as condições, o lugar, as pessoas, os figurinos e a comemoração em si, como apresentamos no diário de campo (Apêndice D). No tocante a este trabalho, a pesquisa de campo configura-se recomendável para vivenciar o objeto de estudo, possibilitando um olhar diferenciado do material colhido:

Digamos de forma clara: a pesquisa de campo é uma ciência e não uma arte. Ou, mais exatamente, existe uma arte em conduzir a pesquisa. Mas a análise diária da pesquisa e seu relato em forma de diário de campo estão, sem ambiguidade, do lado da técnica. A descrição dos lugares, dos eventos, das pessoas e das coisas não requer qualidades literárias – mesmo que o conhecimento da língua, daquela falada por seus interlocutores, de suas capacidades linguísticas (léxicas e gramaticais), possa ser de grande utilidade. Ela requer a precisão, o sentido do detalhe, a honestidade escrupulosa do *auxiliar de laboratório* que registra as condições em que tal fenômeno foi produzido e sua natureza exata em um *diário de bordo* que nada tem a ver, como já se pôde deduzir, com um diário íntimo pessoal, para além das indicações de data e lugar (BEAUD, 2007, p. 66).

Experimentamos, na prática, a tese de Beaud (2007), principalmente porque, por estarmos trabalhando com uma festa que faz parte de nosso imaginário social, tornou-se um exercício particular e determinante a construção do diário de campo. “O diário de campo é a principal ferramenta do etnógrafo, muitas vezes ignorado pelo sociólogo. É um diário de bordo no qual, dia após dia, anotam-se em estilo telegráfico os eventos da pesquisa e o progresso da busca” (BEAUD, 2007, p. 65). No entanto, esse exercício particular foi alimentado por um estranhamento que descobrimos em relação à festa. Enquanto realizamos a pesquisa de campo, desenvolvemos um olhar diferenciado sobre as comemorações juninas, com o objetivo de recolher, daquele momento, um material que pudesse realmente nos dar condições para uma análise aproximada do real:

É preciso, portanto, uma vez mais, tornar familiar aquilo que é estranho e tornar estranho o que é familiar. Quando sua pesquisa se faz em universo habitual, quando o *campo* está em seu território, a segunda operação, a única possível, tornou-se mais difícil pela ausência de pontos de comparação. A observação prende-se a essa tensão, o mal-estar provocado no momento em que o familiar torna-se estranho, o estranho torna-se familiar (BEAUD, 2007, p. 99).

Entendemos, ainda, que, além de desenvolver o estranhamento, a observação só alcançará os objetivos traçados se for pautada numa acentuada vigilância das informações que interessam ao pesquisador. Por isso, as técnicas de *perceber*, *memorizar* e *anotar* são fundamentais na construção do diário de campo. Em alguns momentos, vários movimentos da festa nos pareceram familiares; no entanto, realizar a anotação possibilitou a descoberta de estranhamentos que não se percebiam à primeira vista. Da mesma forma, a percepção dos sentimentos que envolviam os espectadores da festa também nos pareceu estranha, em alguns momentos, razão pela qual anotar fatos como esses foram necessários e importantes para as análises do material. Tudo isso confirma o que Beaud defende:

A observação etnográfica sustenta-se sobre o encadeamento destas três técnicas fortemente entrelaçadas: perceber, memorizar, anotar. Supõe um vai e vem permanente entre suas percepções, sua explicitação mental, sua memorização e o caderno (seu diário de campo) no qual faz suas anotações. É uma vigilância aguçada por informações exteriores e questões que envolvem à medida que seu trabalho avança. É uma ferramenta de descoberta e de verificação. Sem armas, a observação é vazia. Muito armada, não aprende nada. Cabe a você construir o que deve verificar. Não se observa sem referências, sem pontos de balizamento (BEAUD, 2007, p. 97-98).

O exercício de perceber, memorizar e anotar, essa ferramenta de descoberta e verificação, levou-nos a campo para estudar a festa do São João, a que tantas vezes já tínhamos assistido, porém, agora, buscamos-la enquanto nosso objeto de estudo. O resultado será apresentado no próximo ponto.

2.1 O OBJETO: A FESTA COMEÇOU

De origem francesa, as festas juninas se desenvolveram em Portugal com o objetivo de festejar o solstício de verão. “Se pesquisarmos a origem dessas festividades, perceberemos que elas remontam a um tempo muito antigo, anterior ao surgimento da era cristã” (RANGEL, 2002, p. 13). As comemorações do solstício de verão eram praticadas por todos os povos, inclusive pelos “celtas, bretões, bascos, sardenhos, egípcios, persas, sírios, sumérios” (RANGEL, 2002, p. 14). Essa comemoração era realizada como forma de preparar o solo, o plantio, a colheita e reverenciavam a passagem de um ciclo produtivo para o outro. Com o cristianismo e

as novas atividades religiosas, as pessoas adquiriram o hábito de agradecer a Deus pelas boas colheitas:

Acredita-se que estas festas têm origens no século XII, na região da França, com a celebração dos solstícios de verão (dia mais longo do ano, 22 ou 23 de junho), vésperas do início das colheitas. No hemisfério sul, na mesma época, acontece o solstício de inverno (noite mais longa do ano). Como aconteceu com outras festas de origem pagã, estas também foram adquirindo um sentido religioso introduzido pelo cristianismo, e trazido pela igreja católica ao Novo Mundo. A comemoração das festas juninas é certamente herança portuguesa no Brasil, acrescida ainda dos costumes franceses que a elas se mesclaram na Europa (AMARAL, 1998, p. 159).

Concretizada a miscigenação cultural a que se refere Amaral (1998), no Brasil, tais festas, anteriormente denominadas de *joaninas*, em uma homenagem a São João Batista (santo da Igreja Católica), passaram a ser chamadas de *juninas*, pelo fato de que outros santos, também do mês de junho, são festejados. A partir daí o calendário se expandiu durante esse mês e, com a miscigenação dos europeus, indígenas e os negros africanos, as festas se tornaram uma “importante mediação simbólica, constituindo uma linguagem em que diferentes povos podiam se comunicar” (AMARAL, 1998, p. 59). Assim, por intermédio das festas, o modelo social europeu conseguiu ser transplantado para a sociedade de um país tropical como o nosso. Da mesma forma, a maneira de festejar do nativo também foi apropriada pelos imigrantes. Como se observa, o caráter religioso, via Igreja Católica, amalgama estas manifestações em sua origem, de tal forma que, no período colonial, as festas eram basicamente mantidas e organizadas pela Igreja que, além do poder religioso, detinha também o poder político, apropriando-se, por conseguinte, da vontade de festejar do povo, como modo de controle social e cultural:

O constante festejar brasileiro, de caráter essencialmente religioso, de fato não é recente e a literatura dos viajantes nos prova isto. Chegando ao Brasil, muitos deles ficavam simplesmente perplexos quando, já a partir da porta das primeiras igrejas avistadas, e por todo o percurso das inúmeras procissões que se realizavam constantemente, contemplavam as imensas *alas* compostas por carros alegóricos. Neles, gente de todas as raças, fantasiada dos mais diversos personagens, ricamente vestidos e adornados, corporações de ofício e irmandades religiosas, os grupos de dançarinos e músicos, desfilavam, lado a lado, todos juntos. Desta

multidão compacta sobressaía uma imensa quantidade de cruces, pendões e estandartes, sacudidos e agitados efusivamente ao som do trovejar de ensurdecedores e excessivos fogos de artifício (AMARAL, 1998, p. 58).

Esse clima efusivo de uma festa grandiosa, que se registra, desde os primeiros contatos dos naturais da colônia com os estrangeiros-viajantes, mantém-se na contemporaneidade, guardadas as modificações que, inexoravelmente, ocorrem com o passar do tempo. É o que observamos em nosso objeto de pesquisa – um megaevento que acontece no mês de junho, na cidade de São Luís, capital do Maranhão, e que segue um calendário nacional de comemorações religiosas. Em vários estados do Brasil, essas comemorações se enquadram no conceito de *megaevento*,

[...] associado à criação de infraestrutura e comodidades para o evento, frequentemente tendo débitos a longo prazo e sempre requerendo uso programado com bastante antecedência. Um megaevento, se bem-sucedido, projeta nova (ou talvez renovada) e persistente imagem positiva da cidade-hóspede por meio da mídia nacional e internacional, particularmente por cobertura de televisão. É frequente haver consequências a longo prazo em termos de turismo, relocação industrial e entrada de investimentos. Como resultado, os governantes e organizadores de eventos costumam falar que megaeventos ajudam a nomear necessidades econômicas e culturais e direitos dos habitantes locais, embora não vejam, de fato, se os cidadãos foram consultados sobre a sua realização. Esta atividade é considerada uma produção social [sic] (MATIAS, 2002, p. 68).

Os elementos que o autor traz evidenciam que a *festa junina do Maranhão* enquadra-se nas características de megaevento. Destacamos que, durante a festa, toda uma infraestrutura para a comodidade da mesma é projetada, pois se trata de um acontecimento que ganha repercussão na mídia local e nacional. De maneira única, em todo o Brasil e também em São Luís do Maranhão, quatro santos da igreja católica são reverenciados durante todo o mês de junho: dia 13, santo Antônio; dia 24, são João; dia 29, são Pedro e dia 30, são Marçal³.

De forma geral, as manifestações culturais que se concentram no evento do *São João do Maranhão* costumam ocorrer em espaços denominados *arraiais* e, embora possam acontecer noutros lugares, incluindo os privados, é no arraial,

³ “Os registros da Igreja indicam que Marçal foi bispo de Limoges, na França [...]” (REIS, 2003, p. 90). “Em São Luís, mais precisamente, no bairro do João Paulo, está o reduto maior de São Marçal, onde ocorre anualmente, há 75 anos, o grande encontro de bois do sotaque de matraca ou da ilha, com a finalidade de homenagear no dia 30 de junho o último santo do período festivo” (REIS, 2003, p. 91).

enquanto espaço comunitário, que a festa junina de fato se concretize: “*Arraial* – lugar onde se ajuntam romeiros, onde há tendas provisórias, barracas de comestíveis, de jogos e diversão, é ornamentado, com música, etc. Festa popular com barracas de comestíveis, jogos e diversões, etc.” (FERREIRA, 1993, p. 39). A definição corresponde exatamente à compreensão que temos de arraial, com adequações aos modos da cultura maranhense. Nesses termos é que os arraiais maranhenses são espaços onde as brincadeiras se apresentam; jogos são montados, como pescarias, tiro ao alvo, jogo das argolas e outros, onde também se encontram as comidas típicas do período junino:

A cultura do arraial enraizou-se nas festas juninas, clara manifestação do saudosismo rural, onde se parece lembrar a própria gênese da cidade, as barracas de palha e organização espacial do conjunto, em forma quadrangular, deixando um espaço circular ao meio, corresponderiam às residências e à praça dos antigos povoados [...]. As festas juninas complexificaram-se, tornando-se uma manifestação onde é possível observar momentos específicos da própria formação do povo brasileiro, fortemente ligado à tradição rural, especialmente no Nordeste (REIS, 2003, p. 45-46).

Esse saudosismo do ambiente rural, que nos mostra a constituição do brasileiro, em especial, do nordestino, é transportado e reverenciado nas festas juninas do Maranhão. Não é, porém, uma simples remissão ao passado. É uma sinergia do passado com o presente, numa sempre surpreendente (re)construção de rituais que reivindicam do pesquisador um olhar para além da experiência de alguém que vivencia o São João do Maranhão apenas com naturalidade. Nessa perspectiva, estivemos no arraial - Donato Alves⁴, montado no IPEM - Centro Social e Recreativo do Servidor Público Estadual - no período de 17 de junho a 02 de julho de 2017. Seguindo as orientações de Beaud (2007), quando sugere ser preciso tornar estranho o que nos é familiar, conduzimos esse trabalho etnográfico buscando um olhar de estranhamento sobre a festa e, a partir deste, elaboramos nosso diário de campo (Apêndice D). Foram treze dias intensos, quando conseguimos observar, na festa do São João, questões que, antes, passavam despercebidas.

Acessamos o arraial Donato Alves pelo portão principal do Centro Social e Recreativo do Servidor Público Estadual (Figura 1). Logo na entrada, à esquerda, vemos uma casa típica da zona rural, com a imagem de São João bem no centro

⁴ Donato Alves foi cantador de bumba-meu-boi e um dos principais intérpretes da música maranhense. Morreu no dia 10 de fevereiro de 2014, vítima de um acidente vascular cerebral.

(Figura 2). Atrás dessa instalação, há um cenário para fotografias, onde as pessoas podem tirar fotos usando algumas peças da indumentária da principal atração do São João, o bumba meu boi (Figura 3). Mais à esquerda, avistamos dez barracas de palha, com mesas e cadeiras, para atendimento do público que consome bebida e/ou comida; no fundo, todo de palha, o barracão do forró (Figura 4), que é um baile, propriamente. Numa área aberta, em frente às barracas, o espaço infantil (Figura 5) e o espaço do turista (Figura 6).

Figura 1 – Entrada do Arraial Donato Alves



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 2 – Casa do Interior



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 3 – Cenário para fotografias



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 4 – Barracão do forró



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 5 – Espaço Infantil



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 6 – Espaço do Turista



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Já à direita, avistamos dois palcos onde acontecem, respectivamente, as apresentações das *brincadeiras* e os *shows* de artistas locais (Figura 7). A montagem de dois palcos segue a lógica do tipo de atração. O palco maior e mais baixo destina-se às apresentações das brincadeiras, em razão do maior número de *brincantes* e também porque as brincadeiras sempre ocorrem mais próximas do público. Já o palco destinado aos *shows* é menor e mais alto, para que todos possam ver os artistas se apresentando. Vale lembrar que, durante todos os dias do arraial, as principais e maiores brincadeiras da cidade estiveram presentes na programação, bem como muitos artistas locais de sucesso. Mesmo não sendo uma dança típica do Maranhão, o forró⁵ é um ritmo muito executado no período junino, em todos os estados do Nordeste. Outros ritmos também são tocados pelas bandas que ali se apresentam, como o sertanejo⁶, o arrocha⁷ e o próprio *reggae*⁸.

⁵ Quando falamos em forró, estamos nos referindo ao ritmo musical muito popular no Nordeste e que teve Luiz Gonzaga como um dos seus maiores divulgadores. O ritmo geralmente é acompanhado pela sanfona.

⁶ O sertanejo é um ritmo musical também conhecido pelo termo *moda* e que tem como instrumento principal, a viola.

⁷ O arrocha é um ritmo musical brasileiro originado na Bahia. É proveniente da seresta e traz influências do sertanejo, do forró e do axé.

⁸ Ritmo musical oriundo da Jamaica, que se caracteriza pela acentuação de um tempo fraco e lento, retirado da guitarra. No Maranhão, o ritmo é muito divulgado desde 1970, possível data da chegada do *reggae* na ilha. No estado, a cultura regueira é tão atuante que, em 2017 foi inaugurado, no centro histórico de São Luís, um Museu do Reggae. Por isso, mesmo durante as comemorações do São João, o ritmo é muito tocado.

Figura 7 - Palco das apresentações



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Ao lado dos palcos principais encontramos 14 barracas de alimentação e, nas barracas típicas, descobrimos um variado cardápio de comidas maranhenses (Figuras 8 e 8A), bebidas alcóolicas, refrigerantes e sucos de frutas locais. Destacamos que, na identificação dos aspectos que caracterizam a festa junina em São Luís, um elemento essencial é a culinária local. Aliás, a comensalidade sempre foi um ritual definidor dos modos de ser de um povo. Nesse sentido, é importante destacar que as comidas campeãs de popularidade, nos arraiais, durante o mês de junho, e que pudemos também perceber no arraial Donato Alves, são aquelas que fazem parte de um cardápio que, por si só, singulariza o maranhense. Como São Luís é muito conhecida pelos seus frutos do mar, as comidas que os têm como base são as mais procuradas.

Figura 8 – Cardápio



Figura 8A – Prato típico torta de camarão, com arroz de cuxá, vatapá e farofa



Fonte: de Thyago Polary – exclusivo para a tese

A tradição é tanta que as principais receitas típicas da culinária maranhense fazem parte de um CD em que artistas locais gravaram músicas descrevendo como se cozinha cada um desses pratos (em arranjos das brincadeiras juninas e receitas das comidas típicas, todas musicadas), conforme se pode conferir no QR Code do vídeo abaixo.

Figura 9 - QR Code do vídeo “Cuxá Orquestrado”



Fonte: Música de Wellington Reis e José Inácio M. Rêgo / Interpretação – Rita Ribeiro e Produção Musical – César Nascimento.

Observamos que todas as noites e, principalmente aos finais de semana, as pessoas deixam de fazer as refeições noturnas, em suas residências, para fazê-las no arraial, num ritual que reúne amigos e familiares (Figura 10). Ocorre que o São João do Maranhão é uma época na qual se encontram com muita facilidade as comidas que fazem parte da culinária do maranhense. Por isso, esse é um ritual que contribui para constituir a maranhensidade, no mês de junho, no período junino.

Figura 10 – Familiares e amigos comendo



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Andando, ainda pelo lado direito do arraial, até o seu final, no campo de futebol, encontramos o espaço reservado para as brincadeiras com bombas e fogos juninos, local em que várias gerações se reuniram para compartilhar seus jogos. É importante destacar a preocupação dos organizadores do arraial com a segurança. Bombeiros estavam a postos e, sempre que os organizadores se deparavam com alguma criança e/ou adulto soltando algum tipo de bomba ou fogos, era convidada a se dirigir ao campo, local reservado para essa atividade.

Seguindo em frente, pela rua principal de entrada, passamos pelas barracas de artesanato (Figura 11) até chegar à Vila Gourmet (Figura 12), local onde podemos encontrar pizzas, crepes, batata frita, churros e comidas típicas de outros estados, como acarajé e tacacá (naturais da Bahia e do Pará) respectivamente. Nesse espaço, não eram comercializadas as comidas típicas do Maranhão, que só eram encontradas nos cardápios das barracas do arraial, inclusive os pratos doces, como mingau de tapioca, bolo de macaxeira (aipim) e doce de espécie⁹.

Figura 11 – Barraca do Artesanato



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

⁹ Guloseima herdada dos açorianos, feita à base de coco e açúcar. Esse doce é popularmente conhecido, sendo originário da cidade de Alcântara (município que fica a 22 km de São Luís) porque, no período da Festa do Divino, ele é distribuído gratuitamente.

Figura 12 – Vila Gourmet



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Um dado que merece destaque diz respeito à inserção, pela primeira vez, do espaço do turista e do espaço exclusivamente infantil. Ambos foram incorporados ao arraial na atual gestão da Secretaria de Cultura do Estado. No espaço do turista, *folders* divulgam os pontos turísticos do Maranhão e existia até uma réplica da cachoeira da Chapada das Mesas, região localizada ao sul do estado e um dos pontos de visitação que os poderes público e privado têm deliberadamente tentado divulgar. Os frequentadores do arraial podiam também fazer um *tour* virtual pela cidade de Barreirinhas, incluindo os Lençóis Maranhenses, estendendo-se pelo rio Preguiças até chegar a Caburé.

Da visão panorâmica do espaço e dos movimentos/ações que ali acontecem, passamos à descrição da programação. Na maioria dos dias, as atrações começavam às 19 horas, porém o fluxo maior de pessoas dava-se mais tarde. Nos finais de semana, contudo, o arraial ficava cheio mais cedo. Nestes dias, havia um espaço reservado para os idosos, com cadeiras bem próximo ao palco das apresentações. Vale lembrar que, durante cada noite de arraial, a programação constitui-se, em média, de cinco a seis atrações, entre brincadeiras e *shows* (Anexo A). À medida em que as pessoas iam chegando ao arraial, elas se dirigiam às mesas das barracas (Figura 13). Algumas preferiam não ficar em apenas um local e passavam a noite andando pelo arraial que serve, nesse período, como ponto de encontro entre amigos.

Figura 13 – Barracas com mesas



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Nesse clima, quando as brincadeiras chegavam, muita gente se dirigia para a frente do palco, fotografando, filmando as atrações (Figura 14), embalando-se pela música ou simplesmente assistiam a tudo sentada. As brincadeiras mais queridas pelo gosto popular eram as que mais arrastavam uma multidão para perto do palco. Naquele momento, podíamos ver uma maior interação do público com a atração: as pessoas cantavam e dançavam entusiasmadamente (Figura 15). Outro fator que evidenciava o gosto popular para com as brincadeiras é que, dependendo da programação, o arraial estava lotado, como aconteceu numa segunda-feira, em que lá estivemos, apesar de ser início da semana, por causa da programação.

Figura 14 – Público filmando a atração



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 15 – Brincante interagindo



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Outro ritual muito importante, nesse período, são as roupas e adereços preparados pelos maranhenses para frequentarem os arraiais. Encontramos várias crianças com roupas típicas das brincadeiras juninas: índia, quadrilha, cacuriá, entre outras (Figura 16). Destacamos um menino, maranhense de apenas 03 anos, que vai para os arraiais com o seu próprio boi, sendo um verdadeiro miolo de boi¹⁰ (Figura 17 e 17A), numa demonstração de que a tradição se mantém por meio destas práticas que se iniciam na infância. Nesse sentido, a mãe da criança, informa que sempre esteve envolvida com brincadeiras juninas e, quando o menino nasceu, ela era dançarina de um bumba meu boi em São Luís. O garoto nasceu exatamente no mês de junho. A mãe dançou durante o período junino até uma semana antes do seu nascimento. Nesse contexto, ou mesmo em razão dele, desde quando nasceu, a criança não pede outro presente de aniversário, a não ser o seu miolo de boi para ir aos arraiais maranhenses, no São João.

¹⁰ O boi é composto de uma armadura que molda o corpo do bicho. Essa armadura é coberta por um veludo e a parte superior, enfeitada por paetês, bordados e pinturas, chamada de *couro*. Quem fica embaixo dessa armação e faz o bailado do bumba-boi-boi recebe o nome de *miolo do boi*.

Figura 16 – Criança vestida de Índia



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 17 – Menino evoluindo como miolo de boi



Figura 17A – Foto da criança



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Se as crianças, normalmente, capricham na indumentária completa, os adultos se contentam, na maioria das vezes, em usar algo com simples motivos juninos: um chapéu, um prendedor de cabelo, um instrumento (os mais utilizados são a matraca¹¹ e o maracá¹²) além de camisas decoradas (Figura 18). É tamanho o

¹¹ “Neste ritmo, o destaque maior são as matracas, instrumento confeccionado com dois pedaços de madeira rústica ou trabalhada, batidos delirantemente, repenicado um contra o outro, numa cadência

zelo com a caracterização neste momento, no Maranhão, que muitas pessoas mandam bordar os seus próprios chapéus personalizados, colocam o seu nome ou usam as suas cores favoritas. Eis a razão por que, durante nosso exercício de observação, identificamos muitas pessoas caracterizadas pelos elementos simbólicos da festa do São João do Maranhão, com destaque a muitos casais que se igualavam nos trajes da maranhensidade. Muitos já vinham *preparados* de casa; outros adquiriam-nos no próprio arraial, na barraca do artesanato, um elemento com os motivos da festa, numa clara intenção de inserir-se e demonstrar pertencimento.

Figura 18 – Mulher segurando sua matraca



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Um ponto importante da caracterização da festa diz respeito à decoração do arraial. Todas as barracas (exceto a Vila Gourmet) foram feitas de palha¹³, como manda a tradição. O arraial inteiro estava repleto de bandeirinhas coloridas que cobriam também o palco das atrações. Alguns balões grandes, em forma de

vibrante” (CARDOSO, 2016, p. 68). A matraca, além de ser este instrumento descrito pela autora, também é o nome dado a um dos sotaques de bumba meu boi.

¹² Maracá é uma palavra indígena que indica o chocalho. No São João do Maranhão, os maracás são confeccionados em alumínio, com sementes dentro que, ao serem chacoalhados, emitem um som que embala os vaqueiros.

¹³ No Maranhão, as barracas dos arraiais são confeccionadas com as folhas secas oriundas dos coqueirais.

luminária, muita luz colorida em diferentes nuances, mesas cobertas com tecidos quadriculados ou floridos, barracas vestidas de chita e de outros tecidos típicos; os garçons usam chapéus de palha e aventais de chita, etc. Tudo isso compõe o cenário onde ocorre a festa (Figura 19 e 19A).

Figura 19 – Barraca e mesas decoradas



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Figura 19A - Barraca decorada



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Um detalhe que merece destaque, na construção imagética da festa, diz respeito aos bastidores do evento, como, por exemplo, a questão do lucro auferido

pelas barracas. Acontece que o arraial Donato Alves, conforme já explicitado neste trabalho, faz parte de um centro social ligado aos funcionários públicos estaduais. Por este motivo, as barracas são destinadas a entidades sindicais e sociais. Todo o lucro arrecadado é direcionado para essas instituições. As barracas também abraçam causas humanitárias: ajuda a crianças com vulnerabilidade social e/ou outras motivações nesta direção, há um engajamento maior dos frequentadores do arraial, merecendo, de nossa parte, uma atenção especial.

Convém-nos, ao fim desta descrição que retrata um arraial previamente escolhido para nosso exercício etnográfico, alertar para o fato de que o que presenciamos durante os 13 dias no arraial Donato Alves, representa uma amostra significativa da festa junina em São Luís do Maranhão. Vale lembrar que, além dos arraiais mantidos pelo poder público, prefeitura e/ou governo do estado, e dos particulares (alguns arraiais particulares cedem, inclusive, seus espaços de comercialização para universitários arrecadarem fundos para suas festas de colação de grau), também é comum, nos bairros, as comunidades organizarem os seus próprios arraiais. Existem casos em que as associações de moradores os organizam; em outros, os moradores de uma rua, por exemplo, reúnem-se e decidem realizar o seu arraial. Já nos casos dos arraiais públicos, existe toda uma burocracia para a aquisição dos espaços de comercialização e contratação das brincadeiras (Anexos B e C).

Ainda que em processos menos formais, nos arraiais de bairros também se segue um planejamento e uma organização. Nestes (ruas ou condomínios), os moradores se cotizam para a realização da festa. Pagam as brincadeiras e bancam comidas e bebidas, tendo em vista que, nesses casos, muitas vezes, os arraiais acontecem em apenas um dia ou num único final de semana. Mas, em São Luís do Maranhão, quando falamos em São João e em arraial, a imagem que sempre teremos é o de um espaço com barracas de palha para comercialização de alimentos e outros para a apresentação das atrações, de preferência as brincadeiras juninas e, em maior destaque, o bumba-meu-boi.

Na origem das comemorações juninas, havia muito preconceito, na capital maranhense, em relação ao folguedo mais representativo do folclore, o bumba-meu-boi, em razão de suas origens. Por isso, elas começaram a ser realizadas

inicialmente nas adjacências da capital. “Como auto popular¹⁴, o bumba-meu-boi nasce no final do século XVII, em meio às lutas sociais, agitado pelos grandes combates entre senhores e escravos, índios e brancos no seio da sociedade patriarcal e escravista de um Brasil colonial, pressionado pelas revoltas populares” (MARQUES, 1999, p. 55). Foi assim, como *auto*, que o bumba-meu-boi saiu às ruas, provocando as pessoas a participarem do momento político que estavam vivendo. Os personagens que compunham o auto do boi descreviam, de forma teatral, até mesmo irônica, alguns personagens que identificavam o patriarcalismo escravista da época, como o dono da fazenda, o padre, o delegado e outros:

Misturando no auto popular comédia, sátira, drama, teatro e música, através da brincadeira, do rito profano-religioso, da pilhéria, da malandragem e da construção de personagens caricaturais, os grupos podem narrar seus dramas, denunciar as condições em que vivem, exigir uma participação política na construção do país e reivindicar direitos negados. Por isso, o boi aparece diante dos periódicos já em 1820 como um folguedo agressivo, violento, baderneiro, insólito, barulhento e atentador da ordem moral. Mas, principalmente, como uma *brincadeira de negros*, cativa de punições e proibições desde 1814 pela polícia (MARQUES, 1999, p. 59).

Para se ter uma ideia do caráter restrito desta manifestação, na década de 1950, era expressamente proibido que as brincadeiras chegassem até o centro da cidade (MARQUES, 1999); somente entre as décadas de 1970 e 1980, quando o bumba-meu-boi começou a adquirir adeptos das camadas mais elitizadas, é que a festa ganhou maior vulto. Na atualidade, ir aos ensaios dos grupos de bumba-meu-boi, convidar os amigos e até mesmo participar de uma brincadeira, passou a ser motivo de *status*. Nesse cenário, o bumba-meu-boi, de acordo com Marques (1999), é a dança mãe de todos os bailados, mas divide o espaço da festa junina com outras danças que compõem o folclore maranhense: quadrilhas¹⁵, tambor de crioula¹⁶,

¹⁴ “Forma teatral de enredo popular, com bailados e cantos, tratando de assunto religioso ou profano, com uma linguagem rudimentar, franca e sacudida” (MARQUES, 1999, p. 55).

¹⁵ “A palavra *quadrilha* etimologicamente origina-se do castelhano *cuadrilla*, que significa *grupo de quatro cavaleiros*. Já no francês, *quadrilha* define *turma de pares que executam uma contradança*. A origem da dança da Quadrilha se desenvolveu ao longo do século XIX e continua, ainda, como destaque nas Festas Juninas” (REIS, 2003, p. 125).

¹⁶ “O Tambor de Crioula é uma festa que visa à diversão dos participantes por meio da dança, da percussão e do canto, sendo uma criação efetivada pelos descendentes dos negros escravos no Maranhão. Possui elementos que são encontrados em outras manifestações culturais afro-brasileiras, como o uso dos tambores e dos cantos, ambos demonstrando caráter repetitivo e circular” (FARAH, 2005, p. 86).

dança do coco¹⁷, cacuriá¹⁸, dança do lelê¹⁹, dança do caroço²⁰ e dança portuguesa²¹, entre outras. É interessante lembrar que essas brincadeiras surgem, muitas vezes, por razões religiosas, sobretudo de promessas que são pagas através delas. No entanto, muitas também são modos de as comunidades construírem e reconstruírem a cultura local, num processo de integração e de comunicação que reforça laços e garante a continuidade das tradições.

A festa, além de ser uma produção social que ressalta a cultura de um povo, representa o esforço e a organização de comunidades e gera investimentos para o Estado. Sob este aspecto, a festa junina do estado do Maranhão é, hoje, um megaevento que gera lucros, pois se tornou um atrativo turístico no mês de junho. Uma pesquisa realizada pelo Laboratório de Opinião Pública, do Departamento de Comunicação, da Universidade Federal do Maranhão, para a Secretaria de Estado da Cultura, apresentou um diagnóstico sobre a economia criativa²² nos festejos juninos de São Luís do Maranhão. O contexto em que o Governo do Estado buscou informações consistentes deveu-se à visível ascensão dos processos de produção e circulação de serviços e renda, contribuindo, conforme a pesquisa apontou, para a inclusão e o equilíbrio entre os indivíduos e a sociedade como um todo. A pesquisa indicou que, em São Luís, sobretudo durante a realização de festas populares, “os

¹⁷ “Esta dança é originária das rodas de quebradeiras de coco e considerada uma das mais representativas manifestações do folclore local. Seu ciclo ocorre durante os festejos juninos. É dançada em pares, sua coreografia é simples e a movimentação permite aos brincantes se posicionarem ora frente a frente, ora de costa” (REIS, 2003, p. 138).

¹⁸ “Esta dança traz duas características importantes: a religiosidade e a simplicidade da brincadeira junina, originária do carimbó das caixeiros do Divino. Folga realizada após a derrubada do mastro do Divino, ela traz na denominação uma palavra sem origem definida pela língua portuguesa. A dança, atualmente, é tradição entre os folguedos juninos maranhenses” (REIS, 2003, p. 137).

¹⁹ “Semelhante à quadrilha, de origem francesa, bailada por negros e velhos. Ela é uma espécie de *quadrilha do sertão*, sendo que os passos são bem mais difíceis que o bailado convencional. O *lelê* ou *péla-porco* é dançado em pares, dispostos em filas duplas de homens e mulheres. O cordão é liderado pelos *cabeceiras* ou *mandantes*. O *cabeceira de cima*, o primeiro da fila dos brincantes, é quem ordena as variações dos passos” (REIS, 2003, p. 141).

²⁰ “Outra dança de origem afro é o *caroço*, que tem no Maranhão sua procedência da cidade de Tutóia. É uma dança livre, sem formação rígida, executada por brincantes de qualquer idade ou sexo” (REIS, 2003, p. 140).

²¹ “É uma dança executada em pares, uma das heranças bem portuguesas das manifestações folclóricas maranhenses. Trajando roupas típicas de Portugal, com muitos bordados, com destaque às meias brancas e aos lenços nas mulheres, e chapéu e luvas nos homens, os pares dançam ao som de fados e viras. Um casal à frente comanda os passos” (REIS, 2003, p. 139).

²² “A economia criativa é uma das principais estratégias de desenvolvimento para o século XXI [...] Nela interagem agentes econômicos diversos e se projetam as várias esferas da atividade social, cruzando lógicas de ação, de produção e difusão simbólica diferenciadas. A essas permutas se agregam questões relativas às identidades culturais, ações de caráter lúdico e pedagógico, festivo e celebratório. A economia criativa é múltipla e multidimensional” (FAGUNDES e CASTRO, 2015. p. 08).

modelos criativos estão crescendo em ritmo mais acelerado que outros setores econômicos e têm como processo principal o ato criativo gerador de valor simbólico; visto que o setor criativo tem como principais insumos a criatividade e o conhecimento” (FAGUNDES; CASTRO, 2015. p. 1). Os dados da pesquisa estão relacionados aos espaços urbanos onde, majoritariamente, realizam-se as festas juninas.

Figura 20 - Dança do *cacuriá* de dona Tetê, um dos mais famosos de São Luís



Fonte: Thyago Polary – exclusivo para a tese

Na (figura 20), a alegria e o prazer a que se reporta Reis (2003) são visíveis no colorido e no sorriso dos brincantes, capturados na tradicional brincadeira do Cacuriá que ocupa, juntamente com as demais manifestações folclóricas, todos os espaços, ao longo do mês de junho, da grande ilha que é São Luís. “Este é, assim, um tempo que rompe com a continuidade, com o cotidiano, com a repetição, para dar lugar ao inusitado, ao inesperado. É o tempo de conagraçamento, da solidariedade [...]; é o tempo da catarse” (MARQUES, 1999, p. 83). Este é também (e principalmente) um período em que os moradores da cidade separam um tempo para participar da festa. É comum encontrar as famílias nas ruas e, mesmo aqueles que não compartilham da fé católica, não cultuando, portanto, os santos comemorados no período, gostam de participar da festa, porque a cidade fica iluminada, alegre e colorida, neste período:

No Maranhão, mais precisamente em São Luís, as ruas enchem-se de luzes e cores, de alegria, de danças, de noites que se confundem

com os dias, de sons exuberantes, exóticos e sensuais, de arraiais que proliferam a cada esquina, denunciando a presença de bailes, forró, *reggae*, concursos, bingos, jogos da sorte, leilões, *shows* e das adivinhações para todos os gostos (MARQUES, 1999, p. 83).

Momentos específicos reportam-se ao (re)conhecimento das origens de uma comunidade e ritualizam-se em brincadeiras. A festa junina, no Maranhão, é marcada por vários rituais (como o da comensalidade – comidas típicas) que a diferenciam de outras festas juninas do Brasil, mormente aquelas que ocorrem na mesma região: o Nordeste Brasileiro. Nas diferentes etapas da festa, podemos destacar, primeiramente, a organização e preparação das brincadeiras. A preparação começa com a escolha dos figurinos, das músicas e das novas coreografias. Grupos gravam cd's e dvd's; costumam ir aos estúdios, antecipadamente, pois no período junino estes produtos já deverão estar prontos para serem lançados e comercializados. Depois, começa uma temporada de ensaios, os quais, em alguns casos, tornam-se festas tão ou mais significativas que aquelas que ocorrem no período.

Esse é o início da confraternização, do encontro e do compartilhamento, ou seja, para quem ajuda a realizar a festa junina, a magia que a caracteriza começa mesmo antes do mês de junho. Quando chega o período junino, ir aos arraiais é um ritual prazeroso, que envolve a todos. Para este momento, existe toda uma forma de vestir, de comparecer ao local e de se integrar a essa festa. Até quem não nasceu no Maranhão se prepara para tal, como afirmou, em matéria do jornal *O Imparcial*, a advogada Milene Zerec, de Curitiba: “Já tem umas 10 vezes que eu venho ao Maranhão e fico sempre encantada. Eu estou adorando, está tudo muito bonito, a segurança muito boa na região, além do povo, que é maravilhoso” (Anexo D).

É por isso que, não somente em São Luís, mas em qualquer outro local, por meio do folclore, podemos conhecer a história e as origens de um grupo social. Quando entendemos o nosso folclore e compreendemos nossa identidade, internalizamos os significados e os valores que são recriados culturalmente. Dessa forma, a identidade de um povo é constituída por todo um patrimônio de referências simbólicas que justificam, reafirmam e alicerçam o seu viver. Em São Luís, o mês de junho serve como um exercício prático para essa compreensão.

As festas juninas do Maranhão são um evento que restaura, anualmente, a afirmação do território e do povo que o habita. Além da importância, enquanto um

elemento constituinte da cultura maranhense, o São João do Maranhão é um megaevento que mobiliza estruturas de natureza econômica, política e cultural para a sua realização. A festa está presente na mídia, durante todo o período de sua produção, seja no antes, como no durante e no depois do acontecimento em si. Por isso, ela é verdadeiramente, um *fato social*. Fatos sociais são “as maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do que se lhe impõem” (DURKHEIM, 1974, p. 31). A prática do folclore, em São Luís, recriada culturalmente nas comunidades, constitui-se, portanto, num fato social, tendo em vista que, ao serem cultuadas, tais práticas tornam-se comportamentos e maneiras de agir que, a princípio, são ensinados às pessoas como uma coerção; são impostas e, depois, são aceitas, não mais como uma coação, mas como uma dinâmica da própria vida, estabelecida naquela comunidade. Torna-se hábito, costume:

As festas camponesas, de raízes indígenas, coloniais, e ainda as festas religiosas de origem recente são movimentos de unificação comunitária para celebrar acontecimentos ou crenças surgidas da sua experiência cotidiana com a natureza e com outros homens (quando nascem da iniciativa popular) ou impostos (pela igreja ou pelo poder cultural) para comandar a representação das suas condições materiais de vida. Associadas com frequência ao ciclo produtivo, ao ritmo do plantio e da colheita, são um modo de elaborar simbólica, e às vezes de se apropriar materialmente, do que a natureza hostil ou a sociedade injusta lhes nega, celebrar este dom, recordar e reviver a maneira como o receberam no passado, buscar e antecipar sua chegada futura. Quer festejem um fato recente (a abundância de uma colheita) ou comemorem eventos longínquos e míticos (a crucificação e ressurreição de Cristo), o que motiva a festa está vinculado à vida comum do povo. Ao invés de concebê-la, como Duvignaud, como um momento no qual a *sociedade sai de si mesma, escapa a sua própria definição*, enxergamos nela uma ocasião na qual a sociedade penetra no mais profundo de si mesma, naquilo que habitualmente lhe escapa, para compreender e restaurar-se (CANCLINI, 1983, p. 540).

Ainda que uma festa originalmente religiosa, os festejos juninos em São Luís carregam consigo essa unificação comunitária que identifica e apresenta o são-luisense. Desse modo, vivenciar essa festa, seja na maneira de vestir, de brincar, de comer ou de socializá-la, expressa muito do povo de São Luís. Essa é a perspectiva deste trabalho: compreender, por meio de uma sequência ritualística, como as mensagens são construídas e nos são transmitidas nessa festa popular, em especial, a festa junina do Maranhão. Portanto, entendida a importância dos rituais

em nossa vida, bem como, a necessidade da festa para ela, partimos para localizar o fenômeno da comunicação e sua relação com tais festividades.

2.2 A HERMENÊUTICA

Conforme já apresentamos na introdução deste trabalho e o reafirmamos neste capítulo, o objetivo desta pesquisa é investigar a ritualidade do evento da festa junina, por meio das mensagens que o sistema de comunicação ritualístico do São João do Maranhão produz, observando-se, sobretudo, como uma manifestação da cultura popular constrói e sustenta a identidade de um povo. Por isso, nosso problema de pesquisa sintetiza-se no seguinte questionamento: *Como os sistemas de comunicação/rituais do evento São João do Maranhão articulam os processos de construção de sentido, de modo a apontar para a identidade do maranhense?*

Para dar conta das questões que orientam nosso olhar, buscamos apreender e explicar a identidade do maranhense a partir das formas simbólicas que se constituem na e pela linguagem e se estruturam em sistemas de comunicação, os quais constroem e reconstroem sentidos. Nessa perspectiva, adotamos o conceito de identidade em Stuart Hall que afirma: “[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado” (HALL, 2001, p. 07). As formas simbólicas que constituem os rituais, são: a comensalidade; a indumentária e a espacialidade, conforme demonstramos no ponto referente à nossa pesquisa etnográfica realizada no período de 17 de junho à 02 de julho de 2017.

Uma inquietação que sempre nos provocou, ao nos debruçarmos sobre o nosso objeto, é o fato de que esses sistemas de comunicação/linguagens, são sistemas híbridos, constituídos por diferentes signos, sobretudo a composição dos rituais que não segue uma sequência textual que se possa ancorar numa estrutura já de amplo reconhecimento, como a estrutura da linguagem verbal ou de alguns textos da linguagem não verbal, cujas *gramáticas* já têm suas lógicas estabelecidas. É que os rituais que compõem a festa do São João do Maranhão constituem um conjunto de signos que se estabilizam e se desestabilizam a cada momento, uma

vez que nascem de uma tradição, mas encontram respaldo e sustentabilidade na contemporaneidade, resignificando-se e reconstruindo-se continuamente.

Importa acrescentar que tomamos, aqui, a concepção de *texto*, a partir dos estudos de Maingueneau (2001, p. 57), quando este a amplia para além dos textos verbais. O autor parte da constatação de que a heterogeneidade do texto não se restringe ao seu caráter polifônico, já que um texto é sempre constituído por uma diversidade de vozes, como nos ensina Bakhtin (2006). Tomando, pois, esta postulação Maingueneau estende a diversidade do texto à associação dos “signos linguísticos aos icônicos (fotos, desenhos, etc.)”:

Além disso, a diversidade das técnicas de gravação e de representação da imagem e do som vem modificando consideravelmente a representação tradicional do texto: este não se apresenta mais unicamente como um conjunto de signos sobre uma página, mas pode ser um filme, uma gravação em fita cassete, um programa em disquete, uma mistura de signos verbais, musicais e de imagens em um CD-ROM... (MAINGUENEAU, 2001, p. 57).

Em outro momento, o autor alude a uma prática intersemiótica (MAINGUENEAU, 2008, p. 137-139), uma prática de análise que consiste em “integrar domínios semióticos variados: enunciados, quadros, obras musicais...” Assim, são textos “os diversos tipos de produções semióticas que pertencem a uma prática discursiva”. Na mesma linha de raciocínio, enquadrámos o nosso objeto de análise: os rituais, enquanto textos requerem um modelo de interpretação (DASCAL, 1992 citado por KOCH, p. 17). Nossa escolha recai no *modelo hermenêutico*, o qual é caracterizado como “um construto a ser engendrado no processo interpretativo, criado pelo intérprete, de acordo com as suas circunstâncias e os seus propósitos, sua bagagem e seus pontos de vista, etc.” (DASCAL, 1992 citado por KOCH, p. 18).

A identificação com a hermenêutica nos fez adotá-la como o método mais apropriado para compreender e interpretar os rituais do São João do Maranhão. Etimologicamente, *hermenêutica* vem do grego – *hermeneuein* – que quer dizer *interpretar*, e interpretar tem origem na mitologia grega, do deus Hermes, que era considerado o mensageiro ou intérprete da vontade dos deuses. Sendo uma tradição antiga, a hermenêutica surge “dos debates literários da Grécia Clássica, sofreu muitas transformações desde sua emergência, há dois milênios; e são os desenvolvimentos ligados ao trabalho dos filósofos hermeneutas dos séculos XIX e XX – especialmente Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur” (THOMPSON, 2011, p.

357) – que dão ao método características contemporâneas. Esses filósofos têm, em comum, o entendimento de que os estudos dos conteúdos de sentido, que compõem as ciências sociais, passam por um problema de compreensão e interpretação.

Esclarecemos que nossa escolha metodológica se particulariza nas abordagens da hermenêutica filosófica de Gadamer (1997). Antes, porém, necessário se faz conhecermos um pouco do desenvolvimento desta técnica de interpretação, com os filósofos Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger, que antecederam Gadamer (1997) e o influenciaram. Dilthey, filósofo alemão e um dos maiores pensadores sociais do século XIX, teve grande influência para o desenvolvimento das hermenêuticas e sobre o pensamento de Heidegger e Gadamer (1997). Dilthey entendia o conhecimento como formado por duas partes significativas: as ciências naturais e as ciências humanas; “a ciência natural como atividade que normalmente entendemos como ciência, é a ciência pura da causa e efeito. As ciências humanas eram todas aquelas ramificações do conhecimento, preocupadas com o entendimento da praticidade da vida humana, como economia, história e filosofia” (LAWN, 2007, p. 74). Essa divisão, proposta por Dilthey, fundamentava-se naquilo que ele entendia como o objetivo de cada ciência, ou seja, as ciências naturais se objetivavam nos conhecimentos empíricos e as ciências humanas se preocupavam com o entendimento, visto que, segundo o filósofo, há que se ter prudência quando se trata de um rigor em relação aos estudos das questões humanas. Para ele, não podemos esquecer que, em relação às ciências humanas, somos parte daquilo que queremos entender.

A contribuição de Dilthey para a hermenêutica “situa-se na já caracterizada posição da escola histórica, a meio caminho entre filosofia e experiência” (GADAMER, 1997, p. 336). Para o pensador, os estudos das ciências humanas devem ser apreendidos das experiências vividas. Ele enfatiza que o entendimento hermenêutico não pode estar desconectado ao passado, ou seja, o conhecimento do presente está vinculado à história do passado.

Desse modo ele pôde impor-se o objetivo de construir um novo fundamento, com capacidade de sustentação epistemológica, entre a experiência histórica e a herança idealista da escola histórica. Tal é o sentido de seu propósito de completar a crítica kantiana da razão pura com uma crítica da razão histórica (GADAMER, 1997, p. 336).

Da contribuição de Dilthey, é importante ressaltar o esforço deste filósofo na tentativa de superar o cientificismo mecanicista e sua busca por um método adequado para as ciências humanas, pelo estabelecimento de um projeto de interpretação que tem como base a relação entre a história e a hermenêutica.

Já a constituição da hermenêutica de Heidegger busca superar a dicotomia de Dilthey entre ciências humanas e ciências da natureza. A questão central, para o filósofo, estaria na interpretação correta do mundo e esta se funda no ser, que transcende os limites entre história e ciência. Daí a certeza de Heidegger de que “certas coisas não podem, por si só, serem interpretadas subjetivamente, como são aquelas coisas das quais as interpretações dependem” (LAWN, 2007, p. 78), ou seja, para o filósofo, certas coisas estão no mundo para serem interpretadas e nada está acima de qualquer dúvida:

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade da pré-sença buscavam uma renovação geral da questão do espírito ou uma superação das aporias dos historicismos. Tratava-se meramente de problemas atuais, nos quais se pudessem demonstrar as consequências de sua renovação radical da questão do ser. Mas graças precisamente à radicalidade de seu questionamento, pôde sair do labirinto em que se haviam deixado apanhar as investigações de Dilthey e Husserl sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito (GADAMER, 1997, p. 391).

Heidegger usava o termo *Dasein* para designar a existência humana. O filósofo defendia o fato de que esse relacionamento diário com o mundo nos leva a um modo de ser hermenêutico. O *Dasein*, nessa vivência prática com um mundo culturalmente já interpretado, se projeta no futuro, porém, mantém suas raízes com um passado de entendimentos e também com um presente de conhecimentos. Esta seria a superação das aporias a que se refere Gadamer em relação à hermenêutica de Heidegger. Outro ponto de diferenciação entre os conceitos de Dilthey e Heidegger, para Gadamer, é que Dilthey apreciava a natureza do historicismo, mas numa perspectiva metodológica das ciências humanas. De acordo com Gadamer, foi “Heidegger quem genuinamente revelou a historicidade do entendimento e liberou as hermenêuticas de sua conexão, na busca por um método paralelo às ciências naturais” (LAWN, 2007, p. 77).

Segundo Carneiro (2017, p. 120), na tese de Heidegger, “toda compreensão tem como constituinte o caráter histórico e existencial”, uma perspectiva retomada

na hermenêutica de Gadamer. Nesse sentido, Lawn (2007) analisa as particularidades da hermenêutica de Gadamer a partir dos filósofos que o antecederam e o influenciaram, de certo modo:

Começando com Schleiermacher e trabalhando através de Dilthey e Heidegger, as hermenêuticas se transformaram, não somente numa forma de leitura e entendimento de textos, mas numa descrição da natureza do entendimento humano em si. A dinâmica circular entre a parte e o todo se transformou numa maneira de descrever a estrutura (pré-filosófica) do entendimento humano diário. A experiência, o pensamento e a linguagem são hermenêuticos no sentido de que envolvem uma dinâmica constante entre as pré-concepções que são fundamentadas, não na natureza, mas sim na cultura e interpretação. Juntas, elas incluem a tradição, que não é somente a parte inerte, mas também um diálogo entre o passado, presente e o futuro. [...] Um diálogo com o outro, em busca do entendimento, e um diálogo comum com o passado, pois todas as interpretações no presente encontram, necessariamente, mais significativamente através da linguagem, os ecos do passado na tradição. Dizemos que todo o entendimento é basicamente interpretação é um sentimento com o qual Gadamer concorda (LAWN, 2007, p. 82).

Observamos que o estatuto hermenêutico-filosófico de Gadamer e o modelo de leitura e interpretação propostas pelo filósofo, a partir do círculo hermenêutico, são fundamentos e categorias importantes, apropriadas para a análise que realizamos nesta tese. Pela importância deste teórico para o nosso estudo, citaremos, num contexto geral, as questões mais relevantes do construto teórico do autor e, depois, abordaremos em detalhes tais questões.

Podemos dizer que, para o filósofo, todo o entendimento é fruto do diálogo, ou seja, a leitura precisa ser um processo dialógico, pois “a verdade, qualquer que seja, somente pode emergir do diálogo (essencialmente uma conversação com, e dentro da tradição)” (LAWN, 2007, p. 97). Segundo, falamos em tradição e remetemo-nos a dois pontos levantados por Gadamer (1997): a verdade como experiência e a verdade como história. As duas últimas questões são a lógica da pergunta e da resposta e a “fusão dos horizontes”.

Na hermenêutica filosófica de Gadamer, o entendimento é dialógico, pelo fato de que, ao se estabelecer o movimento do círculo hermenêutico, onde existe uma oscilação entre o que dizem as partes e o que se compreende do todo, o filósofo discorre sobre a interação que deve haver entre o texto e seu intérprete: “O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto” (GADAMER,

1997, p. 4004). É nessa abertura que identificamos o diálogo necessário para a compreensão de um texto. Na possibilidade de leitura pelo círculo hermenêutico, que nos apresenta essa movimentação entre as partes e o todo, o intérprete cria uma relação interativa no momento em que ele vai desenvolvendo a sua leitura, pois, a cada parte lida, existe uma confluência de ideias, e não uma dispersão, que chega a um auge na conclusão do texto:

Quando estamos lendo, estamos sempre antecipando um significado do total do texto: a resolução de conflitos narrados, o final da estória, etc. O leitor tem sempre em mente um desejo de fazer com que todas as partes individuais do texto se encaixem, antecipando o significado total do livro. O significado do livro é visto como um desenrolar dos acontecimentos e o final do livro como sua resolução. Ao mesmo tempo, enquanto antecipamos o significado total, estamos sempre no processo de ler uma pequena parte do trabalho; primeiro uma palavra, depois uma sentença, depois um parágrafo. Estas partes contribuem com o significado total do trabalho, portanto podemos falar aqui sobre um movimento constante entre as partes e o todo (LAWN, 2007, p. 69).

Essa é uma relação dialógica, o momento em que o leitor cria o desejo por partes do texto, antecipando o significado total e até mesmo ressignificando o próprio texto. Mas essa relação dialógica se fundamenta na verdade, naquilo que Gadamer (1997) considera como experiências da verdade. Experiência essa, considerada pelo filósofo como encontro com a verdade. Gadamer vai além do que Platão sugere como verdade, que seria um sujeito conhecedor e um objeto conhecido. Ela é encontrada e experienciada. Desse modo, “a verdade, como Gadamer descreve, é a variedade hermenêutica com sua capacidade de surpreender e frustrar expectativas, ao invés de passivamente confirmá-las” (LAWN, 2007, p. 87). A verdade se manifesta no encontro do habitual com o inexplorado.

Convém ressaltar que a busca dessa verdade, em experiências vividas, não pode se aprisionar em um procedimento metodológico. Em seu estudo sobre Gadamer, Lawn (2007) afirma que

a estrutura de *verdade e método*, com três grandes secções, é baseada, na realidade, em três experiências básicas da verdade: arte, entendimento histórico e linguagem. Para Gadamer, estas não devem ser entendidas como teorias, pelo contrário, elas são encontros com a verdade. Parte desse argumento é resgatar estas experiências de verdade da verdade como correspondência que, por sua vez, significa resgatá-la da apropriação indevida da tradição delas através do método (LAWN, 2007, p. 85).

Como podemos inferir, para o filósofo, no momento em que dependemos do método, perdemos o autêntico encontro com a verdade. Essa era uma das críticas que Gadamer fazia a Dilthey, pois ele reconhecia, com Heidegger, que o entendimento ignora a visão modernista de que a verdade deve estar sob o domínio de um método, voltando ao que afirmamos acima, com relação a um discurso de verdade, fundamentado numa experiência. Nesse aspecto, concordamos com o que o filósofo mostra como verdade histórica, numa perspectiva de estudo da tradição: “Acredita-se compreender por que vemos a tradição a partir do ponto de vista histórico, isto é, porque nos deslocamos à situação histórica e procuramos reconstruir seu horizonte” (GADAMER, 1997, p. 454). Nesses deslocamentos, os indivíduos se reconhecem como identidades construídas e culturalmente atribuídas. A hermenêutica repousa nessa questão:

Todo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar esta tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica é consciente de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição com respeito ao seu próprio. Mas, por outro lado, ela mesma não é, como já procuramos mostrar, senão uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante, e por isso ela recolhe em seguida o que acaba de destacar, com o fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico que alcança dessa maneira (GADAMER, 1997, p. 458).

Como o autor afirma, a hermenêutica procura realizar, conscientemente, o encontro entre a tradição e a consciência histórica, porque os indivíduos estão enraizados num ambiente cultural, onde a busca pelo auto-entendimento deve ser sempre ajustada: “Nesse sentido, compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico” (GADAMER, 1997, p. 455). Esse movimento, chamado *horizonte histórico*, possibilita-nos uma visão que seja superior, uma visão de mundo. Ele deve ser um olhar de alguém que esteja pretendendo e buscando entender alguma coisa:

Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translate a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro

e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesma a consciência histórica. O passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua origem e como sua tradição (GADAMER, 1997, p. 455).

Guardar esse horizonte histórico requer afirmar que temos uma visão para além do próximo. No entanto, é necessário enfatizar que vivemos um horizonte presente, que está em constante transformação pelos conceitos pré-concebidos e em combinação com um horizonte passado, que se fundamenta numa tradição. Gadamer (1997) chama essa combinação de *fusão dos horizontes*, que acontece “[...] na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos” (GADAMER, 1997, p. 457).

Fundamentados no que o filósofo diz com relação ao horizonte, que “[...] se torna aqui interessante, porque expressa essa visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter” (GADAMER, 1997, p. 456), buscamos, na hermenêutica o suporte necessário para a análise de nosso objeto de estudo. Nossa apropriação condiz com o que Amphilo (2010) lembra, ao sugerir propostas metodológicas para o estudo da Folkcomunicação: “Assim, lançamos mão da sistematização de Krüger e Croatto que nos aponta os métodos: histórico-crítico, a semiótica e a hermenêutica [...]” (AMPHILO, 2010, p. 189). Nesta tese, porém, não estaremos trabalhando a partir de uma análise da obra de arte, como faz a autora. Neste trabalho, vamos nos valer da hermenêutica, como forma de interpretação de texto, múltiplo e complexo, que é a festa do São João do Maranhão.

Propomos entender a festa do São João do Maranhão como um texto que será lido por um intérprete. Essa proposição também se justifica pelo fato de que não estamos analisando os folguedos do folclore maranhense em si, tampouco os discursos que envolvem tais brincadeiras. Para essa análise, poderíamos usar a semiótica. Também não pretendemos fazer uma análise comparativa e colocar em paralelo nossa festa com outras de igual importância, que constituem as origens do Nordeste brasileiro. *Nossa pretensão é olhar os rituais que compõem a festa do São João do Maranhão enquanto processos comunicacionais*. Tais rituais foram selecionados a partir da comensalidade, da indumentária e da espacialidade que

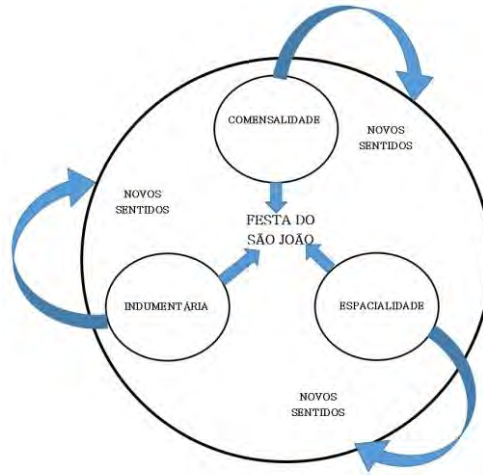
formam a festa. O evento será lido como um texto, pois assim buscamos compreender: Por que as pessoas preparam suas roupas e adereços para frequentar a festa? Por que os maranhenses, no período do São João, preferem ir aos arraiais para saborear comidas típicas com seus amigos? Por que os espaços são reinventados e com qual propósito, considerando que é importante manter uma certa tradição?

Tais rituais, como não possuem uma sequência lógica de ocorrência, precisam ser lidos e interpretados, para serem compreendidos. Como o trabalho se situa na Folkcomunicação, e os rituais são entendidos como um sistema de comunicação simbólica, as questões levantadas apontam para a categoria maior de análise dessa tese, que é a *identidade* e, assim, respondem ao nosso problema principal. Nesse sentido, para realizar a leitura do São João do Maranhão, recorreremos ao círculo hermenêutico e às recomendações de Gadamer para a sua compreensão:

Recomendamos aqui a regra hermenêutica, segundo a qual tem-se de compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. É uma regra que procede da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transferiu da arte de falar para a arte de compreender. Aqui, como lá, subjaz uma relação circular. A antecipação de sentido, na qual está entendido o todo, chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determinam, por sua vez, a esse todo (GADAMER, 1997, p. 436).

Nos termos de Gadamer (1997), sugerimos a seguinte leitura da festa:

Figura 21 - Círculo hermenêutico da festa



Fonte: A autora (2018).

Ao realizarmos a leitura do São João do Maranhão através do círculo hermenêutico (Figura 21), nossa proposição é que a festa, em si, nos sugere o todo, e os rituais, que compõem essa festa, constituem suas partes. Nossa leitura será articulada nos parâmetros identificados por Gadamer, ou seja, o caráter *dialogico da interpretação*, a *verdade* contida nesse diálogo, a *experiência*, a *verdade histórica* e a *tradição*, a *fusão dos horizontes* e, finalmente, a *lógica da pergunta e da resposta*, pois “a essência da pergunta é a de abrir e manter abertas possibilidades” (GADAMER, 1997, p. 448).

3 O PALCO DA FESTA - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

*Noites lindas que marcaram a minha vida
 Noite enluarada de céu estrelado
 Do mês de junho da minha infância querida
 Em que meus pais me ensinaram
 A respeitar os fogos, soltar os chuveiros e as bombinhas
 No cordão do Bumba meu boi ou ao som de uma quadrilha.
 E a gente brincava, a gente pulava, a gente dançava, a gente corria
 E alguém a fogueira acendia
 A gente sonhava, a gente fugia, inflava o balão e o balão subia
 Alguém a fogueira acendia
 E eu dizia:
 Olha a fogueira passar fogo eu vou!
 Fazer uma amizade para o Criador
 Dizer palavras mágicas no fogo do amor
 Assim São Pedro disse, Santo Antônio confirmou
 Que tu vai ser meu compadre, você minha comadre.
 São João mandou*

*“Noites lindas” –Bumba meu Boi de Morros
 Compositor: Lobato*

A canção do Bumba Boi de Morros narra a importância do ritual na cultura popular maranhenses, sugerindo iniciar este capítulo com as conceituações de *mito*, *rito* e *ritual*, sustentadas em autores da antropologia, da sociologia e da semiologia. Entre estes, destacamos: Genep (1950; 2013); Durkheim (1974; 1996); Barthes (1980); Rocha (1986); Rivière (1997); Bourdieu (1997); Peirano (2003); Eliade (2006); Terrin (2004). Em Barthes(1980), buscamos o entendimento dessas categorias, em aproximação com a comunicação; com Durkheim (1974;1996), destacamos a função do *rito* na constituição social; já Genep (1950;2013) apresenta o conceito de *rito de passagem* que, em Bourdieu (1997), foi apropriado para o entendimento de *rito de instituição*. Com os demais autores, atualizamos tais conceitos e/ou categorias.

3.1 MITO, RITO E RITUAL COMO SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO

De maneira geral, e pelas leituras que realizamos, podemos entender o *mito* enquanto uma narrativa sobre elementos da realidade; o *rito*, como a representação do *mito* e o *ritual*, como as etapas dessa representação. Como podemos observar, tais conceitos estão intrinsecamente relacionados, de modo que, para trabalhar a categoria *ritual* (que é central em nossa pesquisa), tornou-se necessária a retomada

das categorias *mito* e *rito*. Iniciamos, pois, com um conceito de Mircea Eliade sobre *mito*:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do *princípio* (ELIADE, 2006, p. 09).

Entendemos, a partir desta conceituação, que o *mito* é o marco inicial. Ele instaura um princípio no qual toda história tem a sua origem, seja essa história sobre elementos da realidade, seja do sobrenatural. Por ser um começo, o *mito* é contemplativo. Por isso, sua interpretação e revelação acontecem pela representatividade do *rito*. O *mito*, portanto, materializa-se no *rito*. É o que confirma Aldo Natale Terrin:

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá o sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. Se é verdade que o cosmo tem a força de opor-se ao caos, isso se deve ao rito e à sua força organizadora (TERRIN, 2004, p.19).

É a partir da organização proporcionada pelo *rito* que entendemos o *mito* e somos envolvidos pela história narrada por ele. Desse modo, o *rito* se apresenta como uma ordem estabelecida para as coisas e para as ações da vida. A realização, dentro de um tempo e de um espaço, é condição para a ocorrência do *rito*, bem como sua distinção das ações ordinárias que constituem o cotidiano. Assim, quando a criança é batizada, no cristianismo, ela se torna um cristão: traduz-se tal ação em um *rito*. Importa-nos acrescentar que, independente da religião ou mesmo da sociedade, a ação do *rito* é toda formalizada, entendendo-se o conceito de *ritual* como “um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios” (PEIRANO, 2003, p. 11). Podemos afirmar que, como um sistema cultural de comunicação, o *rito* de um batismo, por exemplo, independente da sociedade na qual ocorra, adquire uma sequência ordenada, por meio de um sistema de comunicação acessível e inteligível às pessoas que dele participam e com ele se identificam.

Como podemos inferir do aqui exposto, o *rito* organiza o *mito*, que se dá a ver por meio do *ritual*. Entendemos que o *dar a ver-se* torna-se possível na e pela comunicação. No campo da semiologia, por exemplo, Roland Barthes (1980) defende que o *mito* é uma fala, porém, não é qualquer fala. Para o semiologista francês, “o que se deve estabelecer solidamente desde o início é que o mito é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Eis por que não poderia ser um objeto, um conceito, ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma” (BARTHES, 1980, p. 131). Interessa-nos, nesse conceito, o entendimento de que o *mito* é um sistema de comunicação e, como toda comunicação, tem uma maneira própria para ser proferida e compreendida, ressaltando-se sempre a imbricação entre *mito/rito/ritual* a que nos referimos acima. Nesse sentido, Barthes (1980) traz-nos uma ampliação do conceito de *mito*:

[...] Já que o mito é uma fala, tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites formais, mas não substanciais. Logo, tudo pode ser mito? Sim, julgo que sim, pois o universo é infinitamente sugestivo. Cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade, pois nenhuma lei, natural ou não, pode impedir-nos de falar das coisas (BARTHES, 1980, p. 131).

Depreendemos de Barthes que, essencialmente, os seres humanos buscam construir sistemas que facilitem a comunicação. Esta busca leva, necessariamente, à procura da perfeição porque, se fôssemos estudar a evolução da fala, ou mesmo da escrita, perceberíamos que vivemos atrás de uma constante melhora, cada vez mais, de um entendimento, de um partilhar, de um tornar comum. Nesses termos, entendemos o *mito* como um sistema para a comunicação entre as pessoas e/ou entre os povos. É uma narrativa articulada que tem como propósito o compartilhamento de uma situação. “O ser humano fala e muito. Se o mito fosse uma narrativa ou uma fala qualquer, estaria diluído completamente. O mito é, então, uma narrativa especial, particular, capaz de ser distinguida das demais narrativas humanas” (ROCHA, 1986, p. 8). Eliade acrescenta que o *mito* é uma narrativa sobre acontecimentos que possui um marco histórico, seja em relação a acontecimentos naturais, seja sobrenaturais:

Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade

total, ou Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma *criação*: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 2006, p. 11).

O autor defende que o *mito* narra algo que ocorreu (de modo natural ou sobrenatural) e que, graças a esse acontecimento, passou a ter existência temporal. Numa perspectiva popular, o *mito* é um conto, uma fábula, quando, na verdade, o *mito* se reporta a uma criação, a algo que começou a ser. Temos, aqui, uma ideia do que existe, coisa concreta. A própria criação do mundo pode ser considerada um *mito* quando se identifica, naquele momento, a façanha de um ente superior, que se manifesta e torna algo real. “O mito cosmogônico é verdadeiro porque a existência do Mundo aí está para prová-lo.” (ELIADE, 2006, p. 12).

Eliade (2006) diferencia as *histórias verdadeiras* e as *histórias falsas*. As *histórias verdadeiras* seriam os *mitos*, justamente porque são comprováveis e envolvem a origem do mundo; já as *histórias falsas* dizem respeito às fábulas que narram as aventuras de entes sobrenaturais ou heróis, mas não são comprováveis. Essa distinção, trazida pelo autor, é baseada nos estudos feitos em algumas tribos indígenas africanas. Importante percebermos que, quando estamos falando sobre *mito*, não estamos apenas nos reportando ao passado, às histórias reais passadas de geração para geração. Estamos lembrando fatos passados que se tornam reais no presente e que se justificam enquanto experiências criadoras que norteiam o nosso dia a dia, as quais se concretizam por meio do *rito*, em diferentes *rituais*:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras (ELIADE, 2006, p. 16).

Do acima exposto, podemos afirmar que, na perspectiva teórica desta pesquisa, o *mito* é uma narrativa primordial atualizada por meio de *ritos/rituais*. Dessa forma, *mito*, *rito* e, conseqüentemente, *ritual*, têm suas origens imbricadas e suas existências estão sempre relacionadas, num processo simbólico de comunicação que é, ao mesmo tempo, instituinte da sociedade e por ela também instituído. Durkheim (1996) explica que “o rito exprime o ritmo da vida social, da qual

é o resultado. Só se reunindo é que a sociedade pode reavivar a percepção, o sentimento que tem de si mesma” (DURKHEIM, 1996, p. 422). Esta reunião acontece pela comunhão/comunicação²³. O *ritual*, pois, se dá na e pela comunicação. Dessa maneira, como um sistema de comunicação, os rituais vão impor um ritmo à vida, pois são o resultado das percepções sobre a realidade que temos. É como se eles funcionassem numa espécie de *output* necessário para que o indivíduo se comunique, perceba-se e se realize. Reflete Claude Rivière:

Quem não se entrega de bom grado, sem colocar o rótulo de rito, ao prazer codificado e coletivo de um esporte ou de uma refeição completa? Quem não fica encantado com uma medalha de mérito do trabalho que é alfinetada no correr de cerimônia solene, ou com a participação em um concerto de *rock* ou do desfile do *Dia da Pátria*? (RIVIÈRE, 1996, p. 27).

São esses pequenos momentos e gestos, como o próprio autor expressa, que servem de mola propulsora para nossa vivência em sociedade. Os *ritos* nos alimentam e, através deles, expressamos nosso contentamento por pertencer a alguma comunidade, razão pela qual consideramos imprescindível compreender como esses momentos são fundamentais para as relações sociais. Assim, consciente ou inconscientemente, na vida em sociedade, enquanto seres vivos, somos levados a passar por *ritos*. “O *rito* parece eficaz, não pelo que exprime e significa, mas porque ele próprio opera uma mudança de forma real e não simbólica” (RIVIÈRE, 1996, p. 43). Essas mudanças de forma real marcam e demarcam passagens sucessivas de tempo e de experiência a que somos levados em nossas vidas. São momentos ritualísticos de que participamos pelo fato de pertencermos a uma determinada cultura. Sobre estes movimentos/passagens, Arnold Van Gennep explica:

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social à outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada à outra situação igualmente determinada (GENNEP, 2013, p. 24).

²³ “Pela comunicação as pessoas compartilham experiências, ideias e sentimentos. Ao se relacionarem como seres interdependentes, influenciam-se mutuamente e, juntas, modificam a realidade onde estão inseridas” (BORDENAVE, 1982, p. 36).

Para o autor, a sociedade geral é constituída de sociedades específicas, as quais possuem suas autonomias e suas particularidades. Nessas sociedades, sejam elas leigas, religiosas e/ou profissionais, existe um movimento contínuo de ascensão e declínio que obrigam os indivíduos a transpor algumas etapas. Da mesma forma, independente da sociedade, a vida individual nos leva a uma progressão sucessiva: nascemos, crescemos e morremos (esta é a sequência natural) e, em decorrência disso, vamos completando etapas e passando por mudanças. Essas passagens ou mudanças, seja na vida pessoal ou na profissional, realizam-se por meio dos *rituais*, na sociedade. São mudanças que demarcam papéis e funções na coletividade, condição a que os estudiosos denominam de *rito de passagem*.

Genep (2013) lembra-nos que, apesar do grande progresso que nos últimos anos tivemos em relação ao estudo sobre os *ritos*, estamos longe de conhecer suas razões, bem como categorizá-los. Mesmo partindo deste princípio, o pesquisador, numa primeira tentativa de categorização, divide os *ritos* em duas classes: a) os *ritos simpáticos*; b) os *ritos de contágio* (GENNEP, 2013, p. 27). Os *ritos simpáticos* são aqueles em que existe a ação de semelhantes sobre semelhantes, ou seja, podemos dizer que um ato positivo gera uma recompensa positiva ou vice-versa. Exemplos práticos de um *rito simpático* seriam: o pagamento do chope aos amigos, com o primeiro salário recebido e, numa visão religiosa, levar uma perna de cera para pagar a promessa pela cura do membro original (ex-voto). Aqui, vemos a ação pela semelhança. No primeiro exemplo, a semelhança está justamente em poder usar um dinheiro recebido para demonstrar alegria e gratidão junto aos iguais. No segundo exemplo, a semelhança está no fato de que o devoto devolve simbolicamente a benção recebida (a perna de cera). Todos esses são *ritos simpáticos* que vivemos e presenciamos em nossa sociedade.

Já o *rito de contágio* se fundamenta na transmissibilidade, ou seja, na transferência de algo. Exemplos práticos seriam os ritos que envolvem as gestantes: não fumar, não beber ou não usar química no cabelo e, numa visão mais religiosa, exemplificamos com o próprio fundamento do cristianismo. A morte de Cristo na cruz transmitiu para todos aqueles, que nele creem, a vida eterna, “porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (BIBLÍA SAGRADA, 2008, p. 1390). Nesses ritos, torna-se possível visualizar o ato de transmissão.

De acordo com a classificação proposta por Genep (2013), podemos distinguir os *ritos diretos* e *indiretos*. O *direto* é “aquele que possui uma virtude eficiente imediata, sem intervenção de um agente autônomo (...). O *rito indireto* é uma espécie de choque inicial, que põe em movimento uma potência autônoma ou personificada, ou uma série inteira de potências desta ordem” (GENNEP, 2013, p. 28-29). Em outras palavras, podemos dizer que o *rito direto*, como o seu próprio nome indica, tem uma ação imediata; já o *rito indireto* tem uma ação de retorno, sem que se saiba, inicialmente, qual ela virá a ser. Nesse sentido, os ritos da gravidez, como exemplificamos acima, seriam diretos; já o indireto seria o pagamento da promessa pelo devoto, pois se trata de ação de retorno.

Finalmente, com relação à categorização do rito, Genep (2013) apresenta os *ritos positivos* e *negativos*. *Ritos positivos* são os desejos traduzidos em atos. Nesse sentido, o exemplo do pagamento da promessa é um rito positivo. Já os *ritos negativos* “são habitualmente chamados de tabus. O tabu é uma proibição, uma ordem de não fazer, de não agir” (GENNEP, 2013, p. 29). Podemos inferir que não fumar e não beber, durante a gravidez, são exemplos de tabu, na teoria de Genep (2013). Cabe esclarecer que *tabu* é uma categoria bastante relacionada aos estudos freudianos e, de certo modo, apresenta aproximação com a categorização de Genep:

Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão *temor sagrado* corresponde frequentemente ao sentido de *tabu*. [...] *As restrições do tabu são algo diverso das proibições religiosas ou morais*. Não procedem do mandamento de um deus, valem por si mesmas; *distinguem-as das proibições morais o fato de não se incluírem num sistema que dá por necessárias as privações, de forma geral, e fundamenta esta necessidade*. As proibições do tabu prescindem de qualquer fundamentação; têm origem desconhecida; para nós obscuras, parecem evidentes para aqueles sob o seu domínio (FREUD, 2013, p.12-13, grifos nossos).

Vale lembrar que as categorizações dos ritos, apresentadas por Genep (2013), foram pensadas em relação a seu próprio mecanismo operacional, responsável pelas mudanças que ocorrem na sociedade, conforme já apresentamos acima. Assim, por excelência, o *rito primordial/essencial* é o *rito de passagem*, o qual, de acordo com o autor, decompõe-se em “ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação” (GENNEP, 2013, p. 29-30).

O *rito de separação* (ritos liminares) é encontrado principalmente nas cerimônias nas quais existe um distanciamento. Daí podemos pensar em funerais ou mesmo nas cerimônias de morte do Bumba Boi, nas festas juninas do nordeste. Já os *ritos de agregação* (ritos pós-liminares) dizem respeito às cerimônias que têm o objetivo de reunir. Um casamento ou uma recepção de calouros podem ser considerados *ritos de agregação*. No entanto, esta última cerimônia, citada como exemplo, ao mesmo tempo em que tem o objetivo de adicionar um determinado público jovem em um mundo desconhecido, também tem um caráter de margem, ou seja, é um *rito de margem* (rito liminar), porque esse novo público se encontra numa linha tênue entre um passado e um futuro que já se torna presente.

Bourdieu (1998) vai questionar o termo *rito de passagem*, seguindo a lógica de que, se é uma passagem, e se o *rito* demarca essa diferença, entre os que já passaram e aqueles que ainda não passaram, porque não denominar “ritos de consagração, ritos de legitimação, ou simplesmente, *ritos de instituição*” (BOURDIEU, 1998, p. 97). Para o autor, o *rito* consagra uma diferença, ele institui algo. O mais importante não seria a passagem em si, mas a transgressão dessa linha divisória entre aquilo que se era antes e aquilo que se torna após a passagem, daí o fato de *instituir*.

Falar em rito de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um *limite arbitrário*, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social ou da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço [...] (BOURDIEU, 1998, p. 98).

Na conceituação do *rito de instituição*, Bourdieu (1997) ressalta o ato de *consagrar*, ou seja, sancionar uma diferença. Para ele, o *rito* nos diz quem era a pessoa antes e quem ela é agora. O *rito* imprime, portanto, uma verdade no indivíduo. Assim como a constituição, que sanciona leis que são conhecidas e reconhecidas por aqueles que sofrem suas influências socialmente, o ato de consagrar, do *rito*, também tem esse poder, institui as diferenças em sociedade. Seguindo a concepção de Bourdieu (1997), podemos entender o casamento, por exemplo, como um *rito de instituição*, principalmente porque não apresenta apenas uma passagem, mas, ao ultrapassar a linha que separa solteiros e casados, imprime nos cônjuges uma verdade que os diferencia socialmente.

Enquanto ato instituído, torna-se possível reconhecer, então, na pessoa empossada, não só a verdade acima referida, mas também direitos e deveres que a ela (pessoa) caberá. Estamos aqui falando em pessoa física, pela razão do exemplo dado acima, sobre o casamento. Pessoas jurídicas, porém, também se constituem e se instituem no âmbito dos ritos de passagem, ou melhor, de instituição. Certificações e notas que empresas e organizações recebem para se situarem num ramo do mercado são bons exemplos de *ritos de passagem* ou de *instituição*, tendo em vista que, nesses *ritos*, é instituída e consagrada uma verdade que passa a ter validade e reconhecimento social. Para além do reconhecimento, vemos também a competência que ali foi instituída e como isso gera direitos e deveres entre as partes envolvidas. “Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É fazer ver a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que tem de se comportar em função de tal identidade” (BOURDIEU, 1997, p. 100).

Nesse sentido, no momento em que o *rito de instituição* consagra e torna uma diferença socialmente reconhecida, isto é um *ato de comunicação*. Ele também cumpre uma das funções do *rito*, que é comunicar. Ao ser instituído, e tendo conhecimento desse ato de comunicação, a pessoa, seja física ou jurídica, sente-se notificada a agir e a ser conforme a sua definição, conforme o que lhe foi outorgado para corresponder à sua função e/ou atribuição. As ações/etapas do *rito* acontecem em simultâneo. Assim, não há um prazo para que ocorram, já que os sujeitos envolvidos respondem prontamente a todas elas. Podemos explicar essa afirmação trazendo, mais uma vez, o exemplo do casamento, pois, quando duas pessoas se unem em matrimônio, esse *rito de instituição* é comunicado para aquela sociedade da qual os sujeitos nubentes fazem parte. A partir deste *rito*, a identidade e as ações dos sujeitos, agora casados, começam, mediante este, a se pautar de acordo com a nova ordem instituída, e assim serão considerados e analisados.

Bourdieu (1997) traz uma reflexão crítica sobre o poder que é dado ao próprio *rito de instituição*. Critica o fato de que, considerando que ao instituir, o *rito* consagra e diferencia, muitas vezes pode ser questionada a competência daquele que foi consagrado e o poder que a ele foi outorgado:

Eu gostaria de levantar uma última questão que talvez possa parecer um tanto metafísica: Será que os ritos de instituição, quaisquer que sejam, poderiam exercer o poder que lhes cabe (estou pensando no

caso mais evidente, o das *chupetas*, como dizia Napoleão, que são as condecorações e outras honrarias) se não fossem capazes de dar ao menos a aparência de um sentido, de uma razão de ser, a esses seres sem razão de ser que são os seres humanos, de lhes dar o sentimento de ter uma função, ou mais simplesmente, uma importância, livrando-os assim da insignificância? (BOURDIEU, 1997, p. 108).

Críticas à parte, o fato é que o *rito de instituição* consagra e faz com que a pessoa imbuída dessa crença tenha a justificativa da sua importância e distinção, condição que reconhecem poder simbólico a quem outorga e a quem é outorgado, podendo causar, porém, separação entre os indivíduos. Tudo isso porque, no momento em que nos é concedido determinado título ou condecoração, passamos a um *status* diferente do que ocupávamos, ficamos separados por uma linha imaginária daqueles que *não são*. O que isso significa? No momento do ritual de condecoração de um funcionário eleito pelos seus pares como o melhor empregado do ano, cria-se uma linha imaginária entre todos aqueles que já foram consagrados nesse rito e aqueles que ainda não o foram. O que inquieta é a diferenciação que traz esse poder instituído: “a distinção pressupõe e postula processos relacionais, por constituir manifestação do reconhecimento de si e do seu outro” (SILVA, 2016, p. 51).

Em que pese a problematização proposta por Bourdieu (1997), importa-nos, nesta pesquisa, esclarecer que as categorias dos *mitos* e dos *ritos* fundamentam o objeto de estudo desta tese, principalmente quanto à questão relativa ao *rito*, considerando que, neste trabalho, os *rituais* da cultura popular são o foco da nossa observação empírica. Nesse contexto, trazemos a reflexão sobre o conceito de *rito* proposto por Rivière:

Os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa – efeito (RIVIÈRE, 1996, p. 30).

No conceito, *conjunto de condutas, codificação, caráter repetitivo, carga simbólica, atores, adesão mental, escolhas sociais e eficácia* são termos diretamente

ligados à ação dos *rituais* na sociedade e demonstram como podemos perceber esta atuação. De igual modo, tais categorias levam à relação entre *rito*, *ritual* e *cerimonial*. Conforme já evidenciamos anteriormente, os termos *rito* e *ritual* são utilizados com o mesmo sentido. Identificamos, porém, que existe uma tendência a entender o rito sempre vinculado ao sagrado, por ser ele a forma falada de um *mito*, enquanto o *ritual*, como etapas do *rito*, insere-se nas atividades cotidianas dos seres humanos, como um sistema de comunicação simbólico, mas laico. Nesses termos é ocorre a relação do *ritual* com o *cerimonial*.

Para Rivière (1996), “pelo fato de que ele se inscreve em um sistema de comunicação hierarquizado, o ritual – quer seja religioso, político ou cotidiano – assume quase sempre o caráter de um comportamento cerimonial e, até mesmo, cerimonioso” (RIVIÈRE, 1996, p. 32). Na tradição francesa, o termo *cerimonial*, segundo Rivière (1996), tem uma proximidade semântica muito grande com a palavra *ritual*, já que a cerimônia significava, geralmente, as solenidades realizadas pela igreja. O *cerimonial*, na concepção do autor, realiza-se por meio de uma narração ritualística na qual e pela qual o público se vê, envolve-se, sente-se representado e se reconhece. Veloso nos define *cerimonial*:

Trata-se de um conjunto de normas estabelecidas com a finalidade de ordenar corretamente o desenvolvimento de qualquer ato solene ou comemoração pública que necessite de formalização, ou seja: procedimentos como disciplina, hierarquia, ordem, elegância, respeito, bom senso e simplicidade que os profissionais de cerimonial seguem durante a organização e realização de atos, públicos ou não (VELLOSO, 2001, p. 35).

Convém lembrar que, embora o estudo sobre o *rito* tenha sido, muitas vezes, relacionado às discussões sobre religião, o tema também foi apropriado por diferentes autores para a compreensão do funcionamento e organização da sociedade, como Emile Durkheim defende (1996). Ele foi um pensador que encontrou, na crença, nos símbolos, no *mito* e no *rito*, elementos fundamentais para entender a lógica societal:

Durkheim propõe uma concepção de sociedade que estabelece um vínculo essencial entre rituais, de um lado, e representações, de outro. Por sua vez, esse vínculo inclui a consideração da eficácia social: ‘o fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais’. Refutando a ideia de que a religião é apenas

um sistema de ideias, para Durkheim os cultos são a prova experimental das crenças, sustentando-as – os cultos (ou rituais) são *atos de sociedade*. Através deles, a sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma (PEIRANO, 2003, p. 18).

O entendimento proposto por Durkheim (1996) direciona nosso olhar para o objeto empírico deste estudo, uma vez que concebemos os *rituais* do São João do Maranhão, uma festa popular maranhense, enquanto espaços de sociabilidade, com ênfase na compreensão da dimensão comunicativa de tais *rituais*, uma perspectiva defendida por Peirano (2003). Para a autora, os *rituais* são um sistema cultural de comunicação simbólica e, como sistema, fazem parte do nosso cotidiano e permeiam nossas ações em sociedade. Os *rituais* são, assim, um dos sistemas por meio dos quais os seres humanos se fazem perceber e buscam o reconhecimento necessário, o sentimento de pertencimento e a manutenção das crenças numa sociedade (DURKHEIM, 1996). Daí a essencialidade dos *rituais* para a sociedade, pois o reconhecimento dos sujeitos sociais ocorrerá, em muitas situações, por momentos ritualísticos que servem para reanimar e reacender os sentimentos acima referidos.

3.1.1 O rito e a constituição das práticas sociais

Nos *mitos*, reconhecemos nossa identidade. No início do capítulo, ao falarmos sobre o *mito*, pontuamos que ele se constitui de narrações sobre acontecimentos comprováveis, ou seja, narrações sobre criações. Só podemos nos entender, enquanto sociedade, quando compreendemos o ato que nos criou e que nos deu origem. Muitas vezes, torna-se difícil entendermos a estrutura social em que vivemos e onde compartilhamos nossas ações de vida, se não tivermos conhecimento sobre nossa origem e nossa criação:

É a interpretação do mito como forma de compreender uma determinada estrutura social. Nesta linha, a Antropologia usualmente assume a existência de uma relação entre o mito e o contexto social. O mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca (ROCHA, 1986, p. 12).

Em suas formas de organização, cada sociedade é única e se mantém viva a partir do momento em que seus membros se reconhecem enquanto seus

integrantes. Daí torna-se necessário compartilhar hábitos, costumes e cultura. Esse compartilhamento acontece por meio dos *rituais*. Tais *rituais* ocorrem na forma de cerimônias. Nesses encontros, até mesmo entre pessoas diferentes, a troca e o aprendizado geram um sentimento de pertencimento. “Tudo, portanto, nos faz voltar à mesma ideia: é que os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” (DURKHEIM, 1996, p. 422). Nessa obrigação de afirmação periódica, conseguimos a permanência de certos valores de reconhecimento. O *rito* funciona, para as estruturas sociais, como uma espécie de agente reanimador, que faz pulsar os sentimentos e nos transporta para vivências que nos presenteiam com aquilo que de mais nobre existe em cada um de nós: nossas origens, nossas crenças e nossas essências:

O rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças que fazem reviver diante de seus olhos e das quais eles se sentem solidários dão-lhes uma impressão de força e de confiança: as pessoas ficam mais seguras em sua fé quando veem a que passado longínquo ela remonta e os grandes feitos que inspirou. É esse o caráter da cerimônia que a torna instrutiva. Toda ela tende a agir sobre as consciências, e somente sobre elas. Portanto, se não obstante acredita-se que ela age sobre as coisas, que ela assegura a prosperidade da espécie, isso só pode ocorrer por um reflexo da ação moral que ela exerce e que, sem a menor dúvida, é a única real (DURKHEIM, 1996, p. 409).

Inferimos, pois, da concepção acima, que os grupos sociais, seja a família, a igreja ou as comunidades, enfim, todos esses grupos de pessoas que partilham algo comum, precisam dos momentos ritualísticos para que eles possam se reafirmar. Isso pode acontecer de várias formas. “Inversamente, assim como o único *rito* pode servir a vários fins, vários *ritos* podem produzir o mesmo efeito e se substituir mutuamente” (DURKHEIM, 1996, p. 421). Um exemplo pode ser a comemoração de um aniversário. Nesse *rito* que, em algumas culturas, é uma festa familiar, o aniversariante está comemorando mais uma passagem de ano. Daí ser este *rito* normalmente constituído por alguns *rituais*, tais como: o sagrado, em que se agradece ao ser supremo pela vida e uma vivência social com os amigos e parentes, na qual buscamos ir ao encontro de nossas origens e raízes, por meio das

lembranças guardadas na memória e que trazem recordações, possibilitando que analisemos e reflitamos sobre a vida e a razão de nossa existência. O aniversário é, assim, um *rito* com vários fins. Os batizados também ilustram *ritos* e *rituais*, posto que, em algumas culturas e crenças, têm toda uma preparação voltada ao sagrado; daí ocorrerem vários *rituais* religiosos e, ainda, outro mais social, que está ligado à comemoração pela vida do batizando e a felicitações aos familiares.

Conforme já dissemos anteriormente, somos seres de passagens. Essas fazem parte do desenvolvimento do ser humano. Biologicamente falando, podemos nos referir às questões do tipo: infância, adolescência, juventude, idade adulta e velhice. Passamos obrigatoriamente por essas etapas, a não ser que, por um acidente da vida, não consigamos atingir algumas dessas fases. É importante lembrar que os rituais podem nos diferenciar e/ou nos instituir. Também nos separar e/ou nos agregar. Ao focalizar o *ritual de passagem* na sociedade, Gennep nos diz:

A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios a aprendizagem, e que entre os semicivilizados consistem em cerimônias, porque entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado (GENNEP, 2013, p.27).

Essas passagens que ocorrem, seja por questões de idade ou mesmo por questões profissionais, fazem-nos pensar e refletir sobre o funcionamento de uma sociedade por uma ótica dos *rituais* que a constituem e são por esta mesma sociedade constituídos. Gennep (2013), ao falar sobre a sociedade, faz uma comparação ilustrativa: “Toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização” (GENNEP, 2013, p. 41). Assim, considerando-se que os compartimentos são isolados e separados, passar de um cômodo ao outro seria possível por meio dos *ritos de passagem*. Dessa ideia proposta pelo autor, entendemos que os seres humanos vivem num meio onde portas de comunicação estão sempre abertas e o compartilhar é necessário.

Como já definimos anteriormente, os *ritos de passagem* – movimentos que acontecem naturalmente na vida dos seres humanos – são caracterizados por alguns momentos específicos, sendo individuais ou coletivos, mas sempre bem pontuados; “quer se trate de coletividade, quer de indivíduos, o mecanismo é sempre o mesmo, a saber, parada, espera, passagem, entrada, agregação” (GENNEP, 2013, p. 43). Em sociedade, observamos esta sequência como o autor refere, mecanismo que geralmente termina no momento da agregação e tem sempre esse roteiro de separação, margem e agregação. Ressaltamos que alguns *ritos* são considerados só numa dessas sequências, como o *rito de comer*, que é considerado de agregação, porém, alguns outros passam por toda a sequência enunciada acima. “A comensalidade, ou rito de comer e beber em conjunto [...] é claramente um rito de agregação, de união propriamente material, o que foi chamado um sacramento de comunhão” (GENNEP, 2013, p. 43).

Nesses termos, as cerimônias de aniversário são consideradas um *rito de agregação* por constituírem um *ritual* de comensalidade. É que, nas comemorações de aniversário, é corriqueira a degustação de comidas, quando pessoas se reúnem ao redor de mesas decoradas e fartas. É um prazer, para quem recebe seus convidados, oferecer uma boa comida e deixá-los à vontade, neste momento. No Brasil, dependendo da região e do estado, o tipo de comida que será servida promove ainda mais essa agregação. No Rio Grande do Sul, um churrasco reúne todos ao redor da carne e as pessoas se sentem em unidade, naquele momento. Ainda que os convidados não se conheçam, o fato de compartilhar aquele alimento comum aos seus paladares faz com que eles descubram afinidades. Por outro lado, se estivermos num aniversário, no Rio de Janeiro, uma boa feijoada, servida com uma caipirinha, irá unir os presentes e, no Maranhão, um cardápio à base de peixes e mariscos, com arroz de cuxá e um saboroso vatapá, irá agregar ainda mais os participantes daquela comemoração. Rivière explica que,

como a amamentação ao seio é a primeira aprendizagem social na aurora da vida, a refeição desempenha o papel socializador de uma modelagem do desejo individual de alimentação na medida em que nos alimentamos uns aos outros; tal fenômeno implica condutas padronizadas e interdependentes no sentido de levar o outro em consideração, de manducação em seu ritmo, de consentimento em comer o que é apresentado, de partilha com várias pessoas e, no final de contas, de lubrificação das relações inter-humanas. Comer juntamente com os outros ensina a viver juntos, a manipular um sistema de sinais e compartilhar uma cultura ao mesmo tempo que o

objeto alimentar. Em suma, a refeição insere-se em uma sociologia da partilha, comunicação e comunhão (RIVIÈRE, 1996, p. 260).

A reflexão do autor permite afirmar que, quando comemos juntos, levamos em consideração os desejos dos outros. É um momento de partilha de uma cultura, de comunicação e de ensinamento. De igual modo, as diferenças culturais também servem para aproximar. Retomando o mesmo exemplo que trouxemos: o gaúcho ficará feliz em ensinar para o carioca como se faz um churrasco; o maranhense vai gostar de ensinar ao gaúcho a cozinhar um bom vatapá e o carioca ficará orgulhoso ao explicar para o maranhense como se prepara uma boa caipirinha. Esse é o ritmo do *rito da alimentação*, pois nós “não comemos somente para nos alimentar, mas também por razões cerimoniais e sociais, operando uma escolha nas virtualidades alimentares e consumindo símbolos juntamente com alimentos” (RIVIÈRE, 1996, p. 243). Esses símbolos são os responsáveis pela agregação. Por isso, esse rito sempre agrega. Eis a razão por que, em comemorações sociais, utilizamos, normalmente, esse *ritual*.

Para além dos *rituais* de comensalidade, importa acrescentar que os ritos, sejam os individuais ou os coletivos, fazem parte da vida diária e cimentam a sociabilidade, razão pela qual, em alguns atos que realizamos costumeiramente, por força do hábito ou por imposição normativa, estamos ritualizando nossa vida em conformidade com uma convivência social:

Ainda aqui as pessoas dão-se as mãos ou esfregam o nariz. A pessoa separa-se do mundo exterior tirando os sapatos, o manto, a cobertura da cabeça e se agrega comendo ou bebendo junto com outras, ou executando diante das divindades domésticas os ritos prescritos, etc. Em suma, o indivíduo identifica-se de uma maneira ou de outra com aqueles que encontra, mesmo que seja apenas durante um momento (GENNEP, 2013, p. 46).

Seguindo os *ritos*, os indivíduos se encontram e se unem. Nas diferentes etapas que temos pela vida, o encontro é necessário e vital. Não compartilhamos apenas hábitos, em nossa sociedade, mas sim, a própria vida. No entendimento do que é esse compartilhar, apropriamo-nos do objeto de estudo dessa pesquisa, uma festa popular maranhense, o São João do Maranhão. Nas comemorações que envolvem a sociedade do Maranhão, durante todo o mês de junho, as pessoas realmente saem do mundo interior e se descobrem na festa. Cada um que se encontra naquele momento (da festa), pode estar ali por várias motivações: pagar

uma promessa, degustar uma boa comida, assistir a um grupo folclórico querido, para comercializar os seus produtos, ou muitos outros motivos que levam o maranhense a essa prática social. O São João é um *rito* para o povo maranhense, de que participamos, cumprindo determinados *rituais* que nos identificam enquanto sociedade. Esse *rito* alimenta e fomenta práticas sociais que são repassadas de pai para filho, dando continuidade e permanência a uma cultura estabelecida.

Interessante lembrar que os *ritos de passagem* são caracterizados principalmente por essa sequência: separação, margem, agregação. Se formos identificar essas etapas, nos *rituais* (lembramos que entendemos os *rituais* como comunicação simbólica e, em nosso estudo, voltado para as relações sociais), encontrados na cultura popular, podemos dizer que a *separação* constitui o período em que comemoramos a festa, pois realmente separamos a data e imergimos na festa. A *margem* é o período de preparação pré-festa, e a *agregação* é tudo aquilo que adquirimos ao compartilhar a sua experiência com um determinado grupo social.

Como podemos observar, as práticas ritualísticas, seja em momentos coletivos, como mencionamos acima, ou mesmo de forma individualizada e, ainda, dependendo do grupo social ao qual estamos ligados (igreja, comunidade, família, etc.), contribuem para a constituição das relações sociais. Um exemplo disso seria o *rito da nomeação*. Podemos dizer que “pela nomeação, a criança: 1º) é individualizada; 2º) é agregada à sociedade...” (GENNEP, 2013, p. 68). A *nomeação* é um *rito de instituição*, segundo Bourdieu (1997), pois, com esse rito, o indivíduo é identificado e reconhecido. Carece esclarecer que, além de ser de instituição, a nomeação também é um *rito de passagem* e de *agregação*. Nesse caso, os pais, que deram origem a uma nova vida, ainda estão na fila e na ordem de suas passagens, porém, agora, tornaram-se responsáveis pela boa realização de alguns *ritos* do novo ser. É um continuar, é um prosseguir: por isso, o *rito da gravidez* tem uma enorme abrangência. De tal forma que Genep (1977) atribui à gravidez grande importância na constituição dos vínculos sociais. Para o autor,

[...] de tudo isto resulta que se deve ver nos ritos da gravidez e do parto ritos de extenso alcance individual e social. Por exemplo, os ritos de preservação ou de facilitação do parto (muitas vezes executados pelo pai) e de transposição de pessoas (couvade e pseudocouvade) devem realmente ser classificados numa categoria secundária de ritos de passagem, porque garantem precisamente aos futuros pai e mãe a entrada em um compartimento especial da

sociedade, e mais importante de todos, e que representa de certo modo o núcleo permanente da sociedade (GENNEP, 2013, p. 57-58).

A reflexão teórica que temos desenvolvido até aqui implica reconhecer e, ao mesmo tempo, reafirmar a importância dos *ritos* no plano individual e coletivo de nossas vidas. Eles se alimentam e sobrevivem dessas relações dos indivíduos com a própria sociedade, na manutenção das relações sociais. Sabemos que “... cada rito determinado pode ser interpretado de muitas maneiras, conforme faça parte de um sistema completo, ou seja, um rito isolado, quer seja executado em uma ocasião ou em outra” (GENNEP, 2013, p. 141). Por isso, a comemoração de um aniversário, além da celebração pela vida, pode ser interpretada como uma confraternização e uma troca de conhecimentos culturais, pelo *rito da comensalidade*. Um batismo, além da questão religiosa, do sagrado, pode ser interpretado como uma maneira de introdução da pessoa batizada naquela comunidade.

Convém ressaltar que independentemente de como categorizemos os *ritos*, eles podem ter diversas interpretações e serem utilizados para diversos objetivos. Nesse contexto, defendemos a compreensão do *rito*, enquanto sistema simbólico de comunicação. Isso possibilita que aprendamos, desde cedo, a reconhecer a necessidade do outro e da convivência como parte do ritmo de nossa vida. “O vínculo social torna-se mais carnal que cerebral. É outra forma de coerência. Uma concordância com os outros e com o mundo que é *supra-histórica*. Uma coesão, por assim dizer” (MAFFESOLI, 2007, p. 41). Além de propiciar essa coesão, o vínculo social também é um dos responsáveis por dar ritmo às nossas vidas, pois vivemos em busca de sentimentos, de sonhos e de realizações. A vida se torna uma eterna busca, na qual somos os atores de um grande ir-e-vir, de encontros e desencontros em que estamos eternamente em busca de sentido para continuar a viver. Isso nos oportuniza pensar, como Genep, que,

para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente e sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela (GENNEP, 2013, p. 158).

Entendemos com o autor que, de fato, vivemos atravessando esses limiares. Por isso, nossa vida se transforma nessas eternas passagens e nelas construímos os significados de nossa existência, sempre em movimento. Podemos acrescentar que os *ritos de passagem* são sucessivos e não acontecem por acaso, pois possuem objetivos a serem alcançados, de forma que, em nossa vida, estaremos sempre em busca deles e nos sentindo até mesmos reféns de alguns deles. Enfim, neste palco que é a vida, somos personagens envolvidos num enredo traçado pelos *rituais*. Enquanto agentes desse espetáculo, cabe analisar um pouco mais nosso personagem em ação.

3.1.2 O teatro da vida: o rito e a perspectiva teatral

Do exposto, entendemos o *rito* enquanto espetáculo a partir do momento em que, durante a nossa vida, precisamos nos caracterizar em vários personagens. Quando somos criança e vamos ser batizados, ali se encontra em nós a figura de uma pessoa que quer participar de uma sociedade religiosa e que quer compartilhar com os membros daquele grupo um mesmo valor social. Da mesma forma, quando passamos por uma cerimônia de outorga de grau, propomo-nos a representar e atuar como profissional, seja engenheiro, médico, advogado ou professor, entre outras profissões. Disso tudo, percebemos que

as condutas ritualizadas constituem, com toda a evidência, máscaras simbólicas. Sua significação intrínseca se integra em um léxico cultural que comporta uma parte de mentira correspondendo à preocupação da boa apresentação de si em uma vida teatralizada (RIVIÈRE, 1996, p. 51).

Deduzimos, com o autor, que vivemos uma vida teatralizada, pois os *ritos* acontecem nessa dramatização que experimentamos, de tal modo que, “assim como o teatro, o rito forneceu uma representação do drama social segundo determinadas regras e uma sucessão ordenada de sequências” (RIVIÈRE, 1996, p. 55). Se observarmos bem, todas as passagens que atravessamos na vida são, de certo modo, ordenadas em sequências. A própria vida é uma sequência ordenada, mesmo que não saibamos exatamente qual seja a ordem. Nessa correlação que fazemos entre o *rito* e o teatro, estamos considerando os seguintes pontos arrolados por

Goffman (1985) – *a representação; a fachada (cenário); a realização dramática; a idealização e a manutenção e controle expressivo.*

Um dos pontos principais, e que rege todos os demais, apontado pelo autor, é a questão da *representação*. Como evidenciamos acima, somos obrigados, em nossas relações sociais, a desempenhar vários papéis. Um indivíduo que se identifica como mulher (por condição de nascimento e/ou por orientação sexual) pode representar diferentes papéis, principalmente, a *performance* de mulher que, numa espécie de autodefinição, precisa estar bem consigo mesma e se deixar levar por suas vaidades, seus sonhos e seus desejos. Mas, se esse mesmo indivíduo se identifica como homem (por orientação sexual), da mesma forma ele terá que representar diferentes papéis nas muitas etapas do seu cotidiano.

Seguindo o mesmo raciocínio, vemos o homem que pode representar o papel de um profissional, ter suas aspirações e seus objetivos consoante a sua identidade. São papéis que a vida nos faz assumir e que, se observarmos, são-nos entregues a partir das passagens que fazemos. Essas representações requerem, então, o cumprimento de uma atuação em que os personagens se façam acreditar pela plateia naquilo que eles realmente confiam ser e, por isso, pretendem convencer:

Quando um indivíduo desempenha um papel, implicitamente solicita de seus observadores que levem a sério a impressão sustentada perante eles. Pede-lhes para acreditarem que o personagem que veem no momento possui os atributos que aparenta possuir, que o papel que representa terá as consequências implicitamente pretendidas por ele e que, de um modo geral, as coisas são o que parecem ser (GOFFMAN, 1985, p. 25).

Como nossa finalidade são os *rituais*, vamos sempre fazer suas correlações com o teatro. Daí, pensemos no rito do julgamento, num tribunal, segundo as regras do país em que vivemos. O juiz, que tem uma diversidade de papéis fora da corte, naquele momento representa o papel de *um deus* que, de posse de provas e vários documentos, tem a incumbência de determinar uma sentença que poderá mudar a vida de uma pessoa. Para que represente bem o seu papel profissional, de administrador da Justiça e tendo o poder de julgar, ele procura fazer com que os observadores levem a sério o desempenho de seu papel e, por isso, estuda todo o caso e se prepara para aquele momento. Assim como um artista de profissão lê e conhece o seu texto, esse juiz terá também essa obrigação. Quando se tratar de um homicídio, teremos um tribunal do júri composto por um conjunto de pessoas

comuns, que não são juristas profissionais, mas que estão imbuídas de um personagem que tem uma função específica. Nesse tipo de julgamento, ainda contamos com a presença da plateia, o que torna a arte da representação bem mais significativa. O exemplo do tribunal, em que pese a especificidade da representação, pode estar presente em outros ritos. O que nos leva a refletir que, em momentos ritualísticos, “encontramos o ator que pode estar inteiramente compenetrado de seu próprio número. Pode estar sinceramente convencido de que a impressão de realidade que encena é a verdadeira realidade” (GOFFMAN, 1985, p. 25). Em todas as situações, para que as encenações se tornem credíveis e factuais, há de haver enredo, cenário e participação popular. Ressaltamos, contudo, que o *ritual* só alcança o objetivo principal pela boa atuação dos atores.

Goffman nos diz que “um indivíduo pode estar convencido do seu ato ou ser cínico a respeito dele” (GOFFMAN, 1985, p. 27). Baseados em Rivière (1996), é possível afirmar que as condutas ritualizadas constituem máscaras simbólicas as quais o indivíduo pode até descartar, em certos momentos, mas é certo que, quando o indivíduo está convencido de seu papel, o uso destas máscaras marca, social e pessoalmente, quem as usa. Contudo, outros atores, por não acreditarem nos papéis desempenhados, tornam-se cínicos, em suas representações, o que faz com que alguns *ritos* não sejam tão aceitos pela plateia. Se pensarmos numa sala de aula e analisarmos aquele momento de forma ritualística, poderemos entender que alguns professores e alunos são cínicos em suas atuações, por não acreditarem e não aceitarem as suas performances. Já outros estão realmente tão confiantes em seu papel que o desempenham de forma brilhante.

As representações também necessitam de uma *paisagem* ou de um ambiente que se some ao alcance dos seus objetivos. Goffman (1985) trabalha com o termo *fachada*, ou seja, de modo conceitual, seria o lado exterior, e aqui, melhor dizendo, seria o lado a que se tem acesso, o aspecto que pode ser visto e presenciado: “[...] é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação. Para fins preliminares será conveniente distinguir e rotular aquelas que parecem ser as partes padronizadas da fachada” (GOFFMAN, 1985, p. 29). Dessa maneira, no momento em que os atores estão atuando, utilizam-se do que o autor chama de *fachada*, porque esta irá ajudá-los em suas *performances*. Importa-nos acrescentar, ainda, que o autor entende ser a fachada constituída pelos *cenários* e pela *fachada pessoal*. São elementos que

compõem os *rituais*, contribuindo para a criação, elaboração e reelaboração dos sistemas simbólicos na sociedade.

Dentro daquilo que é considerado *fachada*, Goffman vai primeiro falar em cenários.

Primeiro, há o *cenário*, compreendendo a mobília, a decoração, a disposição física e outros elementos do pano de fundo que vão constituir o cenário e os suportes do palco para o desenrolar da ação humana executada diante, dentro ou acima dele. O cenário tende a permanecer na mesma posição, geograficamente falando, de modo que aqueles que usem determinado cenário como parte de sua representação não possam começar a atuação até que se tenham colocado no lugar adequado e devam terminar a representação ao deixá-lo. Somente em circunstâncias excepcionais o cenário acompanha os atores. Vemos isto num enterro, numa parada cívica e nos cortejos irrealis com que se fazem reis e rainhas (GOFFMAN, 1985, p. 29).

O cenário é, portanto, peça importante no teatro e, principalmente, nos *ritos*. Uma parada cívica, como cita o autor, em exemplo de cenário móvel, é uma solenidade que possui uma sequência ordenada e tem uma comunicação simbólica. Daí, podemos afirmar que se trata de um ritual militar. Nesse *ritual*, temos um cenário móvel que se torna fundamental para a execução do *ritual*. Nos cortejos de reis e rainhas, encontramos também uma série de ornamentos e preparativos que decoram o cenário. Nesses termos é que a igreja católica sempre se utilizou de cenários durante a sequência de *ritos*. Paiva (1993) lembra a entrada dos bispos nas suas dioceses, entre 1741 e 1757, e nos apresenta o seguinte relato:

Chegado às portas da cidade, onde era esperado pelo clero local e por outros seculares de prestígio, o bispo desmontava do seu cavalo, ajoelhava-se numa alcatifa para o efeito preparada, e com devoção devia beijar a cruz que o mais elevado membro do cabido, revestido com capa de asperges, lhe devia apresentar. Por vezes, um membro do cabido e/ou do senado da Câmara proferia breves palavras de boas-vindas a que o bispo rapidamente respondia. Aí devia de novo mudar o vestuário, preparando-se finalmente para o grande momento. Devia colocar o amito²⁴, alva²⁵, cingulo²⁶, estola²⁷ e capa de asperges branca²⁸, meter a sua cruz peitoral²⁹, o anel e a mitra³⁰ preciosa e, assim posto, estava pronto. Recorde-se que um bispo

²⁴ Pano branco usado para esconder a batina ou veste civil. Simboliza a proteção de Deus.

²⁵ Veste sacra de cor branca, comum a todos os ministrantes da Igreja Católica.

²⁶ Cordão que simboliza a prontidão ao serviço e à castidade.

²⁷ Faixa que cai dos ombros. Significa o poder de ensinar e de servir.

²⁸ Capa longa que o sacerdote usa para dar a benção.

²⁹ Significa que o poder do bispo vem por meio da Cruz de Cristo.

³⁰ Chapéu usado pelo bispo.

devia ter três mitras diferentes para diversas ocasiões, sendo a preciosa a mais rica e solene. Neste momento o próprio cavalo em que o prelado se deslocava mudava de aparência. Até aqui vinha com gualdrapa e adereços guarnecidos de verde, agora mudava-se para branco. O local onde o bispo de Miranda se ajoelhou para beijar a cruz e mudar de trajes e onde proferiram algumas palavras de boas-vindas, foi primorosamente preparado pelo cabido, e dá-nos uma bela imagem da riqueza das ornamentações (PAIVA, 1993, p. 127).

Reportando-nos à citação acima, é possível inferir a importância dos cenários nesses *ritos*, bem como a forma minuciosa como eram/são preparados, com a intenção clara de demonstração de poder e de legitimidade da Igreja católica e de seus membros. A mensagem é que ali está um *representante* de Deus na terra; logo, deve ser recebido com pompa e circunstâncias. Quanto aos cenários fixos, voltamos ao exemplo do tribunal do júri, um cenário em que a disposição dos móveis, o local onde sentam os jurados, o juiz e o próprio réu são pensados para que o ritual alcance o seu fim. Comumente, são colocados, enquanto ornamentos, símbolos religiosos, como a bíblia e os institucionais da Justiça e do Estado, como imagens e bandeiras. Nestes locais, as cores que prevalecem são neutras: geralmente, o marrom para a mobília; por sua vez, a cor vermelha representa o campo jurídico do Direito. Normalmente, não há flores ou utensílios que simbolizem afeto ou carinho, por se tratar de um local onde demonstrações de sentimentos são raras e, quase sempre, *inoportunas*. Como podemos observar, a composição dos cenários é um conjunto de símbolos e signos que conforma o *ritual* e constroi sentido acerca do momento e da narrativa que se desenrola, em situações específicas.

Quando falamos em vestimenta, figurino, gestos corporais e linguagem, por exemplo, estamos nos referindo a outro aspecto da *fachada* que Goffman (1985) denomina de *fachada pessoal*, por se tratar da identificação do próprio ator e se divide em: *aparência* e *maneira*:

Pode-se chamar de *aparência* aqueles estímulos que funcionam no momento para nos revelar o status social do ator. Tais estímulos nos informam também sobre o estado ritual temporário do indivíduo, isto é, se ele está empenhado numa atividade social formal, trabalho ou recreação informal, se está realizando, ou não, uma nova fase no ciclo das estações ou no ciclo de vida (GOFFMAN, 1985, p. 31).

Seguindo as colocações do autor, identificamos, nessa conceituação, a relação da aparência com o *ritual*. Assim, a *aparência* é um equipamento expressivo no momento do *rito*. Como um veículo de sinais, toda a simbologia que identificamos, na aparência dos atores, pode trazer um aspecto positivo ou negativo para a plateia. Em recente passado da História brasileira, quando o país elegeu a primeira mulher para o cargo de presidente da República, o Brasil inteiro esperava para ver o figurino da primeira presidente, conforme analisam Queiroz e Martins Jr. (2011), no artigo: “Presidente Dilma, com que roupa eu vou?”. O que se constatou é que o figurino (aparência) dependeu do ritual a ser realizado. Como a presidente a ser empossada iria passar por rituais em ambientes fechados e abertos, em sequência, seu vestuário e os demais ornamentos que definiram sua aparência foram adequados ao cenário requerido para a ocasião.

O fato de a aparência ser um estímulo psicológico é claramente observado neste exemplo, pois a presidente não usou roupa vermelha (a cor de seu partido, presente exaustivamente durante a campanha). Isto porque, como vivemos numa democracia representativa, o cenário requereria uma representação para além de um partido político. O papel desempenhado pela personagem Dilma Rousseff, agora, era de Presidente de todos os brasileiros, cabendo-lhe usar uma cor que pudesse neutralizar o partidarismo e contribuísse para seu novo papel. Por isso, usou um tom claro.

Figura 22 – Dilma Rousseff



Fonte - Paulo Whitaker/Reuters/VEJA

Outro elemento que compõe a fachada pessoal é a maneira de agir. “Chamaremos de *maneira* os estímulos que funcionam no momento para nos informar sobre o papel de interação que o ator espera desempenhar na situação que se aproxima” (GOFFMAN, 1985, p. 31). Nessa perspectiva, a depender da maneira como o ator se expressa, a interação será mais ou menos eficaz. Sendo assim, o ator pode se utilizar de uma maneira mais agressiva e tomar a iniciativa, ou pode usar uma maneira mais humilde, mas demonstrar interesse num diálogo. O que se espera é uma harmonia entre *aparência* e *maneira*, pois elas irão facilitar a interação entre atores e plateia, tendo em vista a finalidade do bom desempenho do *ritual*:

Quando um ator assume um papel social estabelecido, geralmente verifica que uma determinada fachada já foi estabelecida para esse papel. Quer a investidura no papel tenha sido primordialmente motivada pelo desejo de desempenhar a mencionada tarefa, quer pelo desejo de manter a fachada correspondente, o ator verificará que deve fazer ambas as coisas (GOFFMAN, 1985, p. 34).

Outro ponto importante, nessa correlação que estamos fazendo entre o rito e o teatro, é o que Goffman (1985) chama de *realização dramática*. O autor afirma: “se a atividade do indivíduo tem de tornar-se significativa para os outros, ele precisa mobilizá-la de modo tal que expresse, *durante a interação*, o que ele precisa transmitir” (GOFFMAN, 1985, p. 37). Nesse sentido, um dos significados da palavra *drama* é *comover*. Assim, durante o processo de interação do *ritual*, os atores buscam comover a plateia. Nos rituais de passagem indígenas, os atores em cena são *obrigados* a sentir dor, como o ritual da Tucandeira. “Para serem declarados guerreiros, conforme a tradição, os jovens dançam durante 30 minutos usando uma luva com mais de cem formigas tucandeiras - que possuem veneno capaz de causar febre alta por dias - e precisam aguentar a dor” SOUZA ([2014]).

Figura 23 - Jovem indígena no ritual da Tucandeira



Fonte - Marina Souza/G1 AM

Neste caso, porém, não é pura encenação. A dor é real. O ritual é realizado pelos adolescentes /jovens os quais, até completarem a maturidade, precisam repeti-lo por vinte vezes. As formigas são capturadas no dia do ritual e colocadas numa conserva de água com folhas de cajueiro que as deixam anestesiadas. Depois é preparada a luva onde as formigas são colocadas e, finalmente, é baforado um tabaco para que elas acordem e fiquem novamente ferozes. Tudo neste *ritual* é real e verdadeiro. O que se torna encenação, no sentido do drama, é a importância desse ritual naquela sociedade. Naquele momento, os atores precisam dramatizar de forma que a plateia fique sensibilizada.

Figura 24 - Luva da Tucandeira pronta para ritual



Fonte - Marina Souza/G1 AM

O trabalho dos atores também passa por aquilo que Goffman (1985) denomina de *idealização*. “Desejo considerar aqui outro importante aspecto deste processo de socialização, a saber, a tendência que os atores têm a oferecer a seus observadores uma impressão que é idealizada de várias maneiras diferentes” (GOFFMAN, 1985, p. 40). A representação geralmente traz um entendimento de idealização da situação e a plateia possui um conjunto de valores que são oficialmente reconhecidos pela sociedade. À medida em que os atores ultrapassam os seus próprios valores e compartilham os valores sociais que o público reconhece, podemos dizer que temos a situação idealizada. Para ilustrar, pensemos num ritual de colação de grau, por exemplo. Neste, a sequência ordenada do rito é planejada, porém a solenidade, idealizada pela plateia, acontece de forma não planejada. Isto porque a plateia idealiza um momento único no qual os pais estarão presentes, os familiares e amigos. Haverá o momento da entrada triunfal da turma, o momento das fotos e a tão esperada outorga do grau, do juramento nas palavras do orador, entre outros momentos ritualísticos, que irão emocionar a todos.

No caso da colação de grau, a idealização é tanta que, mesmo o ritual (a sequência ordenada) acontecendo de maneiras diferentes e até contemplando imprevistos na ordem da solenidade, chegamos ao mesmo resultado, pois consideramos que esta cerimônia, como outros rituais sociais, está fundamentada em valores como amizade, família, companheirismo, vitória e etc. No momento em que os atores encenam esse ritual, compartilhando esses mesmos valores sociais que todos reconhecem, a cerimônia corresponde àquela passagem idealizada. Dessa forma, o processo de interação pode *acontecer* de maneira satisfatória.

Um último ponto, levantado pelo autor, e que estamos considerando nessa relação entre o teatro e o *rito*, é aquilo que ele chama de *manutenção e controle expressivo* (GOFFMAN, 1985, p. 54). Conforme o autor, na representação, a manutenção e o controle expressivo são fundamentais para que a interação aconteça. A começar pelo fato de que o ator precisa transmitir à sua plateia verossimilhança, isto é, a mensagem precisa ter relação com a realidade. Daí, ele se utiliza de todos os sinais que podem ajudá-lo a comunicar-se, nesta tarefa. Ele aproveita até pequenos indícios, em sua atuação. No entanto, essa preocupação efusiva para o alcance do objetivo pode fazer com que a plateia interprete algum sinal de forma inadequada, gerando, assim, uma espécie de *ruído*. Com isso, não haverá uma interação efetiva ou total nessa representação. No caso, Goffman

ênfatiza principalmente o fato de, em nossa cultura, termos uma comunicação gestual muito utilizada e, num momento de representação, algum gesto involuntário poder prejudicar o desempenho dos atores:

Podemos mencionar aproximadamente três grupos destes acontecimentos. Primeiro, um ator pode mostrar acidentalmente incapacidade, impropriedade ou desrespeito por perder momentaneamente o controle muscular. Pode tropeçar, claudicar, cair; pode arrotar, bocejar, cometer um *lapsus linguae*, coçar-se ou ter flatulência; pode, acidentalmente, esbarrar em outro participante. Segundo, o ator pode agir de tal maneira que dê a impressão de estar despreocupado demais ou de menos com a interação. Pode gaguejar, esquecer o que tem a dizer, mostrar-se nervoso, culpado ou consciente de si mesmo; pode ter inadequadas explosões de riso, raiva ou outros estados emocionais que momentaneamente o incapacitam; pode revelar um envolvimento e interesse demasiado sério ou pequeno demais. Terceiro, o ator pode deixar que sua apresentação sofra por uma incorreta direção dramática (GOFFMAN, 1985, p. 55).

Na verdade, apesar de estarmos em representação, num *ritual*, como seres humanos, que não são programados, e sim, educados para alguns fins, podemos algumas vezes cometer falhas como as citadas acima, em momentos inapropriados. Por isso, a preocupação com um controle expressivo faz parte dos princípios do teatro. Esse controle também precisará ser avaliado no caso dos rituais. Nessa comparação da vida com o teatro, concebemos que nossa vida acontece num palco, ela é teatralizada, e, por outro lado, os *rituais* de passagem se constituem como imprescindíveis aos processos da vida. Esses pontos que acabamos de destacar tornam-se fundamentais à nossa pesquisa, pois nossa intenção é compreender e apreender os *ritos*, observando cada ponto: representação, fachada, realização dramática, idealização e controle expressivo, nas diferentes funções que elas desempenham na sociedade. No próximo tópico, abordaremos suas funções e atuações.

3.1.3 Do sagrado ao profano, os ritos e suas funções na sociedade

Quando se fala em *ritual*, existe uma automática associação às questões religiosas e ao sagrado. Na classificação de Rivière, “podemos dizer que o rito profano trabalha mais sobre as relações sociais do que o rito religioso que é mais

rígido e se apoia, antes de tudo, na relação do homem com os poderes sagrados” (RIVIÈRE, 1996, p. 75). O rito profano está diretamente associado às relações sociais. No entanto, profanos ou sagrados, os *ritos* são, antes de tudo, sociais. Como tal, interessa-nos, sobremaneira, a realização do *rito* e sua função comunicativo-social. Os *rituais* religiosos (sagrados) têm como objetivo buscar a ligação entre o humano e o divino. São movimentos que os seres humanos realizam com o propósito de manter e edificar uma fé³¹. Em sua procura por uma vida melhor, por uma purificação espiritual, os seres humanos continuam a buscar os *rituais* sagrados, o que explica e justifica a perenidade de tais momentos religiosos.

Nem sempre os rituais profanos se configuram como elementos palpáveis, porém os seus frutos se refletem no aprimoramento das relações sociais, no qual seus ganhos são traduzidos em ganhos para a sociedade. Os *ritos* que vivenciamos em sociedade, sejam os simpáticos ou de contágio, positivos ou negativos, diretos ou indiretos e, principalmente, os de passagem, acompanham-nos durante toda a nossa existência num mundo concreto, possuindo efeito social por estarem ligados aos nossos papéis sociais. Eles geram um efeito psicológico, porque trabalham com questões ligadas às emoções. Os efeitos sociais que esses *ritos* nos trazem são visíveis, conforme a perspectiva da função social:

Podemos considerar os efeitos dos ritos – não os efeitos que são supostos terem nas pessoas que os praticam, mas os efeitos que tem na realidade. Um rito tem efeitos imediatos ou directos nas pessoas que, de uma certa forma, estão ligadas a ele, efeitos estes a que poderemos chamar, por falta de um termo melhor, efeitos psicológicos. Mas existem também os efeitos secundários sobre a estrutura social, ou seja, a rede de relações sociais que une os indivíduos numa vida organizada. A estes poderemos chamar efeitos sociais. Ao considerarmos os efeitos psicológicos de um rito, poderemos talvez definir a sua função psicológica; ao considerarmos os efeitos sociais poderemos descobrir a função social. É evidentemente, impossível descobrir a função social de um rito, sem levar em conta os seus efeitos normais ou médios. Mas é possível descobrir os efeitos psicológicos, ignorando mais ou menos totalmente os efeitos sociológicos mais longínquos e isto acontece muitas vezes na chamada – antropologia funcional (BROWN, 1989, p. 210).

Essa rede de relações sociais em que os indivíduos se conectam é a responsável por vários acontecimentos por que passamos pela vida. Muitos

³¹ “Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que não se veem” (BÍBLIA SAGRADA, 2008, p. 1592).

interesses, sentimentos, perigos e realizações estão imbricados nessa rede. É através das relações sociais que os indivíduos se atualizam, encontram-se e compartilham experiências, travam suas batalhas e se realizam enquanto seres humanos. São nessas relações que construímos e defrontamos os diversos valores que constituem uma sociedade. Os *ritos* servem para harmonizar e identificar os interesses individuais com os valores coletivos que dão sustentabilidade a uma sociedade. São eles que garantem a liga e a uniformidade para um grupo social:

Um sistema social pode considerar-se e estudar-se como sistema de valores. Uma sociedade consiste num certo número de indivíduos, agrupados numa rede de relações sociais. Uma relação social existe entre duas pessoas, ou mais, quando existe uma certa harmonização nos seus interesses individuais, através de uma convergência de interesses, e através de uma limitação ou ajuste dos seus interesses divergentes (BROWN, 1989, p. 205).

Um exemplo desses interesses individuais é o que acontece nas comunidades esportivas. O desejo individual de cada atleta se harmoniza e se concretiza numa coletividade: todos treinam e se doam por um objetivo comum, que é a vitória, e que acontece num momento ritualístico do jogo ou da competição. Com o exemplo, entendemos como funciona um sistema social e percebemos que os valores que unem essa sociedade são os mesmos. Nessa mesma sociedade, quando um atleta é pego em *doping*, ele imediatamente é submetido a um julgamento e, provavelmente, sendo comprovado o uso de drogas, deverá ser punido com suspensão ou expulsão. No mundo dos esportes, não se deve usar drogas para alcançar os resultados desejados. A vitória deverá vir pelo esforço individual e não com o uso ilícito de substâncias para melhorar o rendimento físico. Esse é um valor que permeia o mundo esportivo e, para que as relações se mantenham, não se aceita esse tipo de comportamento.

As sociedades se constituem e funcionam no momento em que indivíduos conseguem manter as relações sociais que constroem:

“[...] mas as relações sociais implicam mais que isso. Elas exigem a existência de interesses e valores sociais comuns. Quando duas ou mais pessoas têm um interesse comum no mesmo objecto e tem consciência desse interesse comum, estabelece-se uma relação social” (BROWN, 1989, p. 206).

Nosso propósito em entender a importância das relações sociais se justifica pelo fato de que são nessas, e a partir dessas relações que vivenciamos os *rituais*.

Por isso, destacamos que uma das funções do *rito* é ser um fortalecedor das relações sociais. É nos *ritos* que os indivíduos se reconhecem enquanto sociedade e revitalizam suas origens e valores. Durkheim (1996) entende que o *rito* funciona para manter viva a nossa crença. Daí podermos reconhecer que esses momentos ritualísticos e cerimoniais possam ser reconhecidos como uma espécie de função social do *rito*:

Antes mesmo de afirmar uma preeminência estatutária, os ritos têm funções sociais de ordem, vitalização e consenso. Lembram, periodicamente e de forma solene, os valores fundamentais do grupo de elite para confirma-los. Intensificam a vida coletiva pela comemoração de uma fundação ou de uma ordem estabelecida, ao mesmo tempo que controlam os riscos de anomia dos solitários. Criam elos de solidariedade entre participantes, antigos e novos alunos da escola (RIVIÈRE, 1996, p. 149).

Outra função do *rito* é simbólica. Por ser um sistema de comunicação, os *rituais* produzem e se reproduzem em relação às suas simbologias principais, ou seja: utilizando uma linguagem simbólica, o *rito* determina e consagra um direito ou um dever. O *rito* também possui a função normativa. Quando mencionamos essa função, não propomos um estudo das normas e sequências que regem determinados *rituais*, mas sim, o quanto é necessário que entendamos a importância de seguir uma série de operações ritualísticas: “... o rito aparece repetitivo em suas ocasiões e conteúdos, assim como é relativamente invariável ou lentamente variável em suas formas; na opinião dos atores, um erro, omissão ou variante na série das operações são suficientes para explicar seus fracassos” (RIVIÈRE, 1996, p. 79). Para que o *rito* alcance os objetivos pretendidos é preciso que seja repetitivo em seus conteúdos e que a série de operações que o constitui aconteça de forma minuciosa. A função normativa do *rito*, que se configura nessa sequência de repetições, projeta nos indivíduos o pertencimento a um mundo de coisas que devem ser seguidas, respeitadas e repetidas minuciosamente em suas diversas etapas. Quando os indivíduos se sentem inseridos nessa ordem social, sentem-se também compelidos a obedecer e a entender os padrões e as normas que as constituem. Interessante, ainda, perceber o quanto os *ritos* profanos são utilizados para solucionar as questões de ordem social. Um exemplo do que estamos falando seriam as negociações que acontecem no ambiente do trabalho.

Muitas empresas, em troca de apoio dos funcionários e de um bom relacionamento com os mesmos, costumam retribuir com honorarias e até mesmo

com prendas àqueles que se empenharam e desenvolveram um bom trabalho. Geralmente, no final do ano, quando acontecem as festas natalinas nas empresas, o sagrado e o profano se misturam e podemos perceber o quanto os atores responsáveis em ritualizar aquele momento se esforçam para que essa situação se concretize. É preciso tornar visíveis as condições sociais que foram realmente negociadas naquele ambiente e naquele momento. Muitas vezes, nessas festas, acontecem *ritos de passagem* quando alguns modificam seu status dentro da empresa:

Além de contribuir para satisfazer e, eventualmente, para criar as expectativas individuais, o rito apresenta uma forma sensível e social. É também o reflexo específico de relações sociais constituídas que ele torna visíveis ao colocar em jogo a própria condição social daqueles que o realizam, uma condição negociada em um jogo de reconhecimento e oposição mútuas que supera os limites do tempo e do espaço ritual (RIVIÈRE, 1996, p. 75).

Essas negociações, geridas e pensadas na execução desses *rituais*, só acontecem porque o *rito* se apresenta como um meio para negociar. Podemos daí dizer que existe a função de alteridade no *rito*. Só podemos negociar e gerir essas relações sobre a ordem social se realmente os indivíduos se sentirem confortáveis e confiáveis para isso. A negociação só acontecerá a partir do momento em que os atores se sentirem realmente envolvidos num clima de confiança. É então que o *rito* evidencia a função da alteridade, pois, como no exemplo acima, se as empresas são capazes de se colocar no lugar dos seus funcionários e dialogar com eles, valorizando as diferenças que existem, eles sairão da individualidade de cada um e poderão sentir-se num clima de coletividade, pois:

o rito submete o desejo à regra de aliança e de permuta; no entanto, isso não significa que, para criar alianças e fazer permutas, não sejamos obrigados a negociar ora a igualdade, ora o levar em consideração a identidade, ora a ordem estabelecida ou a ser estabelecida” (RIVIÈRE, 1996, p. 80).

Nesse sentido, para que exista essa regra de aliança, será necessário o afeto, o carinho e o amor criados e conquistados nas relações sociais e coletivas:

Antes de tudo, o rito coloca o sujeito em relação com a coletividade e o libera de seu isolamento. Cada indivíduo apenas se conhece na dependência simbólica de um outro, caucionada pelo rito. Assim, a

tendência a ritualizar mostra a prevalência do contato, ou seja, a necessidade de apego e amor, em relação à necessidade de alimentação (RIVIÈRE, 1996, p. 80).

É nessa necessidade de apego e de contato que identificamos uma das funções mais importantes do *rito*, que é a de *comunicação*. Quando desenvolvemos uma conceituação de *rito*, definimo-lo como um sistema de comunicação simbólica. Esse sistema acontece através da linguagem utilizada. Se entendemos o *rito* como a presentificação do *rito* e o concebemos enquanto uma narração de acontecimentos, vemos o quanto o *rito* produz uma mensagem e essa mensagem é traduzida numa linguagem específica. A partir de cada cultura, teremos a utilização simbólica dos referenciais que informam e, por esse motivo, essa função comunicativa do *rito* promove uma certa integração e identificação entre aqueles que dominam aquela linguagem utilizada. Podemos lembrar a própria cerimônia da missa católica, no momento da comunhão, o sacerdote apresenta a hóstia e o vinho que representam, respectivamente, o corpo e o sangue de Cristo. Para os católicos, essa é uma simbologia que propõe a aliança diretamente com o sagrado e, para aqueles que são praticantes, esse é um momento ritualístico que não tem necessidade de explicações, pois os símbolos ali utilizados e o que eles comunicam são identificados e reconhecidos imediatamente. Já em outras igrejas cristãs protestantes, por exemplo, esse momento ritualístico não acontece; em algumas, ele é elaborado de uma outra forma e segue uma outra sequência. Porém, queremos chamar a atenção para a linguagem utilizada nos *ritos* e como ela demarca essa função comunicativa do rito:

É justamente o caráter próprio do rito situar-se como linguagem referente a uma ordem, senão idêntica para os interlocutores, pelo menos aceita como sistema de permuta. O rito tem como objetivo essencial levar os seres e as coisas a comunicarem entre si, segundo regras codificadas (RIVIÈRE, 1996, p. 83).

A comunicação produzida pelo *ritual* é objetiva, no sentido de que ela se utiliza de dados concretos para o conteúdo da mensagem, fazendo com que os indivíduos, envolvidos por aquela linguagem, possam reconhecê-la de modo claro. A partir desse dado, encontramos a função denotativa e a função emotiva do *rito*, ambas ligadas diretamente à função comunicativa. Ao comunicar, o *ritual* exprime uma certa afetividade e emoção aos seus interlocutores, como afirma Rivière:

Com efeito, o rito pressupõe uma mensagem a ser transmitida (respeito mútuo pelos protocolos, lembrança de uma história na comemoração, modificação das posições mútuas na negociação e o almoço de negócios, valorização da identidade na maquiagem ou a festa regional). Por esse motivo, ele tem uma função denotativa ou referencial centrada no conteúdo das mensagens. Sua função expressiva ou emotiva é a que permite aos locutores exprimirem sua afetividade através de palavras ou por meio de gestos e da postura em uma situação de representação teatral, até mesmo nos ritos de face-a-face (RIVIÈRE, 1996, p. 84-85).

Como vimos anteriormente, o ritual se aproxima de uma representação teatral, no sentido de que existe todo um conjunto de fatores utilizados com o intuito de convencer e persuadir quem está ali assistindo ou participando. A emoção se torna um fator importante para que o *rito* alcance o seu objetivo. Por isso, não só a linguagem, mas o cenário e toda a simbologia trabalhada têm como alvo suscitar emoções até mesmo inesperadas em sua plateia: quanto mais envolvimento a plateia tiver com o *ritual*, mas ela se identificará e os objetivos serão alcançados. Importante ressaltar que o *ritual* já trabalha com uma linguagem que é própria de uma sociedade ou comunidade. No entanto, para que se consiga a maior eficácia no *rito*, várias formas dessa linguagem são enfatizadas. Podemos citar, como exemplo, o culto de uma igreja protestante em que o sermão proferido pelo oficiante vem, muitas vezes, acompanhado de músicas e complementado pela ornamentação, pela recepção e até mesmo pelos diversos recursos audiovisuais que trazem uma linguagem diferenciada, empregada para um mesmo fim. Todos esses artifícios servem para que, além de comunicar determinada mensagem, o *ritual* também possa causar, em sua audiência, esse sentimento de afetividade e dependência, tanto do outro, como do próprio *ritual* em si. É nesse ponto que voltamos à questão das negociações pois, ao despertar a afetividade, pelos rituais, os indivíduos se aproximam e se sentem mais seguros e mais abertos para o diálogo. Cada função demonstra que os *rituais* não são apenas momentos de diversão e descontração, mas possuem um objetivo a alcançar. Mesmo aqueles que ocorrem de forma cotidiana, na vida dos seres humanos, ainda assim, são elaborados e pensados para que um objetivo seja atingido e ocorra uma reciprocidade:

A força do rito é avaliada, em parte, pela emoção que suscita: uma emoção favorecida pela atenção que exige dos cerimoniários, auditório e participantes envolvidos nesse tipo de comunicação; uma emoção marcada pelas metáforas veiculadas pelo rito – aliás, a

vibração do psiquismo será tanto maior na medida em que essas metáforas estiverem relacionadas a situações vitais (RIVIÈRE, 1996, p. 94).

Os responsáveis pela realização e deliberação dos *rituais* precisam fazer com que essa mensagem simbólica seja a mais próxima do real, pois só assim as pessoas se envolverão, se emocionarão e irão se relacionar melhor com as simbologias que o envolvem. Quando entendemos que o *rito* tem origem nos mitos e que os *rituais* são as sequências ordenadas dos *ritos*, conseguimos localizá-los nas relações sociais e o quanto eles são responsáveis pela formação das sociedades. Olhando um pouco mais para a nossa sociedade, vemos que, no Brasil, vivenciamos diferentes *rituais* e compartilhamos muitas crenças. Toda a nossa formação e a nossa cultura são ricas em *rituais*. Não estamos falando apenas dos *ritos* sagrados, estamos nos referindo também aos *ritos* profanos, ou melhor dizendo, aos laicos. Os valores compartilhados em nosso país, e isso muda de acordo com as regiões, são valores sociais que se alimentam na fonte dos *ritos*. Mesmo para aqueles que não gostam de comemorações e cerimônias, emocionam-se ou se sentem tocados, pois existe uma identificação muito grande quando assistimos à entrega de uma honraria ou ao batismo de uma criança. Da mesma forma, ficamos tristes e chateados quando, num *ritual* a que nosso país se faz representar, como no esporte, cantam o nosso hino de forma inadequada ou confundem as cores que nos representam.

Esta pesquisa irá abordar *rituais* diretamente ligados à cultura de um povo. Nossa perspectiva será a de entender e narrar os *rituais* que compõem a festa do São João, no estado do Maranhão. No entanto, antes de chegarmos a esses *rituais* especificamente, vamos conhecer um pouco dessa festa popular e também entender a identificação que existe entre ela e o povo maranhense.

3.2 FESTAS E EVENTOS: ESPAÇOS RITUALÍSTICOS DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Neste ponto, buscamos o entendimento do que é a festa, quais são suas implicações para a vida em sociedade, quando e como podemos conceituá-la

enquanto um evento³². Para tal, buscamos, na Antropologia e na Sociologia, conceitos aplicáveis ao tema, considerando ser este o objeto de nossa pesquisa. Destacamos que a festa, além de ser um fenômeno de lazer e de entretenimento, revela-se uma necessidade essencial aos seres humanos. Como afirma Michel Maffesoli, “seja nas idas às *boates*, nos ajuntamentos religiosos, nas diversas peregrinações exóticas ou na multiplicação das práticas esportivas, o que está em jogo é a exaltação da vida no que tem de sensível e afetoso” (MAFFESOLI, 2007, p. 42).

Observamos que a sensibilidade e a necessidade do afeto são inerentes ao ser humano. Eis a razão por que, desde que nascemos, nossos sentimentos são cultivados e desenvolvidos para um mundo de partilha. Na escola, preparamo-nos para as comemorações alusivas ao calendário escolar (dia das mães, dia dos pais, páscoa e outras). São rituais (festas) que se repetem com outros temas e significados até a idade adulta, quando participamos de noivados, casamentos e formaturas, por exemplo, e experienciamos a partilha como elemento constitutivo da nossa vivência pessoal e social. A festa é, portanto, espaço para compartilhar as emoções, preenchendo a vida dos indivíduos de esperança e de possibilidades. A própria celebração da vida pertence a esse mundo de sensibilidades, construído pelos indivíduos, nos seus momentos de conagração, revelando-se “[...] o espaço por excelência de reunião social, de assembleia coletiva e de solidariedade” (PEREZ, 2011, p.45). É nesse ajuntamento que as pessoas se reconhecem enquanto seres humanos, numa relação em que conseguem, enfim, identificar-se, criar vínculos e sentimentos de pertença:

A antropologia evidencia, desde sua constituição como disciplina, que festas, notadamente religiosas, marcam os tempos fortes, os momentos culminantes, as alternâncias de ritmo e de intensidade da vida coletiva, a periodicidade das passagens. Pautam, ainda, as formas de agregação e de solidariedade coletiva e indicam as emoções e as paixões comuns (PEREZ, 2011, p. 26).

Apropriamo-nos do que a autora demarca como uma característica das festas religiosas, para pontuar que, nos momentos de intensidade da vida coletiva, os indivíduos buscam sua reafirmação e suas paixões comuns. Desse modo, as festas,

³² Nesta pesquisa, entendemos a festa (nosso objeto de estudo) como um evento, pois consideramos o fato de que, mesmo provinda de manifestação da cultura popular, ela é programada institucionalmente, compõe um calendário anual e, conseqüentemente, requer uma organização específica.

sejam religiosas ou laicas, são espaços ritualísticos que constituem uma espécie de busca de identidade³³, uma vez que os indivíduos precisam destes rituais para encontrarem suas origens e respaldarem aquilo que são. É, pois, na aproximação proporcionada pelas festas que os indivíduos reafirmam-se como tais, em processo de reconhecimento e de identificação. A festa, podemos assim afirmar, serve como provocação para um renascimento. “Para existir, para viver plenamente a sua condição, uma comunidade precisa se circunscrever culturalmente, para definir os limites de sua existência, identificando sua paisagem ontológica”³⁴ (JORON, 2012, p. 23, tradução nossa). Concordamos com o autor que, sem identificar a sua condição plena, as pessoas não desenvolvem um relacionamento comum, razão pela qual as festas se tornam espaços que proporcionam momentos de identificação coletiva nos quais e pelos quais os indivíduos se veem e se reconhecem em suas origens.

Embora haja incontáveis tipos de festa, nos principais estudos da Antropologia e da Sociologia, as festas quase sempre estão relacionadas aos ritos religiosos. Nesse contexto, Durkheim (1996), em seus estudos para compreender as sociedades, foi um dos primeiros teóricos a escrever sobre os rituais religiosos, tornando-se referência para outros autores que discorreram sobre o tema. Para aquele autor, a cerimônia religiosa desperta naturalmente a ideia de festa. Ele entende, porém, que as festas não religiosas guardam traços de religiosidade e todas têm por objetivo aproximar os indivíduos. Perez (2011), como seguidora da linha de pensamento de Durkheim, acrescenta outro objetivo de muitas celebrações: a exaltação do poder. A autora usa como exemplo as festas da monarquia, nas quais o poder se destaca como o elemento de maior importância. Assim, nas coroações de reis e rainhas, os rituais são utilizados como uma forma de mostrar à população o poder e o brilho da realeza. Tais festas tinham, no passado (e continuam, na contemporaneidade), um caráter didático e aproximativo, pois, por meio delas, a população entende e se envolve com a vida política da sociedade.

³³ O conceito que trazemos, nesta pesquisa, sobre *identidade*, parte da noção do *sujeito sociológico*, apresentado por Hall: “[...] o sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com *outras pessoas importantes para ele*, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura - dos mundos que ele/ela habitava” (HALL, 2001, p. 11).

³⁴ Pour exister, pour vivre pleinement sa condition, une communauté a besoin de se circonscrire culturellement, de définir les limites de son être-là, d’identifier son paysage ontologique (JORON, 2012, p. 23).

Figura 25 - Cena da série **The Crow** - coroação da Rainha Elisabeth



Fonte: FFW/UOL

Como podemos observar na (Figura 25) as festas, de tão fortes e definidoras de identidades que são, elas são retomadas pela arte, em processo de construção e reconstrução de rituais que ajudam na aproximação coletiva e definem como serão os rituais de passagem que temos pela vida, os quais podem representar circunstâncias difíceis, bem como momentos satisfatórios de alegria e júbilo. Nessas passagens, podemos construir e fortificar as relações em sociedade, assim como criarmos o modelo de comunidade que queremos. Sem essas aproximações, jamais teríamos condições do conhecimento do outro e o entendimento de quanto isso é essencial para a nossa vida: “As festas foram, e continuam sendo, fundamentais na estruturação de nosso tecido societário, de nossas pautas de relacionamento, de nosso estilo de vida, de nossa sensibilidade estética” (PEREZ, 2011, p. 102).

Convém refletir sobre as festas enquanto espaços plurais, demarcados por diversidades e, por isso, constituindo-se como fundamentais na construção do tecido societário. Nelas identificamos, inclusive, as contradições necessárias para o crescimento da sociedade, pois, da mesma forma que as festas podem legitimar uma ordem social, contribuindo para sua manutenção, também podem subverter tal ordem. Um exemplo do que estamos falando são as festas de recepção de calouros, nas instituições de ensino superior, nas quais, costumeiramente, os alunos veteranos recebem os novatos. Estas ocasiões, ao mesmo tempo em que se enquadram numa ordem vigente e culturalmente aceita, não raro extrapolam as normas regulatórias. As festas podem revelar, ainda, desigualdades sociais. Isso acontece quando percebemos uma categorização de papéis e o poder é definidor dos lugares. Há, porém, festas que exigem condições igualitárias para os que as frequentam, como as festas populares.

Fenômeno marcado pela diversidade de formas, conteúdos e modos de expressão, as festas populares são uma derivação natural das celebrações religiosas. Por serem resultados dos rituais religiosos, sublimam o caráter hierárquico e o respeito ao poder constituído, seja este religioso ou laico. Nas festas populares, conforme Nestor Garcia Canclini (1983, p. 55),

[...] 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. Nem sempre estas práticas são libertadoras (podem ser evasivas ao interpretarem de modo resignado ou culposos a sua miséria), mas sim, aparecem estruturadas, tanto por sua ordem interna como pelo espaço delimitado que ocupam na vida cotidiana que as precede e as continua e que nelas se inscreve (CANCLINI, 1983, p. 55).

Durkheim (1996) faz uma caracterização da festa popular, explicitando o caráter religioso destas manifestações, com destaque para o comportamento das pessoas:

Toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços da cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso, observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, músicas, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc. Foi assinalado com frequência que as festas populares levam aos excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, também há cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras, ordinariamente as mais respeitadas (DURKHEIM, 1996, p. 418).

Na pesquisa, interessa-nos entender a lógica dessas festas. Durkheim (1996) conceitua a festa popular considerando três momentos importantes: *a aproximação que ela causa; a ideia de movimento que é trazido às massas, ou seja, um estado de animação e de fervor e, ainda, o momento do ilícito*. A ideia de aproximação, ou seja, a anulação da separação entre os indivíduos, pode ser identificada, não somente nos rituais religiosos, mas, principalmente, nas festas populares, nas quais as pessoas se encontram ali unidas por um mesmo propósito, um mesmo objetivo, que faz com que elas se aproximem. Neste aspecto, reiteramos a concepção da

festa popular como um ritual comunicacional, pois entendemos que todo esse processo de aproximação é estabelecido e fundamentado na e pela comunicação, isto é, pela troca de mensagens as mais variadas, entre seus semelhantes, e em condições semelhantes.

Durkheim (1996) afirma que o fervor se configura como uma espécie de *estado de êxtase*, auxiliando os indivíduos na luta pela sobrevivência do dia a dia. Dessa maneira, a festa serve para que o indivíduo se encontre num mundo fora do que vivencia cotidianamente. Ele precisa dessa alternativa para que a sua própria realidade se torne mais interessante. Tudo isso porque a vida cotidiana, traduzida em seus afazeres e preocupações, coloca os indivíduos perante decisões, tarefas e atribuições. É essa movimentação, esse fervor das festas, que resgata, no indivíduo, uma situação de contentamento com a sua existência. Encerrando os três momentos, Durkheim (1996) entende ser este estado de fervor que, muitas vezes, leva os indivíduos a colocar-se numa linha entre o lícito e o ilícito, entre o permitido e o não permitido. É o momento do jogo, da indecisão e da violação das regras que existem em qualquer ritual e em qualquer festa. Na busca do equilíbrio entre o lícito e o ilícito, os indivíduos se estabilizam.

Tomamos a classificação de Durkheim (1996) por entendermos ser o caráter de unificação responsável pela institucionalização das festas em geral, especialmente das festas populares, as quais acabam por fazer parte dos calendários anuais de determinadas instituições e sociedades. Por isso, as festas começaram a requerer uma logística de organização e ganharam um status de evento. Essa é a lógica em que nossa pesquisa se insere, pois temos como objeto de estudo uma festa da cultura popular que faz parte do vasto calendário de festas e comemorações da igreja católica, mas, principalmente, do povo maranhense: *as festas juninas do Maranhão*, evento que é realizado e cultivado pelas comunidades que se identificam culturalmente e se relacionam por sua cultura. Nesse reconhecimento, repousa a sua condição de sociedade, seus laços históricos, suas afinidades e aproximações. Por sua grandiosidade e abrangência, essa festa tem o caráter de um grande evento, tendo em vista que o São João do Maranhão é, ao mesmo tempo, uma festa popular, que emerge espontaneamente das comunidades e um evento, posto que é anualmente organizado pelo poder público estadual e/ou municipal.

Não temos ou conhecemos uma data que marque o início da realização dos eventos programados. Há, porém, registros sobre aquele que pode ser considerado o primeiro evento público, “os primeiros jogos Olímpicos da Era Antiga, datados de 776 a.C. Esse tipo de evento acontecia na Grécia a cada quatro anos e possuía caráter religioso” (MATIAS, 2013, p. 4). Os jogos tinham como objetivo festejar a vitória dos gregos perante os persas e homenagear os deuses gregos, em especial, Zeus. Porém, em 776 a.C, esse evento aconteceu de forma organizada na cidade de Olímpia e com o sucesso dos jogos, outras cidades também começaram a desenvolver essa atividade. Delfos e Corinto foram as próximas a se organizarem. Muito ligados à celebração aos deuses, esses jogos tinham particularidades de um evento religioso. Dessa maneira, com as civilizações antigas os primeiros espaços para eventos são estruturados, ou seja, é desse período que se tem informação sobre as primeiras infraestruturas para eventos:

Os eventos são acontecimentos que possuem suas origens na Antiguidade e que atravessaram diversos períodos da história da civilização humana, atingindo os dias atuais. Nessa trajetória, foram adquiridas características econômicas, sociais e políticas das sociedades representativas de cada época (MATIAS, 2013, p. 4).

Uma importante contribuição para a transformação do evento foi dada pelo cristianismo, que ganha força e respaldo pelo número de fiéis e o aumento do poder e de riqueza adquirido pela Igreja Católica. Assim, as reuniões de bispos, realizadas pela Igreja, como os concílios, tornavam-se eventos significativos. “O concílio de Jerusalém é considerado o primeiro evento desse tipo realizado na era Cristã” (MATIAS, 2013, p. 7). Nesse contexto, tais eventos começaram a ganhar visibilidade e alcançaram uma continuidade naquilo que poderia constituir uma cronologia dos eventos religiosos.

Já na Idade Moderna, há relatos sobre como uma data comemorativa alcançou o status de evento institucional na França. Jean Duvignaud fala-nos a respeito daquele momento:

No dia 2 de setembro de 1791, Thouret fez votar pela Assembleia um texto aditivo ao ato constitucional que oficializava a festa, quer dizer, a celebração das origens da Revolução. Desde que havia a intenção de transportar os *cidadãos*, ainda que por algumas horas, ao estado da inocência espontânea dos primórdios da *grande mudança*, o resultado destas transformações era convertido ao plano institucional

e definitivo. Comemorar é, antes de tudo, conservar (DUVIGNAUD, 1983, p. 154).

Com o caráter institucional e oficial que as festas adquiriram, elas passaram a ser pensadas, não somente como simples comemorações, mas como uma forma de cultivar, naquela civilização, uma memória sobre a qual se fundamentavam os franceses. Além desse fato, na época também aconteciam as *entradas reais* que “pretendem com isso reanimar a glória coletiva como se revigorava a glória dos príncipes por meio das *entradas reais* ou dos casamentos solenes” (DUVIGNAUD, 1983, p. 154). Eram dispositivos que serviam para fazer florescer o amor dos cidadãos perante a sua pátria e se tornava uma espécie de símbolo retomado e revivido a cada ocasião. É necessário frisar que, embora o relato se refira à França, em momento histórico específico, este simboliza a forma como os eventos foram se instituindo nas sociedades ocidentais. E foi assim que as festas foram se institucionalizando e adquirindo status de permanência, com datas programadas para acontecerem, requerendo, a partir de então, o planejamento e a organização de um evento formal.

Conforme já destacamos, as festas são oportunidades de aproximação, momentos que integram e identificam o indivíduo com aquilo que ele é. Duvignaud (1983) fala em *símbolo intuitivo* para explicar que esses eventos servem para que os cidadãos se aproximem e percebam suas origens, suas histórias e suas identidades, numa espécie de reconhecimento de si próprios. Um aspecto também destacado por Duvignaud (1983) refere-se à realização das festas como um evento político. Partindo do exemplo das festas na Idade Antiga, o autor se reporta a elas como “espetáculos militares, paradas ou festejos que concorriam para reconstituir o velho movimento tradicional do príncipe que encarna a força viva da história” (DUVIGNAUD, 1983, p. 160).

O autor entende que o fator político requereria planejamento e organização. A questão política, vinculada diretamente à realização da festa, pode ser bem entendida em estudo de Burke (2009), quando ele relata a *fabricação* do rei Luís XIV. A renovação e a manutenção do carisma real aconteciam, entre outros momentos, nas cerimônias e rituais públicos nos quais Luís XIV era o personagem principal. “Esse era o objetivo essencial, tanto da apresentação de Luís, em seu

palco de Versailles, como da representação do rei, nos meios de comunicação” (BURKE, 2009, p. 22).

O que podemos inferir, e que tem relação direta com nosso objeto de estudo, é que, independente dos objetivos, dos lugares e das culturas, a festa é aproximação, identidade e reconhecimento de um lugar de pertença do indivíduo e, como tal, inscreve o sujeito em diversos campos sociais. Por sua vez, os campos sociais, por meio das “estratégicas de cooperação e de conflito” (RODRIGUES, 1990, p. 150), convergem seus objetivos para a realização das festas, o que gera uma espécie de correlação com esses espaços simbólicos.

3.2.1 Os campos simbólicos das festas

Considerando os marcos que escolhemos para essa pesquisa, torna-se necessário a compreensão sobre os campos sociais nos quais nosso objeto está inserido. “Os campos são os lugares de relações de forças que implicam tendências imanentes e probabilidades objetivas. Um campo não se orienta totalmente ao acaso. Nem tudo nele é igualmente possível e impossível em cada momento” (BOURDIEU, 2004, p. 27). Os *campos*, poderíamos dizer, são os espaços na sociedade que possuem autonomia de existência e onde os pensamentos, as produções e as ideias ganham forma e sentido. Ao mencionarmos a produção de sentido, observamos que os processos de comunicação se estabelecem nesses campos sociais. Quando falamos em processos de comunicação, neste trabalho, não estamos reiterando a ideia da transmissão de mensagens, de acordo com a perspectiva da Teoria da Informação³⁵, ou seja, não propomos observar a comunicação apenas como um instrumento utilizado para trocas de informações e notícias dentro de uma determinada sociedade, mas, e principalmente, estamos pensando a comunicação enquanto produção de sentido.

Nossa proposta é analisar a comunicação como um conjunto simbólico de construção de sentidos e significados por atores inseridos num determinado

³⁵ Para a Teoria da Informação, “a comunicação é apresentada como um sistema no qual uma fonte de informação seleciona uma mensagem desejada a partir de um conjunto de mensagens possíveis, codifica esta mensagem transformando-a num sinal passível de ser enviada por um canal ao receptor, que fará o trabalho do emissor ao inverso. Ou seja, a comunicação é entendida como um processo de transmissão de uma mensagem por uma fonte de informação, através de um canal, a um destinatário” (HOHLFELDT, MARTINS e FRANÇA, 2001, p. 121).

espaço/local. É somente através da comunicação que ideias, atitudes e pensamentos serão incluídos nas pautas dos discursos, provocando os debates necessários para a sustentabilidade de uma sociedade e dando visibilidade para os *campos sociais*. Eles se tornam espaços públicos de disputa em que os assuntos alcançarão, ou não, a sua legitimidade.

Para Adriano Duarte Rodrigues, “a legitimidade é assim o critério fundamental de um campo social” (RODRIGUES, 1990, p. 144), ou seja, para se entender a formalização de um campo social, é preciso saber que, somente através da sua legitimação, ele será considerado como uma instituição social e responderá como tal. Existem alguns campos sociais formais/tradicionais que já se institucionalizaram e alcançaram autoridade indiscutível de discursos e práticas dentro de um limite específico de confiabilidade, como a religião, a família ou a política, dentre outros. No entanto, existem ainda os campos sociais informais que, mesmo sem uma estrutura de visibilidade, conseguem influir no espaço público de forma a garantir a sua existência e legitimidade:

A legitimidade de um campo social, quer se afirme formal quer informalmente, incide sobre todo o processo de institucionalização dos valores que lhe são próprios, desde a sua criação e gestão até a sua inculcação e sanção. A dimensão originária de uma instituição social é, por conseguinte, uma axiologia, uma hierarquia ordenada de valores (RODRIGUES, 1990, p. 145).

A ordem de valores de que fala Rodrigues (1990) irá constituir o corpo de um campo social. É a partir da criação dessa ordem que, além da visibilidade, confirmar-se-á sua legitimidade. Por conseguinte, a instituição de um campo social, assim como sua maior visibilidade, acontecerá a partir de um processo ritualístico, ou seja, da apropriação de discursos e gestos demarcados em um determinado espaço e tempo. Existem campos sociais que se apropriam de algumas formas simbólicas, gestos e discursos, trazidos pela força de um apagamento de sua própria origem funcional. Essas formas simbólicas, quando institucionalizadas, ganham visibilidade nos campos sociais que delas se apropriaram. Em livre interpretação, podemos entender que o São João do Maranhão teve formas simbólicas de religiosidade que se apagaram como tal, na festa, sendo apropriadas pelos campos cultural e laico.

Então, se “a noção de campo está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias”

(BOURDIEU, 2004. p. 20), podemos dizer que as festas, como formas simbólicas, compõem espaços autônomos apropriados pelos campos sociais para ganhar visibilidade e, de certa forma, institucionalizarem-se. Nos campos sociais, os rituais são estratégias que trabalham na colaboração e no embasamento desses campos. As festas, como um processo ritual, são legitimadoras de tais campos. O casamento, por exemplo, criado pelo campo religioso, é um ritual de instituição e legitimação de outro campo: a família.

É importante destacar que os campos sociais desenvolvem-se de maneira diferenciada, uma vez que seus ritmos de funcionamento não são os mesmos: dependem dos lugares e dos momentos. Um exemplo pode ser o próprio campo religioso que, em determinados períodos de peregrinações, ou por ocasião de um ofício religioso, é compelido a intensificar a sua atividade, porque a situação requer uma maior ação. Esse mesmo campo não terá tanta participação numa campanha política. Já o campo social da política, na verdade, está em contínuo processamento de suas atividades, mas ganhará maior dinâmica num período eleitoral.

Apesar de terem funcionamentos diferenciados, os campos sociais precisam estar sempre acelerando os seus procedimentos, ou, mesmo, mantendo relações que vão da cooperação ao conflito/confronto, modalidades estratégicas que garantem a afirmação dos campos e evitam que venham a desaparecer. Ponderando sobre este aspecto, observamos que muitos campos se utilizam das festas como estratégia de sobrevivência para que não venham a sucumbir no enfraquecimento e esquecimento de sua existência pela indústria cultural, por exemplo. Desse modo, a festa, como estratégia de institucionalização, manutenção do status e sobrevivência, pode ser percebida em qualquer campo social. É importante considerar, na relação dos campos sociais e a festa, que esta pode ser promovida por mais de um campo social, como é o caso do objeto de estudo de nossa pesquisa, o São João do Maranhão, em torno do qual encontramos três campos específicos: o campo religioso, o campo artístico cultural e o campo político.

São, pois, os três campos simbólicos referidos acima de que nos ocuparemos, numa breve caracterização, tendo em vista a indissociabilidade destes para a compreensão da lógica do nosso objeto de estudo. Iniciamos com o campo religioso:

O campo religioso exerceu nas sociedades tradicionais a função aglutinadora do conjunto das esferas indivisas. O próprio sentido

etimológico do termo *religião* (do latim *religare*), ao mesmo tempo *atar* e *desatar*, dá conta desta função simbólica homogeneizadora do conjunto da experiência humana (RODRIGUES, 1990, p. 142).

A concepção abordada por Rodrigues está presente ainda nos tempos atuais. Mesmo quando se vivencia um diversificado número de crenças e convicções, percebemos que a religião tem como objetivo principal o *religare*, ou seja, a religação, uma nova ligação entre o homem e um ser superior. Ela se configura na busca do encontro entre o humano e o sobrenatural, que se viabiliza pela religião. Porém, num complexo de determinações que transitam entre as razões do sagrado e do profano, as festas oportunizam momentos específicos para a concretização desse encontro, embora seja forçoso reconhecer que o encontro de que se fala não é (e nem poderia ser) uma relação objetiva:

De fato, embora o pensamento religioso, conforme estabelecemos, seja algo bem distinto de um sistema de ficções, as realidades às quais ele corresponde só conseguem se exprimir religiosamente se a imaginação as transfigura. Entre a sociedade tal como ela é objetivamente e as coisas sagradas que a representam simbolicamente, a distância é considerável (DURKHEIM, 1996, p. 415).

Essa distância é bastante reduzida nas festas organizadas pelo campo religioso, ocasião em que este campo busca uma aproximação simbólica da sociedade com as coisas sagradas, tanto que algumas festas não são produzidas especificamente pelas instituições religiosas. Elas fazem parte de um calendário e são orquestradas pela sociedade, inclusive nas dimensões de outros campos sociais, pois, mesmo tendo formas de funcionamento distintas, os campos sociais coexistem, constituindo uma espécie de “composição de processos e das funções entre os diferentes campos sociais que resultam reflexos que se projetam em cada um dos campos e os atravessam” (RODRIGUES, 1990, p. 149).

Esses reflexos são as dimensões que permeiam os campos, dando assim maior força e visibilidade à sua atuação. Para Rodrigues (1990), um campo será mais forte se conseguir impor aos outros campos a sua ordem de valores. Assim sendo, sempre se encontrará, no campo político, por exemplo, as dimensões econômicas, religiosas ou pedagógicas. Essa cooperação acontece entre os campos sociais, nas formas de aliança ou conflito; na aliança, há uma maneira de composição entre eles, ampliando os resultados institucionais de sua atuação; por

outro lado, ao se reforçarem as ambições de dois ou mais campos, ao tentar impor as suas ordens de valores, acontece o conflito.

O outro campo em que situamos a festa, objeto de estudo deste trabalho, é o campo artístico e cultural. As discussões sobre esse campo apresentam-no como um espaço de disputas para a legitimação das obras de arte: “[...] o campo artístico é esta arena particular, ou *espaço estruturado de posições e tomadas de posição*, onde indivíduos e instituições competem pelo monopólio sobre a autoridade artística à medida que esta se autonomiza dos poderes económicos, políticos e burocráticos” (WACQUANT, 2005, p. 117). É nesse campo que as produções culturais buscam aceitação e legitimação. Daí a proposição de Bourdieu (1989), quando inclui, nesse campo, não somente as produções e os produtores culturais, mas principalmente as instituições que gerenciam o funcionamento dos bens culturais, tais como: locais de exposição, instâncias de consagração e instâncias de reprodução dos produtos e dos consumidores. Essas instituições ditam as medidas e as normas que, de certo modo, atribuem um valor específico às produções culturais. Por isso, elas são consideradas e exercem participação significativa nesse campo.

Partindo desse entendimento sobre o campo artístico e cultural, identificamos nosso objeto de estudo, considerando que a festa junina do Maranhão é um espaço que agrega diferentes instituições que, por meio deste evento, ganham visibilidade enquanto produções culturais. Essas instituições são os diversos grupos folclóricos (bumba-boi, quadrilhas, cacuriás e outros), que criam e recriam, em nível local e regional, a cultura maranhense, tanto por meio da cooperação, quanto da disputa entre si. A festa junina do Maranhão é integrada por pessoas e lugares de produções culturais que se expõem e se apresentam. Nestes locais, evidenciam-se fortemente os aspectos econômicos, sociais e culturais que guardam marcas e símbolos das instituições e das pessoas que os constituem.

Quanto ao campo político, para Bourdieu (1998), este é considerado um espaço de encenação das lutas que se travam na sociedade. No epicentro destas lutas, está o poder, que não se restringe apenas às armas, no sentido literal, mas, principalmente, ao poder que transcende ao físico, ao orgânico e/ou ao institucional. De acordo com Bourdieu,

a vida política só pode ser comparada com um teatro se se pensar verdadeiramente a relação entre o partido e a classe, entre a luta das organizações políticas e a luta das classes, como uma relação propriamente simbólica entre um significante e um significado ou, melhor, entre representantes dando uma representação e agentes, ações e situações representadas. A concordância entre o significante e o significado, entre o representante e o representado, resulta sem dúvida menos da procura consciente do ajustamento à procura da clientela ou do constrangimento mecânico exercido pelas pressões externas do que da homologia entre a estrutura do teatro político e a estrutura do mundo representado, entre a luta das classes e a forma sublimada desta luta que se desenrola no campo político (1998, p.175).

Para Bourdieu (1998), o campo político é conhecido como o espaço de forças e de lutas, porque ele é o palco desses embates que se desenrolam na sociedade. “O campo político é o campo da ação e interação que está ligado à aquisição e ao exercício do poder político pelo uso, entre outros, do poder simbólico” (LIMA, 2006, p. 12). O uso do poder simbólico, por agentes ligados ao poder público, demonstra as relações entre representantes e representados. Tais relações, muitas vezes, evidenciam um ajustamento e uma apropriação entre alguns campos, relação que se evidencia fortemente entre os campos cultural e político:

Observa-se, então, uma via de mão dupla: as manifestações populares se tornam tanto objetos quanto sujeitos dos fenômenos de produção cultural, à medida que participam do processo dando subsídios à perpetuação da indústria e da política e, simultaneamente, tendo consciência da sua importância para o funcionamento desse jogo de interesses, numa relação mútua de trocas (CARDOSO, 2005, p. 44).

Essas relações entre os campos político e cultural, no caso específico do Maranhão, aconteceram, mais expressivamente, ao longo dos mandatos da então governadora Roseana Sarney (1995-1998/1999-2002). Roseana, numa ação política estratégica, desenvolveu uma relação entre o governo e os agentes culturais (grupos da cultura popular) de dependência econômica, política e institucional. Além disso, a então governadora vinculou seu nome à imagem de protetora e patrocinadora do folclore maranhense, criando estratégias de benefícios e modos de controle sobre as atrações que povoam as diversas festas da cultura popular. Como autoridade máxima do estado, ela ditou as regras dessa relação entre tais campos (político e cultural) e suscitou seguidores nessa atuação:

As relações promíscuas entre o campo político e o campo cultural acabaram por contaminar algumas práticas sociais no Maranhão. Muitos são os agentes políticos que - ao modo de Roseana - aliam a sua imagem a alguns segmentos da cultura popular como uma maneira de se aproximarem da comunidade, de seduzirem as pessoas de determinada coletividade para obterem votos (CARDOSO, 2005, p. 38).

São essas disputas de poder no campo político que fazem com ele seja sempre permeado por vários outros campos. No caso do Maranhão, existe um atravessamento do campo político pelo campo cultural, e, principalmente, pelo campo religioso. Nossa intenção, ao discutir as dimensões desses três campos sociais, justifica-se pelo nosso objeto de pesquisa. Em convergência com Bourdieu (1998), a ordem do simbólico está presente nas instituições que compõem cada um dos campos sociais. Por isso, o simbólico também possui uma significativa contribuição e participação na interrelação entre os campos. O autor analisa especificamente a relação entre os campos político e religioso, tendo em vista ser esta a maior interrelação entre os diferentes campos sociais:

A igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja, a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos a tais estruturas a legitimação suprema que é a *naturalização*, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica, dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficiência (BOURDIEU, 1998, p.70).

Conforme Bourdieu (1998), os campos sociais só se institucionalizam através de suas legitimações. Nesse sentido, o campo religioso, pela sua ordem simbólica, contribui para a manutenção e a legitimação de vários outros campos e, principalmente, do campo político. Esses dois campos sociais se compreendem e se interligam. Por isso, muitas festas populares, que são até hoje comemoradas, em nosso país, são festas que estão no calendário religioso e, da mesma forma, no calendário de investimentos do poder público. Em se tratando de festas populares, percebemos a nítida colaboração desses campos. Essas festas, por sua dimensão e

representação, pela grandiosidade que muitas delas alcançaram, tornaram-se grandes eventos e se fixaram nos calendários sociais. São práticas culturais de complexidade e de riqueza incomensuráveis, tendo em vista a dinâmica que as constitui, as quais são sempre renovadas e recriadas, requerendo, por parte do pesquisador, um olhar singular, sem negligenciar a pluralidade do fenômeno.

No próximo tópico, apresentaremos uma discussão sobre folclore e cultura popular, no qual delinaremos o conceito de *cultura* adotado neste trabalho.

3.2.2 Folclore, cultura e festas populares

De acordo com a “Carta do Folclore Brasileiro”, podemos conceituar o folclore como,

conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos (COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE, 1995, p. 01).

O conceito remete à tese de que toda a sociedade é identificada e reconhecida pelas suas manifestações folclóricas. O folclore é, assim, a expressão de tradições, de formas coletivas ou individuais, categorias que nos remetem a uma representação de identidade, uma identificação do que somos, do que fomos e do que seremos. Por meio das manifestações folclóricas, percebemos tradições e construções, origens, crenças, símbolos, modos e costumes de um povo. De origem inglesa, a palavra *folklore* é constituída dos vocábulos – *folk*: povo, e *lore*: conhecimento, ou seja, folclore é o conhecimento do povo. Gennep (1950) fala-nos que os estudos sobre folclore foram se difundindo após a implantação do voto no continente europeu, com o surgimento das democracias modernas, já que o contato direto com a massa eleitoral do continente se fazia necessária. Na época, uma antiga divisão de classes era bem demarcada politicamente – nobres x camponeses – o que criava uma enorme separação nos modos de socialização:

Foi pouco a pouco, e sobretudo graças à difusão do ensino primário, que estas velhas barreiras ruíram; também a política contribui para isto, pois, pelo sufrágio universal, o contacto direto com a massa eleitoral, que em todos os países da Europa é composta, em sua maioria, de agricultores, forçou uma mistura das classes sociais, mesmo que com isto pretendessem lutar melhor umas contra as outras. Conversar com lavradores, interessar-se com simpatia pelas suas necessidades, pela sua maneira de pensar, de apreciar os fatos, e pelo seu modo de sentir deixou de ser uma restrição das companhias requintadas. Porém a marca deixada na alma popular, pela antiga atitude dos nobres, não desapareceu logo; esta é uma das dificuldades contra as quais luta o folclorista: a desconfiança hereditária dos camponeses para com as pessoas de profissão, senão atitudes, mais ou menos burguesas, que os procuram interrogar a respeito dos seus contos, suas canções, suas crenças, e a observância de certos princípios, ritos e credices (GENNEP, 1950, p. 26).

Apesar das dificuldades iniciais, o conhecimento sobre os saberes populares foi se organizando, sendo desenvolvido e sistematizado para que se conhecessem as crenças e os costumes de outros tempos e do presente. Com essa nova forma de entender esses saberes, diferentemente das antigas produções artísticas que traziam uma concepção individual, o folclore é o conjunto de produções coletivas (GENNEP, 1950), que só se realizam pelas relações sociais. As criações são individuais, ou seja, uma pessoa pensa, planeja e concebe um produto. Essa produção toma vulto e passa a ser um produto folclórico no momento em que ela é apropriada pela coletividade, ou seja, no momento em que ela representa e identifica um coletivo.

Quando isso se torna realidade, passamos a conviver com o folclore, de forma tão intensa que, muitas vezes, ele se torna naturalizado em nosso cotidiano. “O folclore, apesar de não percebermos, acompanha a nossa existência e tem grande influência na nossa maneira de pensar, sentir e agir” (MEGALE, 2003, p. 12). Essa influência mostra-nos que tais práticas não se encontram apenas num passado remoto, mas incluem a construção do hoje em que vivemos, um presente permeado por saberes e conhecimentos populares. Confirma Gennepe:

É meritório recolher aos museus os objetos usados nas nossas diferentes províncias; mas isto é apenas um acessório do folclore: sua parte morta. O que nos interessa é o emprego, o uso destes objetos por seres atualmente vivos, os costumes verdadeiramente praticados debaixo dos nossos olhos, e a investigação das condições

complexas, sobretudo psíquicas, destes costumes (GENNEP, 1950, p. 42).

É na trilha de Genep (1950), que localizamos a problemática sobre folclore que estamos discutindo nessa pesquisa, a qual busca compreender uma atividade popular viva e que se recria a cada ano, já que “o folclore não é estático, mas essencialmente dinâmico, pois, apesar de basear-se no passado, está sempre se acomodando à mentalidade e às reivindicações do presente” (MEGALE, 2003, p. 13). Por essas características é que o estudo do folclore, enquanto ciência, reorganizou-se e extrapolou sua circunscrição de origem, quando o objetivo era conhecer e entender como os camponeses europeus viviam, sobretudo quanto a costumes e maneiras de expressão. O estudo do folclore, nesse contínuo movimento de se recriar, vai bem além, e hoje estuda cerimônias, jogos, recreações, utensílios domésticos e tudo o que possa identificar e especificar um povo em especial. “Pode-se dizer que ele traduz ao vivo a alma de uma raça, pois é específico e genuíno no seio de cada povo, distinguindo-o das outras coletividades” (MEGALE, 2003, p. 12).

Para a Comissão Nacional de Folclore (1995), os conceitos de *folclore* e *cultura popular* são equivalentes e, em certas ocasiões, são até confundidos. Considerando que o nosso objeto de estudo se encontra nessa proximidade conceitual, trazemos uma discussão sobre cultura, inclusive suas interfaces com a comunicação, para que tenhamos uma fundamentação teórica que nos respalde na análise posterior. Iniciamos com Canclini:

O uso do termo cultura para a produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido (CANCLINI, 1983, p. 29).

Por esse conceito, a cultura é identificada como um fenômeno que atua na transformação do sistema social e se dedica à construção e renovação de sentidos. Por intermédio dessas transformações, os sujeitos irão internalizar hábitos e práticas que dão suporte ao seu cotidiano. A visão sobre cultura, do autor, está relacionada às questões socioeconômicas, tendo em vista que a linha de estruturação do seu pensamento se referencia no capitalismo e nas relações hegemônicas das sociedades capitalistas. Para Canclini (1983), três pontos são fundamentais para

estudarmos e entendermos os processos culturais. Primeiro, “o estudo das sociedades arcaicas, bem como o das sociedades capitalistas, demonstrou que o econômico e o cultural compõem uma totalidade indissolúvel” (CANCLINI, 1983, p.31), ou seja, torna-se impossível essa separação, por ser exatamente através das representações econômicas e simbólicas que construímos nossas relações.

O segundo ponto, apresentado por Canclini (1983) é que, se estamos pensando a cultura enquanto produção, não podemos descartar os processos dessa produção. “Num sentido geral, a produção de cultura surge das necessidades globais de um sistema social e está determinada por ele” (CANCLINI, 1983, p.32). Na concepção do autor, portanto, o processo de produção cultural é permeado por essa interdependência do sistema social.

O terceiro ponto é o fato de que, num processo produtivo, deve haver a consideração com a produção, a circulação e a recepção. Para Canclini (1983), na análise de uma cultura, não podemos conceber apenas os bens culturais, em si, mas também a produção desse bem, entendendo como acontece a circulação social do mesmo e, principalmente, os seus significados nas diversas recepções.

Como já mencionado, Canclini (1983) desenvolve seus estudos sobre a cultura a partir de um olhar focado nos bens econômicos e no capitalismo. O produto cultural é entendido como uma demanda de consumo gerada a partir da sociedade e que, para isso, requer toda uma preocupação com as etapas de produção, circulação e recepção. “Deste modo, chegaremos a uma caracterização da cultura como um tipo particular de atividade produtiva, cuja finalidade é compreender, reproduzir e transformar a estrutura social e brigar pela hegemonia” (CANCLINI, 1983, p. 18).

Por sua vez, John B. Thompson (1995) nos apresenta um enfoque sobre cultura fora do viés do capitalismo. O autor compreende cultura como tudo aquilo que consumimos, produzimos, criamos e sentimos no dia a dia de nossa existência. Ela é aquilo que nos faz sentir integrantes de uma sociedade. “A cultura compreende artefatos, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores [...]. A cultura é uma realidade *sui generis* e deve ser estudada como tal” (THOMPSON, 1995, p. 173). Com base nas concepções do autor, observamos, mais uma vez, que o conceito de cultura não se resume aos modos e tradições de um povo, e nem se reduz a uma visão economicista. São ideias, valores, bens, etc., considerados como a realidade em que vivemos. A ideia central de cultura é vista, portanto, como aquilo que

vivenciamos, e não apenas como costumes e memórias estudados e lembrados em determinadas épocas. Com essas considerações gerais sobre cultura, Thompson (1995) destaca três concepções distintas que achamos importantes para a discussão do objeto de estudo de nossa pesquisa. A primeira concepção proposta pelo autor é a descritiva:

A concepção descritiva da cultura, uma concepção que pode ser resumida como segue: a cultura de um grupo ou sociedade é o conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como os artefatos, objetos e instrumentos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade (THOMPSON, 1995, p. 173).

Essa primeira concepção será sempre o ponto chave para as diversas abordagens acerca do assunto, pois se trata de uma definição básica, a partir da qual outras análises foram criadas e ampliadas. Esse conjunto de crenças, costumes e valores aponta para o fato de que as sociedades se identificam tal como o são e buscam formas de se analisar e se perceber. Para essa concepção, assim como os seres humanos, as sociedades só podem progredir e se desenvolver se primeiramente elas se reconhecerem.

Em outra abordagem feita por Thompson (1995), sobre as concepções simbólicas de cultura, vemos que a “cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais, concepções e crenças” (THOMPSON, 1995, p. 176). Aqui, o enfoque recai sobre os significados desse conjunto de crenças e de costumes. Essas significações podem ser identificadas em várias amostras de um conjunto cultural de cada sociedade. Podem estar na música, nas lendas, nos contos, nas danças e até mesmo em utensílios, comidas e vestimentas:

As ações e manifestações verbais do dia-a-dia, assim como fenômenos mais elaborados, tais como rituais, festivais e obras de arte, são sempre produzidos ou realizados em circunstâncias sócio - históricas particulares, por indivíduos específicos providos de certos recursos e possuidores de diferentes graus de poder e autoridades; e estes fenômenos significativos, uma vez produzidos ou realizados, circulam, são recebidos, percebidos e interpretados por outros indivíduos situados em circunstâncias sócio – históricas particulares, utilizando determinados recursos para captar o sentido dos fenômenos em questão. Entendidos desta maneira, os fenômenos culturais podem ser vistos como expressão das relações de poder,

servindo, em circunstâncias específicas, para manter ou romper relações de poder e estando sujeitos a múltiplas, talvez divergentes e conflitivas, interpretações pelos indivíduos que os recebem e os percebem no curso de suas vidas cotidianas (THOMPSON, 1995, p.179).

Na última concepção proposta por Thompson (1995), a estrutural, o autor afirma que ela é “uma concepção que dê ênfase tanto ao caráter simbólico dos fenômenos culturais como ao fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados” (THOMPSON, 1995, p. 181). O que de importante consideramos, neste ponto, é o fato de o autor demonstrar uma preocupação com a recepção (entendida na dimensão coletiva e/ou individual), pois, ao afirmar que os fenômenos culturais estão inseridos nos contextos sociais, ele compreende que a recepção vai exercer uma influência na institucionalização dos diversos sentidos e significados compreendidos pelas formas simbólicas. Para Thompson (1995), estas formas simbólicas compreendem uma variedade de fenômenos significativos, como produções artísticas, rituais, gestos, manifestações verbais e outras. Essas formas são produzidas e recebidas por ações e movimentos historicamente estruturados na sociedade.

Thompson (1995) distingue cinco características que sintetizam as formas simbólicas, de acordo com seus aspectos, “intencionais, convencionais, estruturais, referenciais e contextuais” (THOMPSON, 1995, p. 181). O *aspecto intencional* de uma forma simbólica implica o fato de que toda e qualquer produção cultural é realizada com objetivos e propósitos a serem alcançados. Muitas vezes, esses objetivos não são alcançados ou a intenção inicial, com a qual o sujeito produtor pensou a forma simbólica, não produziu o efeito esperado na recepção e, por isso, outros significados foram constituídos. Isso nos mostra que, por mais que se pré-defina o significado para uma forma simbólica, sua recepção sempre será complexa e ramificada, porque estará fora dos limites de sua produção, a partir do momento em que entra em contato com a recepção:

Dessa forma, textos escritos, ações ritualizadas ou obras de arte podem ter ou adquirir um significado ou sentido que não pode ser completamente explicado pela determinação daquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer ao produzir as formas simbólicas. O significado ou o sentido das formas simbólicas pode ser muito mais complexo e ramificado do que o sujeito-produtor originalmente tencionou. Além disso, aquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer em qualquer caso particular pode ser obscuro, confuso,

incoerente ou inacessível; o sujeito pode ter tido várias intenções, intenções conflitivas, intenções “inconscientes” ou simplesmente intenções não claras. Essas variações ou mesclas nas intenções do sujeito-produtor não são necessariamente no nível das formas simbólicas como tais. O significado de uma forma simbólica é um fenômeno complexo que depende de, e é determinado por, uma variedade de fatores. Aquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer ao produzir a forma simbólica é, certamente, um (ou alguns) desses fatores e pode, em algumas circunstâncias, ser de crucial importância (THOMPSON, 1995, p. 185).

A segunda característica é seu *aspecto convencional*. O autor nos fala que as formas simbólicas “são processos que, caracteristicamente, envolvem a aplicação de regras, códigos ou convenções de vários tipos” (THOMPSON, 1995, p. 185). A aplicação de regras e convenções fundamenta o emprego e a construção das formas simbólicas. Um exemplo pode ser o de algumas manifestações verbais produzidas seguindo determinadas convenções e essas, por sua vez, serem orientadas por regionalismos ou costumes locais. Esses procedimentos de produção, construção e até mesmo de interpretação das formas simbólicas só se sustentam se estiverem respaldadas em normas e convenções já estabelecidas pela sociedade.

A terceira é o *aspecto estrutural*. Por essa característica, entendemos que as formas simbólicas são articuladas com elementos que se interrelacionam. Um exemplo, como o próprio Thompson (1995) apresenta, podem ser as narrativas míticas. Para a produção dessas narrativas, os diversos elementos, imagens, sons, palavras, desenhos, etc. são articulados dentro de uma estrutura que traduza um determinado sentido para a recepção.

Com relação à característica do *aspecto referencial*, o autor nos lembra que “as formas simbólicas são construções que tipicamente representam algo, referem-se a algo, dizem algo sobre alguma coisa” (THOMPSON, 1995, p. 190). Daí que, tanto nas construções científicas, quanto na vida em sociedade, não existe um marco zero para as coisas, ou seja, vivemos num eterno criar e recriar, pautados num círculo de referências que nos sugerem, mas não certificam nosso ponto de partida. Nas produções culturais, acontece de forma semelhante, uma vez que um referencial existe e é utilizado em novas produções que depois também se tornam referências para novas realizações.

Finalmente, temos o *aspecto contextual*. O entendimento é que se procura situar as formas nos contextos sócio-históricos específicos, reafirmando que, além

de elas serem expressões dos sujeitos, são produzidas e pensadas em contextos sócio-históricos distintos e específicos e que, por isso, trazem consigo as marcas dessas conjunturas. Convém-nos destacar que a identificação dos elementos apresentados por Thompson (1995) e Canclini (1983), em relação às produções culturais, convergem com a perspectiva com a qual estamos entendendo o nosso objeto de pesquisa, uma vez que as categorias abordadas por estes autores são adequadas ao estudo que estamos desenvolvendo.

Já defendemos que os rituais da cultura popular são formas de comunicação e socialização. Para tanto, trouxemos a discussão de Genep (1950) sobre folclore, enquanto produção coletiva que se realiza nas relações sociais, e a análise de Thompson (1995), sobre a concepção simbólica de cultura, detalhando os aspectos dessas formas simbólicas, posto que elas se constituem no pano de fundo para a análise de nosso objeto de estudo. Entendemos que estas abordagens são apropriadas para compreender os rituais de sociabilidade da festa junina do Maranhão, principalmente porque identificamos o folclore enquanto representação de uma identidade cultural, tanto quanto uma produção que se instaura e ganha vida no coletivo e nas relações de uma comunidade.

Nesse estudo, partilhamos da tese de que a cultura não é somente uma atitude que gera a necessidade da troca, da experiência compartilhada e do conhecimento adquirido pelos sujeitos sociais. Assim, nos rituais vivenciados no São João do Maranhão as pessoas são (re)criadas e transformadas, num processo dialético de construção e reconstrução de identidades. Nessa perspectiva, os indivíduos não são mais autônomos e autossuficientes, uma vez que eles vivem e se desenvolvem na relação com os outros, num intercâmbio que desloca do indivíduo a centralidade das ações, transportando-a para o plano coletivo.

Se problematizarmos esses novos conceitos de identidade, constataremos que tais questões são intrínsecas aos conflitos que marcam os debates da pós-modernidade. Isso se reflete nos processos culturais aos quais não podemos mais olhar como algo apartado das práticas sociais e com significações isoladas. Uma *natureza hibridizada* da cultura e das próprias identidades requer que tenhamos percepções diferenciadas: “entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2011, p. 19). Portanto, na combinação dos processos culturais ganhamos novas formas, objetos e

práticas. O que nos leva a entender que se torna inaplicável tomar como referência uma concepção de cultura pelo viés da hegemonia desta sobre outras:

A problemática da construção de significados e identidade através da cultura é amplamente abordada nas referências conceituais de Stuart Hall que, partindo da natureza hibridizada de toda identidade, observa a contestação da hegemonia cultural na sociedade contemporânea. Os temas tratados por Hall dizem respeito aos conflitos e mudanças que marcam a pós-modernidade, às contradições do fenômeno da globalização, aos deslocamentos e diásporas e, principalmente, ao processo de construção de identidade (WOITOWICZ, 2015, p. 4).

Esse é um ponto do questionamento dessa pesquisa: entender, nessa troca cultural e no próprio ritual da festa, as construções de sentido que apontam para a identidade de uma maranhensidade, a partir de trocas ocorridas entre os seus participantes.

3.3 O VIVIDO E O DITO: OS DIFERENTES SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO DO SÃO JOÃO DO MARANHÃO

Os temas e assuntos hoje debatidos pela área da Teoria da Comunicação fundamentam-se nas correntes que fundaram esse campo de estudos, como a sociologia empírica norte-americana e a teoria crítica originada na Escola de Frankfurt. Em consequência do atual estágio de pesquisa do campo, movimentações, reestruturações e olhares diversificados sobre a comunicação aportam perspectivas que mesclam estudos clássicos a outros problemas que emergem na contemporaneidade.

Sob esse prisma, pode-se afirmar que o campo comunicacional enfrenta atualmente um processo paradoxal de transição já que não é possível assegurar a ruptura definitiva com seus paradigmas clássicos, na medida em que eles atualizam, aprimoram e sofisticam suas perspectivas de análise (MATTOS, 2005, p. 47).

É, pois, nesse processo de transição e nas próprias sofisticções de análise dos paradigmas clássicos que encontramos, sobretudo a partir dos trabalhos de autores latino-americanos, um deslocamento dos estudos que envolvem os meios de comunicação e as problemáticas sobre mídia para os estudos que, deixando o foco da mídia e de seus processos de emissão, circulação e consumo, tratam as

questões da recepção. O que percebemos, na atualidade, é que a centralidade dos estudos voltados para a emissão, que caracterizava, em grande parte, as pesquisas em comunicação, cede espaço para outras problemáticas. Mattos (2005) observa que não é possível uma quebra definitiva dos paradigmas que originaram os estudos dos *mass media*, porém, enfatizamos que há um leque de novas possibilidades de pesquisa que desvinculam o estudo da comunicação de sistemas que se fundamentam no suporte tecnológico midiático, visando observar a comunicação para além de emissões e recepções fincadas na lógica de outros sistemas.

O que estamos denominando, no início da seção 3.3, como o “Vivido e o Dito” nos revela essas novas tendências de estudo. Pensada de uma maneira mais dialógica e interacional, a comunicação é fruto das percepções cotidianas, das experiências compartilhadas e das trocas culturais. O presente estudo nos mostra que o *vivido*, aquilo que partilhamos e percebemos, na convivência com o outro, de certa forma, ao ser entronizado numa determinada cultura, é também o *dito*, aquilo que comunicamos, uma vez que entendemos ser todo o processo de partilha e de troca, eminentemente comunicacional. Na pesquisa, os rituais da festa do São João do Maranhão são as práticas dessa experiência que colocamos como o *vivido* e o *dito*. Sempre retomando o conceito de ritual como um sistema simbólico de comunicação, defendemos que o *vivido*, na festa, configura-se como um sistema que é *dito* e comunicado. Tudo isso nos remete à necessidade de entendermos o que é um sistema de comunicação e de que forma ele se constitui concretamente, nessa festa. No próximo ponto, faremos um apanhado das concepções de sistema e de fluxos, na comunicação.

3.3.1 Comunicação: concepções, sistemas e fluxos

A comunicação é, primordialmente, uma necessidade intrínseca ao ser humano. Comunicamo-nos porque necessitamos compartilhar experiências, conhecimentos, desejos, decisões. Daí se tornou “lugar comum dizer que comunicação é uma forma de ação” (THOMPSON, 2008, p. 20) e, por ser ação, ao mesmo tempo, individual e coletiva, impulsiona-nos e faz com que existamos em sociedade. É a partir desse lugar (o lugar social) que a comunicação se torna um

objeto de estudo de reconhecida importância, sobretudo a partir do século XX. Nesse contexto, Sodré reflete:

Entende-se assim como o termo *comunicação* – oriundo do latim *communicatio/communicare* com o sentido principal de *partilha, participar de algo* ou *pôr-se em comum* – pôde terminar criando, no século XX, uma realidade própria a partir da sua antiga expansão metonímica do sentido de *coisa comunicada* (reforçada no inglês *communication*) com o concurso das técnicas de transmissão de informações e da publicidade. O foco na interação, que é uma instância inerente à partilha comunicacional, terminou sobrelevando o significado de transmissão de mensagens (SODRÉ, 2014, p. 10).

Entendemos que, como ciência, em razão do viés positivista, a comunicação tenha um enfoque de transmissão de informação, ou seja, os estudos, então, nessa área, queriam entender como funcionavam os meios de comunicação, visando a contribuir na otimização dos processos de trocas na sociedade. A ênfase na transmissão e nos efeitos não retira, por óbvio, a importância da dimensão interacional. Muniz Sodré (2014) aponta que a interação é uma dimensão do fenômeno comunicacional que sempre esteve ali. Mas como próprio do devir que caracteriza o campo científico, as pesquisas da atualidade começaram a dar maior importância à partilha, à interação, entre outras dimensões, compreensão que amplia o fenômeno a várias outras áreas afins, como a Antropologia e a Sociologia, para citar apenas estas. Nesse sentido, a perspectiva interdisciplinar viabiliza uma gama de estudos e possibilidades. Nosso objeto de pesquisa, nessa tese, demonstra o que estamos falando.

É, portanto, a interdisciplinaridade que nos leva à compreensão de que os rituais que compõem o São João do Maranhão constituem-se num sistema simbólico de comunicação. Conforme apresentamos no segundo capítulo, a festa é permeada por uma ritualidade que lhe é própria, ocasião em que o estado, mas, principalmente São Luís, transforma-se para o ato de festejar, sintetizando o clima que se instaura por todo a região. Em nossa abordagem, os rituais do São João do Maranhão são tomados como um sistema de comunicação e, como tal, revelam-se fundamentais para a compreensão do nosso objeto.

Usaremos o conceito *sistema de comunicação social* de Luís Beltrão (1980), por entender que este nos leva ao imprescindível entendimento de que há sistemas para além do sistema formal (aqui entendido como o sistema de comunicação de massa ou midiático). Beltrão, conceitua sistema: “Ao conjunto de procedimentos,

modalidades e meios de intercâmbio de informações, ideias, experiências e sentimentos adotado pelas elites eruditas denomina-se sistema de comunicação social” (BELTRÃO, 1980, p. 20). Beltrão toma o conceito numa crítica a certa concepção que exclui outros sistemas, também de comunicação, que ficam à margem daqueles estudos, pela falta de reconhecimento do campo científico, à época.

Graças, pois, aos estudos de Beltrão (1980), tornou-se possível identificar um sistema de comunicação, não apenas pelo viés da infraestrutura industrial, econômica e mercantil, mas também como um meio de intercâmbio de experiências, sobretudo nas camadas populares. Daí o autor trazer, ao campo da comunicação, a folkcomunicação, como um sistema em confronto com o sistema formal de comunicação social (tema de que nos ocuparemos no capítulo 4). Acompanhando Melo (2008), o São João do Maranhão, objeto da nossa análise, por ser uma festa popular, configura-se num sistema em que,

[...] as classes sociais interagem dialeticamente, coexistindo de forma aparente, mas na verdade enfrentando-se, ora sutil, ora de modo ostensivo, na tentativa de conquistar a hegemonia cultural. Por isso mesmo, elas se caracterizam como processos comunicacionais, na medida em que agentes socialmente desnivelados operam intercâmbios sígnicos, negociam significados e produzem mensagens coletivas, cujo conteúdo vai se alterando conjunturalmente, sempre de acordo com a correlação de forças em movimento (MELO, 2008, p. 77).

Através desse sistema, poderemos compreender as relações sociais desenvolvidas por aquele encontro festivo, bem como a importância dessas relações ocorrerem num ambiente que proporciona a celebração entre os indivíduos e onde se compartilha solidariedade e emoções da vida. Num momento como esse, a comunicação acontece pela via de três fluxos convergentes, já identificados por Melo (2008) – *fluxo da comunicação interpessoal*; *fluxo da comunicação massiva* e *fluxo de intermediação comunicativa*. Melo resgata a identidade comunicativa das festas populares brasileiras, caracterizando-as como processos determinados por fluxos convergentes. O primeiro (fluxo de comunicação interpessoal) é “a festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes” (MELO, 2008, p. 79). O segundo fluxo (da comunicação massiva) é “a festa enquanto mobilizadora das

relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados – locais, regionais, nacionais” (MELO, 2008, p. 79). Já o terceiro fluxo diz respeito ao entendimento da festa como articuladora de relações institucionais. “Trata-se de um fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas” (MELO, 2008, p. 79).

Os fluxos, apresentados por Melo (2008), contribuem para a leitura que fazemos do sistema de comunicação do São João do Maranhão. Tudo começa no primeiro fluxo (comunicação interpessoal), pois, se comunicar é compartilhar, a ação do compartilhamento impulsiona toda a nossa vida. Assim, a partir do momento em que as motivações individuais são partilhadas, elas produzem uma comunhão coletiva capaz de intensificar as relações humanas e sociais. É natural ao ser humano a capacidade de agregar. A comunicação interpessoal seria a utilização dessa capacidade natural que os indivíduos possuem em se comunicar, agregando e criando relações interpessoais.

Convém, porém, assinalar que, para que a comunicação interpessoal aconteça de forma eficiente, é preciso que os interlocutores desenvolvam algumas habilidades, uma das quais seria a própria empatia. “A comunicação humana pressupõe, assim, uma relação de empatia: duas pessoas ou um grupo de pessoas que interagem, põem-se no lugar umas das outras, procuram perceber o mundo como a outra percebe...” (MOREIRA, 1991, p. 61-62). A partir do momento em que isso acontece, a comunicação interpessoal flui. Nas festas populares, o fluxo de comunicação interpessoal se torna uma mola propulsora. As pessoas se unem em torno de um objetivo comum, seja na realização ou mesmo na participação das festas. Isso explica o fato de o fluxo da comunicação interpessoal ser primordial e impulsionar as festas populares.

Sobre o fluxo de comunicação massiva, julgamos importante situar os estudos que iniciaram as discussões sobre a comunicação de massa, bem como o seu funcionamento e as teorias pioneiras nessa área. Não é nosso propósito fazer um levantamento exaustivo das teorias que se constituíram sobre a comunicação de massa, tampouco problematizar seus pressupostos teórico-metodológicos. Mas elencar as principais construções teóricas serve-nos como norte para o entendimento deste fluxo. Dessa maneira, começamos contextualizando os construtos teóricos sobre a comunicação de massa. No início do século XX, os

efeitos da comunicação massiva, na sociedade, tornaram-se a preocupação central dos teóricos. O contexto era a industrialização, a primeira grande guerra mundial e o uso da propaganda veiculada pelos meios de comunicação.

Os veículos de comunicação eram vistos, então, como manipuladores e capazes de formar e moldar a opinião pública. As pesquisas da época atribuíam aos *mass media* o poder de manipular massas e de fazer com que a sociedade acreditasse naquilo que eles diziam. Tudo isso porque as pesquisas daquele momento histórico, tanto as de origem norte-americana, como as europeias³⁶, entendiam a comunicação como um sistema de informação centrado na onipotência do emissor e na passividade do receptor. Numa tentativa de caracterizar a sociedade de massa, Ortega y Gasset (1930) descreve “o homem-massa como sendo a antítese da figura do humanista culto” (WOLF, 2012, p. 21) Para ele, esse homem provém de uma dissolução da elite, marcada por um saber técnico e especializado. O que se entendia, na época, é que os indivíduos, numa sociedade de massa, tornaram-se amorfos e isolados uns dos outros, e isso facilitava para que os efeitos produzidos pelas mensagens fossem devidamente alcançados, pois nesse isolamento existia uma fragilidade.

Aos primeiros achados, seguiram-se paradigmas que deram conta de superar conclusões que apontavam para concepções deterministas sobre o fenômeno da comunicação de massa, de tal forma que se chegou à contemporaneidade entendendo-se o fenômeno para além de categorias como *manipulação*, *persuasão* e congêneres, sobressaindo-se os estudos que entendem a comunicação de massa dentro de uma interdisciplinaridade.

Retornamos ao objeto desta pesquisa, para localizar neste o fluxo da comunicação massiva, pois Melo (2008, p. 79) situa a festa popular como “mobilizadora das relações entre os grupos primários e a coletividade”. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que as festas possuem a força para a mobilização, porque é a força de um povo que se faz representar através de sua cultura. Uma força que envolve a mídia, a qual, seguindo os princípios que a constituem, torna-se mediadora desse processo, mas a premissa agora não é mais sua onipotência sobre

³⁶ Ressaltamos que, “[...] no debate de alguns anos atrás, ocorria a tradicional contraposição entre a pesquisa *administrativa* e a *crítica* – isto é, entre a pesquisa americana, de um lado, marcadamente empírica e caracterizada por finalidades cognitivas internas ao sistema da mídia, e a pesquisa europeia, de outro, teoricamente orientada e atenta às relações gerais entre sistema social e meios de comunicação de massa” (WOLF, 2012, p. XII).

as massas, mas um processo interativo e interdependente entre as manifestações populares e a mídia, sobretudo pela competência que têm as festas populares enquanto espaços de articulação, identificação e projeção.

Nesse sentido, a convergência entre o fluxo interpessoal e o massivo cria o fluxo de *intermediação comunicativa* (MELO, 2008). Pensando com o autor, podemos afirmar que o dia a dia da festa é vivenciado na comunicação interpessoal que resgata, no imaginário individual, uma forma de expressão cultural e coletiva. A festa sobrevive porque é transmitida de geração a geração, fomentando um processo de transmissão e retransmissão de mensagens que configura também a comunicação grupal. Esta é convocada a promover a interação dos grupos primários da festa com o coletivo. A convocação acontece porque a festa propicia, não somente as várias relações institucionais, como as iniciativas da própria comunidade. Esses processos, o da comunicação interpessoal e o da comunicação grupal, viabilizam uma identificação e sentimentos de pertencimento do público em relação à festa. Em resumo, a festa é um espaço ritualístico de busca de identidade e a comunicação funciona como um *óleo lubrificante* que serve para melhorar o atrito entre as peças envolvidas e aumentar a vida útil das festas, “ao assimilar o *clima de festa* e nele se integrar ou dele se apartar, as pessoas naturalmente introjetam imagens, que irão nutrir o imaginário da sociedade a que pertencem e que se reativa periodicamente” (MELO, 2008, p. 79).

Baseado nesse fato, entendemos as festas como espaços de integração, de mobilização, de articulação e, principalmente, de reconhecimento. Portanto, como sistemas de comunicação. Nesses termos, as festas e, em especial, as festas populares brasileiras são momentos que estão para além da diversão e do entretenimento, porque se constituem numa ocasião para que as comunidades/sociedades se mobilizem e expressem seus conhecimentos, seus atributos e sentimentos. Eis porque há muitos estudos, nas áreas da Antropologia e da Sociologia, sobre as festas populares brasileiras. Estudos que têm como objeto o folclore e a cultura de nosso povo. Na área da Comunicação, foi criado um campo de estudos que adentrou o rico universo das festividades folclóricas – a Folkcomunicação. Essa disciplina tem, como objeto de estudo, as manifestações folclóricas enquanto sistemas de comunicação. Seu objetivo é evidenciar, nos diversos gêneros, formatos e tipos, como as comunidades se utilizam de seu folclore como forma de expressão. Entendendo que estamos trabalhando com um festejo

popular, que é a Festa do São João no estado do Maranhão, vamos agora discutir a Folkcomunicação para que possamos situar nosso objeto de estudo.

4 A BARRACA DO FOLCLORE - DA COMUNICAÇÃO DOS MARGINALIZADOS AOS OUTROS SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO

Canto meu Brasil
Meu Brasil verde-e-amarelo
De um povo livre e rebelde
De crenças, raças e peles
Lê, lê, lê, lê, lê, Esse é o meu país
Que doura o sol do Nordeste, Brasil
Da beleza brasileira;
Maracatu, capoeira;
Jangadas, carnaubais;
Salinas, babaçuais
Lê, lê, lê, lê, lê, lê, lê, lê, ah;
Meu Nordeste Brasileiro, eh, ah;
Recife, Capibaribe;
Curumins tupinambás;
Zumbi, quilombo, Alagoas;
Salvador do Pelô, eh, ah
Eu canto meu Brasil;
Meu Nordeste tão brejeiro, eh, ah;
Feira de Caruaru, rendeiras do Ceará;
Reggae, matraca, zabumba;
Bumba-meu-boi do meu Mará
Brasil, Brasil;
Meu Nordeste de guerreiros, eh, ah;
Do frevo, forró, baião;
Índio, caboclo artesão;
Sertão de Lampião;
Nordeste é meu Maranhão.

Nordeste Brasileiro
Bumba boi de Nina Rodrigues

Entoados pela toada do bumba meu boi de Nina Rodrigues, que canta as belezas do nordeste brasileiro, vamos conhecer um pouco mais sobre a Teoria da Folkcomunicação, que tem sua origem nos estudos do jornalista Luiz Beltrão, pesquisador e escritor pernambucano, apaixonado pela cultura popular, e que se interessava em conhecer o cotidiano das classes mais pobres. Nos estudos de Beltrão, a folk apresenta-se como um sistema de comunicação das classes excluídas da sociedade e, por isso, o pesquisador “a entendia como processo de intermediação entre a cultura das elites (erudita ou massiva) e a cultura das classes trabalhadoras (rurais ou urbanas)” (MELO, 2008, p. 18).

Para um melhor entendimento da Folkcomunicação, torna-se importante conhecermos primeiro o contexto sociocultural e econômico no qual a teoria foi concebida. De acordo com Beltrão, o advento da revolução industrial e o

desenvolvimento tecnológico, no Brasil, resultaram num grande investimento nos meios de comunicação massivos. A ideia do governo militar³⁷, naquele período, era integrar o país por meio da criação de uma infraestrutura, nas telecomunicações, o que incrementaria um sistema de comunicação com abrangência a todo território nacional, cujos produtos e serviços estariam ao alcance e ao entendimento de todos os brasileiros:

Na época, dentre as instituições mais conhecidas e representativas deste setor, encontrava-se a já referida Escola Central, que posteriormente originou a Escola Militar. Daí para frente, e com a ação efetiva dos militares na preparação de mão-de-obra técnica especializada, compreende-se que eles tenham atuado ativamente e crescentemente nos estudos e projetos de desenvolvimento que culminariam, a partir de 1964, com as encampações das aproximadamente 1.000 empresas de telecomunicações espalhadas em todo país (WAINBERG, 2001, p. 59).

Ao contrário do que preconizava, então, o discurso oficial de integração da pátria por meio da comunicação, os estudos de Beltrão concluem que os meios de comunicação não alcançam a sociedade uniformemente, em razão de barreiras culturais, econômicas e geográficas, dentre outros fatores. Tais diferenças concorrem para que o pesquisador identifique dois grandes grupos sociais na sociedade brasileira: os *organizados* e os *não-organizados* (BELTRÃO, 1980). Os grupos organizados são as chamadas *élites*, constituídas pelos detentores do poder econômico, político e, por isso, exercem dominação cultural. Já os grupos não-organizados são compostos pelas massas, urbana e rural, de baixa renda, e excluídas da cultura erudita, ou seja, dentro daquele contexto vivido, sem condição de decodificar e entender as mensagens transmitidas pelos meios de comunicação de massa.

Teríamos, então, dois brasis, uma situação que se explica porque os

excluídos dos sistemas de comunicação social, e não podendo – pela própria condição humana – dispensar o intercâmbio de mensagens culturais, integrariam sem dúvida um outro complexo de procedimentos, modalidades, meios e agentes elaboradores e emissores de mensagens, ao nível de sua vivência, experiência e necessidades, e expressivas de sua ideologia, aspirações e opiniões. Seria através desse outro sistema que as camadas sociais identificadas como carentes intercambiariam elementos de informação, educação, incentivo à melhoria material e espiritual de

³⁷ Em 1964, os militares assumiram a presidência do país e permaneceram por 21 anos. Esse período ficou conhecido como governo militar.

sua vida, e, afinal, de entretenimento e sonho adequado às condições socioeconômicas do seu dia-a-dia (BELTRÃO, 1980, p. 23).

O cenário demonstrava a existência de grupos (os organizados) com pleno desenvolvimento sociocultural e econômico, em oposição a outros grupos (os não organizados) e/ou marginalizados. Necessário se faz esclarecer que, em vários estudos sociológicos, o termo *marginalizado* tem sido empregado para se referir a um grupo de pessoas à margem de uma cultura ou sociedade ou que não consegue uma total interação e compartilhamento com a mesma. “*Marginalizado* implica reconhecer que tal condição não foi escolhida por quem a carrega; mas, sim, foi-lhe imputada por alguém” (HOHLFELDT, 2013, p. 190). Na teoria proposta por Beltrão, o termo ganha o mesmo sentido e, no panorama em que se apresentava a divisão em dois brasis, o grupo dos excluídos foi identificado como marginalizado, por causa de sua condição de pobreza, por questões geográficas e/ou por suas limitações de credibilidade. Assim é que, nos estudos que levaram o autor a fundamentar a Folkcomunicação, ele vai destacar três grupos distintos, que serão denominados posteriormente de *audiência folk*:

- 1- *grupos rurais marginalizados*, sobretudo devido ao seu isolacionismo geográfico, sua penúria econômica e baixo nível intelectual;
- 2- *grupos urbanos marginalizados*, compostos de indivíduos situados nos escalões inferiores da sociedade, constituindo as classes subalternas, desassistidas, subinformadas e com mínimas condições de acesso;
- 3- *grupos culturalmente marginalizados*, urbanos ou rurais, que representam contingentes de contestação aos princípios, à moral ou à estrutura social vigente (BELTRÃO, 1980, p. 40).

O que constatava o autor era que, apesar de suas condições socioculturais, os grupos identificados como marginalizados revelavam necessidades como: trocas de informações e intercâmbio educacionais, bem como buscavam melhoria de vida. Alienados em relação à elite dominante, a seus produtos e serviços e, principalmente, às mensagens do sistema de comunicação massiva, tais grupos faziam uso de um sistema de comunicação próprio, que realizava a mediação entre os grupos marginalizados e o sistema formal de comunicação de massa. As descobertas instigam o pesquisador a perguntar: Qual seria esse sistema? Através de quais meios ele se viabilizava? Como eram produzidas as mensagens de maneira que alguém *marginalizado* fosse capaz de decodificá-las? Foram essas

inquietações que levaram Beltrão a trabalhar, durante sete anos, examinando bibliografias nacionais e estrangeiras, fazendo coleta de dados, através de jornais e entrevistas, visitando locais específicos, até chegar à conclusão de que esse sistema, já entendido como de comunicação popular, acontecia fundamentado no folclore³⁸, portanto, na cultura popular.

Sobre o conceito de cultura, na Folk, este se baseia na perspectiva do folclore enquanto forma de expressão de uma parcela da sociedade que não tem acesso à dita “cultura erudita”. Nesse sentido, a cultura é compreendida como um instrumento de mudanças e de lutas para os grupos identificados como marginalizados por Beltrão (1980). Desse modo, entendida como fruto das experiências individuais e dos grupos sociais, a cultura folk é a expressão de uma coletividade que contesta a hegemonia de uma elite detentora do poder econômico e, por isso, ganha vez e voz no espaço público. Na concepção folkiana, a construção e/ou a organização de novas formas culturais, pelos grupos marginalizados, se dá em razão das experiências e vivências sociais destes grupos.

A compreensão de Beltrão (1980), sobre cultura e folclore, foi orientada para o entendimento das estratégias comunicativas existentes nas manifestações que vão além do lúdico e do contemplativo, de livre expressão. Descreve o autor que esse sistema buscava estabelecer um diálogo (princípio básico da comunicação) que só se viabilizaria por meio das relações com outras pessoas que tivessem os mesmos valores e sentidos, ou seja, um reconhecimento de identidades. Os estudos de Beltrão concluem que, se tais grupos marginalizados, como foram denominados por ele, não tivessem este ponto de encontro, certamente o diálogo não seria possível. São achados que levam o pesquisador pernambucano a identificar outro sistema de comunicação que se constitui e ultrapassa os meios convencionais. Esse outro sistema foi denominado *folkcomunicação*. Em decorrência, a teoria da folk, desenvolvida por Beltrão, busca um estudo mais amplo do folclore nas suas diversas representações: escrita, falada, desenhada, cantada, etc...

³⁸ Usamos, no trabalho, os termos *folclore* e *cultura popular* como sinônimos conforme fundamentado de acordo com o conceito da Comissão Nacional de Folclore, no capítulo 2 dessa Tese.

A folkcomunicação não é, pois, o estudo da cultura popular ou do folclore, é bom que se destaque com clareza. A folkcomunicação é o estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se sociabilizam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos. A folkcomunicação, portanto, é um campo extremamente complexo, interdisciplinar – necessariamente – que engloba em seu fazer saberes vários, às vezes até contraditórios, para atingir seus objetivos e dar conta de seu objeto de estudo (HOHLFELDT, 2013, p. 877).

Enquanto campo interdisciplinar, a folkcomunicação busca compreender os procedimentos comunicacionais que existem nas manifestações populares. Para chegar a esse entendimento, o pesquisador confirmou³⁹, no contexto da cultura brasileira, a figura de um líder de opinião responsável em manter um “fluxo de comunicação em dois estágios, ou seja, dos meios aos líderes e destes aos seus amigos mais próximos” (BELTRÃO, 1980, p. 31). O contexto histórico, pesquisado por Beltrão, evidenciava que os esforços da grande mídia se direcionavam a alcançar uma massa e os vários estudos que existiam sobre ela se importavam somente com esse fenômeno - a comunicação de massa. No entanto, “a principal influência da comunicação de massa é secundária, pois decorreria da discussão da mensagem no grupo” (BELTRÃO, 1980, p. 30) e os estudos da folk, justamente por serem voltados para um coletivo, evidenciavam e percebiam a comunicação nos grupos formados em ambientes comunitários, a partir de discussões fomentadas por um líder de opinião.

Consideramos relevante registrar que a identificação do líder de opinião tem origem nos estudos das teorias norte-americanas que vieram a promover o aperfeiçoamento, ou mesmo, a superação do modelo hipodérmico⁴⁰. Desses novos estudos, duas abordagens foram imprescindíveis: a empírico-experimental ou de persuasão, e a empírica de campo. Na primeira, os teóricos concluíram que “entre a ação dos meios e os efeitos, atuava uma série de processos psicológicos, tais como o interesse em obter determinada informação, a preferência por determinado tipo de

³⁹ Utilizamos o termo *confirmar* porque a descoberta do líder de opinião e do fluxo de comunicação em dois níveis deve-se a Lazarsfeld-Berelson-Gaudet (1944, apud WOLF, 2003, p. 38), tema de que trataremos em seguida.

⁴⁰ “[...] A teoria hipodérmica é uma abordagem global da mídia, indiferente à diversidade entre os vários meios, e que responde principalmente à interrogação: qual efeito tem a mídia numa sociedade de massa?” (WOLF, 2012, p. 05).

meio, a predisposição a determinados assuntos, as diferentes capacidades de memorização”, etc. (ARAÚJO, 2001, p. 126). Com essa abordagem, ainda tendo como pressupostos teóricos as questões de causa-efeito (categoria central da teoria hipodérmica), os pesquisadores concluem que o processo comunicativo não é linear, observando a complexidade de fatores que interferem, tanto no estímulo, quanto nas respostas da audiência às mensagens massivas.

A segunda abordagem trouxe dois pontos fundamentais para os estudos sobre a comunicação de massa. O primeiro são os estudos de Kurt Lewin, “interessado nas relações dos indivíduos dentro de grupos e seus processos de decisão” (ARAÚJO, 2001, p. 127). O segundo localiza-se nos estudos de Paul Lazarsfeld, pesquisador que buscou “estudar os fatores de mediação existentes entre os indivíduos e os meios de comunicação de massa” (ARAÚJO, 2001, p.128). Tais estudos identificam a existência do *líder de opinião* na sociedade, cuja função seria mediar o processo de comunicação massiva (entre a emissão e a recepção), atuando como uma espécie de intérprete, capaz de exercer influência nas tomadas de decisões dos indivíduos. Neste paradigma, a influência das relações interpessoais. Para os efeitos da comunicação, passa a ser considerada como determinante para as conclusões das pesquisas sobre a comunicação de massa.

De forma similar, as pesquisas de Beltrão também identificaram, no contexto brasileiro, tipos sociológicos que se assemelhavam aos líderes de opinião: os líderes-comunicadores ou líderes folk. Os estudos do autor concluem que a função desses líderes, como agentes-comunicadores, era/é justamente servir como porta-voz e/ou mediador dos grupos marginalizados, sem acesso à mídia formal, ou mesmo aqueles que, tendo acesso a tal mídia, não tinham domínio sobre a decodificação dos sistemas simbólicos tradicionais. Os estudos identificaram que os líderes distinguiam-se dos demais integrantes da comunidade por serem: conhecedores de suas comunidades e de determinados assuntos com os quais se destacavam; mediadores entre a comunicação de massa e os integrantes de sua comunidade, pois se submetiam à exposição da mídia e decodificavam as mensagens para os seus pares; possuem boa mobilidade, participando, por isso, de espaços de discussões com fontes autorizadas de informações, tipo congressos, palestras e seminários e, finalmente, dominarem convicções filosóficas que adquiriram, a partir de suas tradições e formações culturais, na própria sociedade

em que estavam inseridos. Assim, a identificação dos agentes comunicadores folk confirma e sustenta a existência de outro (s) fluxo (s) de informações.

A Folkcomunicação, assim, vinha para estudar cadeias comunicacionais e informativas que, à margem ou concomitantemente com os circuitos formais de comunicação, levavam aos públicos mais distantes aquelas informações que ou lhes interessava ou terminava por atingi-los, segundo interesse de seus emissores (HOHLFELDT, 2013, p. 877).

Tais cadeias informativas, contudo, eram desconhecidas ou ignoradas por aqueles que se debruçavam sobre os sistemas de comunicação formal. Somente com os estudos da folk é que esse tipo de fluxo comunicacional revela-se para os estudos da comunicação, pois, a partir dessa teoria, os meios populares de informação vão sendo reconhecidos e apropriados pelos estudiosos do campo, sobretudo porque os pesquisadores passam a entender que “a folkcomunicação caracteriza-se pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural” (MELO, 2008, p. 17) ou vice-versa. Desse modo, as manifestações das ideias populares começam a ser consideradas, pelos estudiosos da comunicação e das ciências sociais, de modo bem diferente, ou seja, naquilo que antes era percebido somente como uma forma de entretenimento, agora se identificam os pensamentos, as ideias e as reivindicações de uma população que encontrou, nesse meio popular, uma forma de expressão, “pois é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações folclóricas apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversional, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do povo” (BELTRÃO, 2014, p. 206-207).

Partindo, pois, dos princípios que negavam os paradigmas teóricos que identificavam os meios de comunicação como onipotentes, capazes de “atingir” a audiência indistintamente, a teoria folkcomunicacional parte da constatação de que as classes populares desenvolviam suas formas de expressões artísticas com conteúdos em mensagens importantes sobre suas vidas e suas histórias. Fosse nas publicações anuais, os almanaques, que traziam contos, informações gerais, anedotas, conselhos sobre higiene, alimentação, beleza e etiqueta, fosse na literatura oral, conforme nos lembra Beltrão:

As classes populares têm, assim, meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender. Tais meios são, ainda, em grande parte aqueles mesmos que lhes serviram na fase da Independência: - a literatura oral, com os cantadores, as estórias e anedotas, os romances cheios de moralidade e filosofia: o jornalismo ambulante dos caixeiros-viajantes, dos choferes de caminhão, dos frades e padres missionários ou dos vigários nas *desobrigas*, dos passadores de bicho de engenho a engenho enchendo as *poules* e conversando fiado, dos canoeiros do São Francisco, do Amazonas e seus afluentes; ou a literatura escrita, com os folhetos de romance ou de época, os boletins de propaganda eleitoral com os *credos* e paródias de orações católicas, os almanaques de produtos farmacêuticos, os calendários e as folhinhas, os livros de sortes, as publicações periódicas e avulsas impressas em prelos manuais; ou ainda, a linguagem simbólica e eloquente dos autos e entretenimentos, que se praticam nas festas religiosas e cívicas, no São João, no Natal, durante o tríduo de Momo ou nos aprontes de marchas dos blocos ou de sambas das escolas das favelas, nos *candomblés* e *xangôs*, na Semana Santa. E também pela *fala* expressiva das peças de artesanato, de escultura, de quadros, de móveis e utensílios rústicos (BELTRÃO, 2014, p. 112).

Importa-nos lembrar que, em decorrência das mudanças que ocorreram no contexto social, desde que a teoria folk emergiu na pesquisa sobre a comunicação, é cada vez mais significativo o movimento de convergência entre o fluxo de comunicação interpessoal/grupal (incluindo-se aqui as comunicações dos grupos folclóricos) e o fluxo massivo, num processo a que já nos referimos neste trabalho como o fluxo de *intermediação comunicativa* (MELO, 2008). Ressaltamos que as festas populares, realizadas em vários estados do nosso país, ganham espaço e repercussão na mídia tradicional. Explica Melo (2008) que, se “vamos partir do pressuposto de que o *clima de festa* vigente no Brasil é em grande parte construído pelos meios de comunicação de massa, eles não apenas divulgam as festas populares, mas se convertem em seus principais fomentadores/formatadores” (MELO, 2008, p. 78). Essa intermediação deve-se a fatores de toda ordem, inclusas as razões da economia, o que explica o fato de termos oficializado, hoje, em nosso país, calendários de festas que movimentam, durante todo o ano, vários setores da economia e interessam de perto, por razões óbvias, à mídia.

Nesse contexto, a começar pelo carnaval, a festa que inicia a rota de eventos no país, podemos percorrer o Brasil, durante todo o ano, saindo em fevereiro ou março da Bahia (Nordeste), até chegarmos, em dezembro, a Gramado, uma cidade do sul do país, que tem, no Natal, uma festa tradicional. Inspira-nos Marques de

Melo, quando questiona: “Como inventariar as festas brasileiras no limiar do século XXI? Como descrevê-las e interpretá-las enquanto processos comunicacionais?” (MELO, 2008, p. 78). Estas são questões que norteiam nossa pesquisa, pois o objeto de estudo, o São João do Maranhão, é percebido como fomentador de processos comunicacionais a partir da decodificação dos rituais estabelecidos nas relações sociais mantidas e valorizadas pela população. Confirmamos, com Marques de Melo:

As festas populares configuram-se como iniciativas mobilizadoras das comunidades humanas, assumindo dimensões culturais, religiosas, políticas ou comerciais. No entanto, elas se caracterizam estruturalmente como processos comunicacionais, cujos conteúdos abrigam diferentes manifestações da sociedade, potencializadas ou apropriadas pela mídia (MELO, 2008, p. 76).

Não pretendemos, porém, discutir a apropriação e a potencialização que a mídia produz em relação a estas festas populares, pois esse não é o foco da pesquisa. A proposta que trazemos está voltada para a compreensão do processo comunicacional simbólico existente no São João do Maranhão e nos conteúdos ali inseridos. Entendemos a festa como o espaço de interação, dialético e democrático, que, mesmo entre diferentes classes sociais, possibilita negociação e intercâmbio de significados, produzindo mensagens coletivas. Os intercâmbios e as relações interativas, realizadas pela festa, são o que nos interessa na pesquisa, pois o nosso estudo busca os rituais – sistemas simbólicos de comunicação – estabelecidos e desenvolvidos pelas relações sociais que movimentam a festa. Nesse sentido, para Beltrão,

[...] entender as relações básicas do mundo social é, automática e simultaneamente, entender o mundo ritual. Os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais (sagradas ou profanas, locais ou nacionais, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam, assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais (BELTRÃO, 1980, p. 60).

São essas mensagens sociais que buscamos, nessa proposta de estudo sobre os rituais de uma festa popular. Assim, se “o estudo folclórico está vinculado a uma perspectiva antropológica [...], o estudo folkcomunicacional pertence, antes de mais nada, ao campo da comunicação social, tanto mais que se trata de um

fenômeno coletivo, e não individual” (HOHLFELDT, 2013, p. 999). Apresenta-se, portanto, como um estudo interdisciplinar com base na comunicação, utilizando a teoria da folkcomunicação, pois (reafirmamos) o foco em pesquisar os rituais do São João do Maranhão não está nas questões antropológicas que envolvem tais manifestações (sem desmerecer esta área, buscando, inclusive nesta, os conceitos necessários para o trabalho). Gobbi (2013) avalia o quanto Beltrão, ao propor a folk, buscava essa compreensão do folclore:

Jornalista vigilante Luiz Beltrão buscava o entendimento de como ocorria o processo de comunicação nas camadas marginalizadas da sociedade. O mestre percebeu que as diversas manifestações da cultura popular evidenciavam muito mais que comemorações, ritos, festas, cerimônias, encontros de amigos, pagamento de promessas, rezas, santinhos, música, cores, dança, amuletos, jogos, brincadeiras, cantigas de roda, etc. Na verdade, os relevos encontrados em cada manifestação eram estratégias comunicativas, que extrapolavam as mediações propostas pelos meios de massa e criavam uma competente maneira de estabelecer o diálogo, determinando outros canais para o processo comunicativo, instituindo marcas de identidades capazes de serem balizas da sociedade excluída (GOBBI, 2013, p. 521).

Como podemos observar, para Beltrão, as manifestações populares eram meios informais de comunicação que construíam marcas de identidades para as sociedades. Outros estudos também se debruçaram sobre o tema, como os estudos culturais, mas, nesta tese, estamos centralizando nossas abordagens a partir da Folkcomunicação, com a ressalva de que outros estudiosos também se debruçaram sobre a temática da cultura popular, em especial, Mikhail Bakhtin (1987) em sua leitura sobre Rabelais. Na obra, o autor destaca a oposição entre as festas cômicas e as festas oficiais, na Idade Média, ressaltando o riso como um elemento de libertação que demarcava o contraste entre dois mundos nos quais se tinha, de um lado, uma cultura oficial, e, do outro, uma cultura popular.

Da mesma forma, sabemos que as discussões sobre a folk surgem a partir da descoberta de mundos paralelos nos quais, de um lado, existe uma população marginalizada, que faz uso de uma forma de comunicação, via folclore. A folk é o estabelecimento de um sistema de comunicação, e os estudos sobre Rabelais mostram também um sistema de comunicação existente entre os níveis hierárquicos na idade média:

Em consequência, essa eliminação provisória, ao mesmo tempo ideal e efetiva, das relações hierárquicas entre os indivíduos, criava na praça pública um tipo particular de comunicação, inconcebível em situações normais. Elaboravam-se formas especiais do vocabulário e do gesto da praça pública, francas e sem restrições, que aboliam toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das normas correntes da etiqueta e da decência. Isso produziu o aparecimento de uma linguagem carnavalesca típica, da qual encontraremos numerosas amostras em Rabelais. (BAKHTIN, 1987, p. 9).

Sendo nosso objeto uma festa popular, a discussão começou com uma fundamentação sobre os rituais e, nesse ponto, voltamos a Bakhtin, quando ele discute o rito como formador de princípios que orientavam a sociedade da época. “Todos esses ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal” (BAKHTIN, 1987, p. 4). Do excerto, percebemos o quanto o rito exerce influência na construção das sociedades e o quanto ele interfere nas relações sociais, por isso, no próximo ponto, vamos explanar tais discussões.

4.1 FOLKCOMUNICAÇÃO NA ATUALIDADE: AINDA SE PODE FALAR DE MARGINALIZAÇÃO?

Ao iniciar os estudos a que chamou folkcomunicação, Beltrão (1980) identifica a existência de grupos marginalizados: os rurais marginalizados, os urbanos marginalizados e os culturalmente marginalizados. Em tais grupos, identificados pelo autor, a compreensão de cultura estava para além do consumo e fabricação de bens e produtos culturais industrializados, seria o fruto das experiências individuais e da vivência nas relações sociais cultivadas no cotidiano. A partir desta descoberta, o pesquisador visualiza um sistema de comunicação como produto das expressões de uma coletividade, ou seja, por meio de tais expressões, identificava-se uma cultura, um folclore.

Olhar a dinâmica de tais grupos, hoje, possibilita-nos discutir a folkcomunicação nos dias atuais e ainda nos convida a pensar sobre a pertinência e atualidade dos estudos de Beltrão, sobretudo quanto à taxionomia dos grupos e ao funcionamento destes, no contexto de uma sociedade, cada vez mais, midiaticizada.

Para tanto, faz-se necessário que busquemos, novamente em Beltrão (1980), o conceito de cada grupo, (convém-nos resgatar que a caracterização dos grupos, por Beltrão, data do ano de 1967), iniciando-se pelos grupos rurais marginalizados. No entendimento do autor, estes grupos são

constituídos de habitantes de áreas isoladas (carentes de energia elétrica, vias de transportes eficientes e meios de comunicação industrializados), subinformados, desassistidos ou precariamente contatados pelas instituições propulsoras da evolução social e, em consequência, alheios às metas de desenvolvimento perseguidas pelas classes dirigentes do país (BELTRÃO, 1980, p. 41).

De acordo com as pesquisas do autor, esses grupos constituiriam a população carente do interior de nosso país (principalmente as regiões Norte e Nordeste), possuiriam um nível intelectual de grau primário e eram economicamente dependentes de polos industriais. Suas formas de expressão/comunicação eram as cantorias, as paródias, orações, etc. As festas, comemorações e eventos, de um modo geral, realizados nas comunidades, eram momentos ideais para as suas apresentações e compartilhamentos com a audiência do local. Esses grupos encontravam, no folclore e no saber popular, maneiras de um mostrar/demonstrar seu conhecimento, suas raízes, suas formas e cores, seus cheiros e sabores, gestos, opiniões e manifestações sobre tudo aquilo que pulsava em suas vidas,

[...] as mensagens icônicas entranhadas em linhas e fios dos bordados e rendas, nas formas e figuras de barro, pedra, madeira ou metais, nos signos, fulgurantes e multicoloridos das joias e objetos de material semiprecioso que, nos colos, nos pulsos ou nas casas de famílias mais afortunadas “gritam”, silenciosa, despercebida, mas constantemente, o conteúdo filosófico e social do discurso do mundo rural distante. (BELTRÃO, 1980, p. 53).

Interessante observarmos, nos achados do Beltrão, a identificação/apreensão dos conteúdos filosófico e social destes grupos, os que buscavam reproduzir e transmitir tais conteúdos, apesar das suas dificuldades e limitações. Por isso, tais conteúdos eram percebidos até mesmo no fruto do trabalho dessas pessoas, pois, além das apresentações e manifestações do próprio folclore, em lugares e momentos oportunos, como as quermesses e missões religiosas, os produtos elaborados para a comercialização, visando ao ganho de recursos financeiros, possuíam um caráter peculiar e refletiam as vivências e histórias de um mundo rural.

Outro grupo registrado por Beltrão (1980) são os urbanos marginalizados,

caracterizados, sobretudo, pelo reduzido poder aquisitivo devido à baixa renda, pois esses grupos são formados por indivíduos que percebem baixos salários em empregos ou subempregos que não exigem mão-de-obra especializada, como construção civil, estiva, limpeza e conservação de edifícios” (BELTRÃO, 1980, p. 55).

Como podemos depreender, por fazerem parte da classe dos assalariados ou, melhor, dos subassalariados, os grupos urbanos marginalizados são constituídos por grupos de pessoas que se estabeleceram em habitações construídas em morros, nos contornos das cidades e, muitas das vezes, em terrenos ocupados, as chamadas invasões. Na maioria das vezes, nesses lugares não existe saneamento básico, como rede de esgoto, água encanada e luz elétrica. As casas são erguidas com materiais diversos, que vão da madeira à alvenaria. O que o pesquisador nos relata, e que devemos considerar, em uma pesquisa realizada na década de 80, é que esse grupo vivia uma condição de pauperismo em que crianças mal conseguiam ir à escola porque tinham que trabalhar para ajudar nas despesas da casa, desconheciam seus direitos enquanto cidadãos e por isso não usufruíam de serviços públicos e gratuitos. Uma realidade que mudou pouco, no Brasil do século XXI.

Beltrão (1980) revela que suas relações sociais eram limitadas ao ambiente da moradia e do trabalho e não conseguiam, na maioria das vezes, interpretar as mensagens recebidas em rádios e televisões. Em virtude desse fato, o acesso, como receptores, aos grandes meios de comunicação, era limitado, surgindo daí a preferência pelos meios gráficos, tais como “folhetos, almanaques, volantes e revistas, sobretudo ilustrados, a cujos textos e conteúdos dão interpretação própria, adequando-se à sua realidade e vivência” (BELTRÃO, 1980, p. 58). Os temas preferidos por esse grupo eram o misticismo e a violência. Por isso, os diários sensacionalistas e as publicações religiosas tinham maior aceitação. Esses grupos têm “limitado acesso aos grandes meios de comunicação de massa, como receptores: são subinformados ou equivocadamente informados” (BELTRÃO, p. 58). Conforme Erbolato e Bosi (apud BELTRÃO, 1980, p. 58) estes grupos decodificam as mensagens dos meios massivos (na verdade, decodificavam-nas a partir dos seus próprios repertórios), dando preferência os programas de música popular e às transmissões esportivas, ambas no rádio, de modo simplificado e induzido.

O último grupo identificado por Beltrão (1980) são os culturalmente marginalizados:

Constituem-se de indivíduos marginalizados por contestação à cultura e organização social estabelecida, em razão de adotarem filosofia e/ou política contraposta a ideias e práticas generalizadas da comunidade. Desse modo, forçada ou voluntariamente, tais grupos se acham apartados dos demais que, entretanto, procuram atrair às suas fileiras, utilizando no proselitismo métodos e meios acessíveis ao público rural ou urbano a que se destinam suas mensagens, sejam convencionais ou de folk, que manejam com habilidades e audácia (BELTRÃO, 1980, p. 103).

Esse último grupo não se caracteriza por divisões de classes ou outro tipo de separação. São pessoas que se tornam marginalizadas, por contrapor imposições culturais, ideias e práticas generalizadas na sociedade. De acordo com o pesquisador, esse grupo sente-se reprimido pelos órgãos regulatórios dos governos e por instituições sociais. Por isso, no intuito de solapar os conceitos reproduzidos em sociedade, eles se utilizam de sua criatividade para disfarçar suas mensagens e fugirem da vigilância das entidades censoras. Beltrão (1980) denominou também esses grupos de contestatórios e chamou a atenção para três, em específico: o messiânico, o político-ativista e o erótico-pornográfico.

Para o autor, o que caracterizava esses grupos era “a aspiração coletiva a uma vida livre de sofrimentos, angústias, injustiças e opressões e/ou de pleno gozo das riquezas e prazeres que a civilização proporciona a uma minoria privilegiada” (BELTRÃO, 1980, p. 104). Historicamente, os culturalmente marginalizados tinham/têm, na pessoa dos seus líderes, as principais formas de compreensão, como Antônio Conselheiro, Padre Cícero, Antônio Silvino, Lampião, Zumbi dos Palmares, entre outros, tornando-se ícones e símbolos das coletividades. Do percurso, percebemos a pertinência, a importância e a atualidade na identificação destes grupos e dos seus processos de comunicação.

Importa-nos, porém, ressaltar que buscar a compreensão da teoria folk não tem relação com sua atualização, pois consideramos o tempo e o espaço em que ela foi pensada e elaborada. Entendemos, porém, que os fundamentos desta teoria sejam aplicáveis aos nossos dias porque seu objetivo sempre foi questionar as demandas sociais que envolvem as minorias, sejam econômicas, políticas, sociais, culturais, etc. Por oportuno, buscamos um olhar atual das dinâmicas desses grupos, a partir da redemocratização ocorrida em nosso país, a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal, que garantiu direitos, tirando da segregação os grupos que viviam apartados socialmente.

A redemocratização do país com o fim do regime militar, a extinção da censura, o incremento da organização da sociedade civil durante a campanha pela Constituinte, a garantia dos direitos na Constituição Federal de 1988 e a evolução da sociedade reverteram a tendência de isolamento dos grupos políticos e erótico-pornográficos. Vale ressaltar que a organização dos grupos minoritários em grandes confederações acabou revelando um potencial social, político e econômico que era subestimado enquanto pulverizado em milhares de organizações de base. Os grupos homossexuais, ao se organizarem, demonstraram seu potencial econômico e de consumo. Hoje, esses grupos – então chamados contraculturais – tem amplo acesso aos meios de comunicação de massas e até dispõem, em alguns casos, de seus canais massivos (BENJAMIN, 2017, p. 67-68).

Em síntese, após lembrar a constituição e a dinâmica de cada grupo, percebemos sua similaridade com aqueles que hoje recebem o nome de *minorias* “[...] a ideia de minoria está ligada à representatividade que um determinado grupo social apresenta em termos de hegemonia” [...] “mantém vínculos de solidariedade e traços culturais comuns” (WOITOWICZ, 2007, p. 62). Ao estarem excluídos de um determinado sistema, estes grupos marginalizados ou minorias buscam apresentar a sua identidade nos meios de comunicação popular. Sabemos que os sistemas hegemônicos de comunicação se mantêm e, por isso, ainda visualizamos e identificamos tais grupos com a folkcomunicação. Mais ainda: mesmo que a denominação *marginalizados* esteja em desuso, muito dos achados beltrianos que caracterizavam tais grupos, continuam atuais.

Hoje, o que vemos é uma reorganização dos grupos ditos marginalizados fortalecendo-se e estabelecendo seus espaços. Atualizando o debate, reafirmamos que “os grupos mencionados por Beltrão (1980) poderiam ser identificados como *minorias sociais*, que dizem respeito aos setores da sociedade comprometidos com a luta pelo reconhecimento de suas demandas, que não estão contemplados nas estruturas hegemônicas” (WOITOWICZ, 2015, p. 4). Beltrão (1980) sempre esteve atento às reivindicações das minorias, quando se expressavam e reclamavam os seus espaços de fala e de visibilidade. Daí porque a folkcomunicação, desde seu surgimento e até hoje, é o estudo das formas de comunicação das minorias que se utilizam daquilo que constitui a sua vida e o seu cotidiano; a sua cultura. Necessário, porém, registrar que as transformações de um mundo, hoje redemocratizado e globalizado, trouxeram consigo distintos modelos de comunicação, assim como proporcionam novas formas de expressão a estes grupos:

No entanto, os sentidos que o popular atribui a si mesmo se dão, entre outros modos, pela sua rearticulação constante com distintos modelos de comunicação proporcionados pelas novas tecnologias, e nos dias de hoje, em especial com as mídias digitais. A passagem de século e de milênio se atualiza como um tempo em que o popular se reconstitui numa espécie de popular digital. Trata-se exatamente dos usos midiáticos com que o popular urbano reinventa suas práticas culturais (GUSHIKEN, 2008, p. 4).

O que o autor nos propõe, nesse momento, é um novo espaço de comunicação, que ele chama de *popular digital* e que se insere nesses novos e distintos modelos de comunicação (aliás, convém ressaltar que tais modelos já não são tão novos, inclusive o próprio texto de Gushiken foi produzido há dez anos). Há, porém, consistência no entendimento de que os marginalizados de hoje (ou as minorias, para atualizar o termo) encontram novas formas de comunicação que não estão restritas aos sistemas identificados pela teoria Folk, pensada e elaborada por Beltrão, sobretudo quando consideramos as modificações trazidas pelas tecnologias. É que ocorreu uma rearticulação dos próprios grupos, pois eles também começam a ter acesso a vários conteúdos que antes não lhes eram possíveis. Com essas mudanças, um novo processo surge, e a cultura passa a ser a mediadora de nossas práticas comunicacionais:

Se há tempos a cultura tem desempenhado ela mesma esta condição de mídia de si, no que o pesquisador brasileiro Luiz Beltrão (2001; 2004) designou de *folkcomunicação*, nos dias de hoje os processos de mediação digital passam a desempenhar e a redimensionar essa função, e a cultura passa a ser a ambiência mediadora de tais práticas comunicacionais. (GUSHIKEN, 2008, p. 5).

Conseguimos visualizar, então, um conceito que sintetiza o que é a Folkcomunicação – a cultura como mídia de si mesma. O que muda, na atualidade, é que, com o processo de redemocratização do Brasil e de globalização do mundo, os grupos populares ou, no dizer de Beltrão (1980), os marginalizados, ganham acesso às tecnologias midiáticas e conseguem imprimir o seu próprio discurso e suas próprias narrativas, utilizando a sua cultura como meio de expressão, agora servindo como mediadores de práticas comunicacionais. Um exemplo atual é que temos, no youtube, canais produzidos por grupos que querem mostrar suas raízes,

suas experiências e vivências e fazem isso, muitas vezes, utilizando a sua forma mais expressiva, sua cultura, através de tecnologias de ponta

Com efeito, essa nova realidade aporta complexidades em relação à teoria da Folkcomunicação, elaborada e proposta por Beltrão, posto que o autor nos mostra uma realidade vivida e presenciada por ele, no Brasil dos anos 60 do século XX. Em parte diferente do que vemos hoje, em nosso país e no mundo, observam-se diferenças e desigualdades que não correspondem mais àquelas localizadas por Beltrão. No que tange à teoria da folkcomunicação, notamos que esta tinha como pressuposto a predominância de um sistema de comunicação de domínio das classes dominantes – as elites e um sistema de comunicação gestado pelas classes dominadas – subalternas. Hoje, já não se pode mais compreender a dicotomia de dois sistemas em confronto. Desse modo, os tempos e as leituras sobre a comunicação “mudaram desde que a globalização tecnológica passou a interconectar simultaneamente quase todo o planeta e a criar novas diferenças e desigualdades” (CANCLINI, 2007, p. 16):

Os estudos comunicacionais consideram, quase sempre, que ter cultura é estar conectado. Não há um processo evolucionista de substituição de algumas teorias por outras: o problema é averiguar como coexistem, chocam ou se ignoram a cultura comunitária, a cultura como distinção e a cultura.com (CANCLINI, 2007, p. 16).

Apreendendo o que postula Canclini (2007), reafirmamos que os novos estudos sobre cultura possibilitam-nos entender que os grupos marginalizados de ontem são as minorias sociais de hoje. E estas se reconfiguram a partir de novas concepções e maneiras de aceitação. Anteriormente, os estudos sobre a cultura partiam de uma visão “multicultural – justaposição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação” (CANCLINI, 2007, p. 17) – em que poderíamos incluir os grupos Folk, porque, na concepção multicultural, admite-se distinção entre culturas, afirmando-se, portanto, as diferenças, enquanto se reforça a marginalização dos grupos sociais. Atualmente, as discussões sobre cultura aderem à concepção da interculturalidade, como nos mostra Canclini (2007), ao confrontar as duas concepções:

Em contrapartida, a interculturalidade remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relação de troca. Ambos os termos implicam dois modos de

produção do social: *multiculturalidade* supõe aceitação do heterogêneo; *interculturalidade* implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos (CANCLINI, 2007, p. 17).

Nesta pesquisa, adotamos a concepção da interculturalidade, pois entendemos que o indivíduo vive e se desenvolve na relação com o outro, porque a cultura proporciona essa natureza hibridizada que compõe as identidades. Desse modo, ao concebermos que a cultura se constitui e se desenvolve num processo de interculturalidade, também entendemos ser a formação de identidades derivada deste processo. Voltamos a falar da identidade porque, além de ela ser um conceito importante nessa tese, a identidade atravessa, quer a abordagem multicultural: “a folkcomunicação valoriza os diferentes modos através dos quais os grupos sociais se relacionam e produzem a cultura, em meio às relações entre a comunicação de massa e a comunicação popular” (WOITOWICZ, 2015, p. 6); quer a abordagem intercultural:

Estes processos não são facilmente agrupáveis numa mesma série socioeconômica nem cultural, porque implicam tendências diversas de desenvolvimento, às vezes contraditórias. Mais do que generalizar conclusões, mudam as perguntas sobre o local, o nacional e o transnacional, sobre as relações entre trabalho, consumo e território, ou seja, alteram a articulação dos cenários que davam sentido aos bens e mensagens (CANCLINI, 2007, p. 20-21).

Além das questões colocadas anteriormente, que nos ajudam nessa atualização sobre os grupos marginalizados, o entendimento da interculturalidade, nessa noção de territorialidade, como sugere o autor, no momento em que fala sobre o local, o nacional e o transnacional, remete-nos a outro ponto: o fato de que as minorias (como podemos nomear hoje o que antes se chamava marginalizados) não se encontram em limites determinados por nível social, econômico, muito menos em nível regional. O que nos conduz a dizer, em relação à comunicação, que as mensagens se reconfiguram porque os cenários se multiplicam e se entrelaçam.

A Orquestra Sinfônica dos Meninos de São Caetano é um bom exemplo do que se afirma aqui. A orquestra, um grupo criado no agreste de Pernambuco, que tinha como objetivo principal levar música e cultura para as crianças pobres daquela região, repercutiu de tal maneira que, além de ganhar espaço na mídia nacional, sua história deu origem ao filme “Orquestra dos meninos”. Além das telas do cinema, já

foi assistido também por várias famílias em suas residências. Um grupo que, sendo uma minoria ou, na classificação de Beltrão, marginalizado, está para além do local e do nacional e que conseguiu dar novos sentidos às suas mensagens. Novos sentidos oriundos das convivências locais que passam a ser do mundo.

Os processos culturais não são apenas o resultado de uma relação de cultivo, de acordo com o sentido filológico da palavra cultura, não derivam unicamente da relação com um território no qual nos apropriamos dos bens ou do sentido da vida nesse lugar. Nesta época, nosso bairro, nossa cidade, nossa nação são cenários de identificação, de produção e reprodução cultural. A partir deles, no entanto, apropriamo-nos de outros repertórios disponíveis no mundo, que nos chegam quando compramos produtos importados no supermercado, quando ligamos a televisão ou passamos de um país para outro como turista ou migrante (CANCLINI, 2007, p. 44).

A reflexão do autor coloca a interculturalidade como essencial para a compreensão da sociedade, ao mesmo tempo em que permite que tenhamos outro olhar sobre as questões culturais. Isto porque vemos as culturas coexistindo e negociando os seus espaços mútuos, estabelecendo novas relações de produção, incluindo-se na vida e no cotidiano das pessoas:

Há uma outra direção, que descrevíamos a propósito dos valores, segunda a qual a cultura é vista como uma instância simbólica da produção e reprodução da sociedade. A cultura não é um suplemento decorativo, entretenimento dominical, atividade de ócio ou recreio espiritual para trabalhadores cansados, mas algo constitutivo das interações cotidianas, à medida que no trabalho, no transporte e nos demais movimentos comuns se desenvolvem processos de significação. Em todos estes comportamentos estão entrelaçados a cultura e a sociedade, o material e o simbólico (CANCLINI, 2007, p. 45).

Com Canclini (2007) finalizamos nossa atualização sobre os grupos marginalizados. Primeiro, consideramos que as formas de consumo e produção dos bens culturais se modificam na atualidade, sobretudo em relação às minorias, a partir de um processo de redemocratização brasileiro e de globalização mundial. Vale lembrar que, quando falamos em consumo, não estamos apenas refletindo sobre valores, mas, principalmente, em acesso às diversas culturas. Segundo, os processos de significação passam a ser entendidos e percebidos em todos os momentos, inclusive no cotidiano das pessoas. Atualmente, já se pode gravar um vídeo pelo celular, de um grupo do Nordeste do Brasil que esteja fazendo uma

apresentação em qualquer lugar do mundo e, depois, colocá-lo na rede para que as pessoas possam consumir e reproduzir.

Da mesma forma, podemos encontrar, hoje, vários vídeos de diversas apresentações culturais que, antes, eram vistas como de elite, portanto de acesso restrito. Terceiro, observa-se que todos, de certo modo, ganham espaço em função, principalmente, do advento da tecnologia digital, apesar de ainda termos um sistema hegemônico de comunicação. Por fim, podemos entender que a teoria folkcomunicacional, com atualizações que se fazem imprescindíveis, ganha cada vez mais espaços no campo da pesquisa, tornando-se uma teoria reconhecida por diversos pesquisadores da comunicação, como demonstraremos no próximo ponto desse capítulo, na descrição do estado da arte que foi realizado e que demonstra a originalidade da abordagem que trazemos.

4.2 A FESTA JUNINA NA FOLKCOMUNICAÇÃO: ESTADO DA ARTE

O folclore se revela como a expressão das tradições, dos saberes populares e dos costumes imbricados em nossa forma de agir, pensar e conviver em sociedade. Por isso, ele se torna matéria necessária para os estudos e as inquietações de diversos pesquisadores. Por conseguinte, e por ter uma relação direta com as questões inerentes ao folclore, a Folkcomunicação se enquadra nesse cenário de pesquisa de tal forma que vários estudos já foram ou estão sendo desenvolvidos, considerando-se os pressupostos dessa teoria, desde a sua criação. Seja nos programas de pós-graduação em comunicação ou, em outros, como nas ciências sociais e no desenvolvimento rural, a Folkcomunicação tem sido utilizada para fundamentar pesquisas que buscam uma melhor compreensão sobre os mais variados assuntos, sempre relacionados com as questões que envolvem os indivíduos nos conhecimentos, capacidades e nos hábitos adquiridos em sociedade.

Tal constatação implica considerar que, nos diversos trabalhos desenvolvidos com a Folk, encontramos uma variada abordagem de temas e assuntos. No entanto, a proposta que apresentamos para esta pesquisa é inovadora em relação aos outros trabalhos que usam como base a folkcomunicação. Nossa afirmação baseia-se primeiro num levantamento -estado da arte- (Apêndice A) na base de dados da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), dos trabalhos realizados nos últimos dez anos, ou seja, dissertações e teses entre 2007

a 2017, quando a palavra-chave utilizada para a busca foi *folkcomunicação*. Do material resultante da busca, obtivemos um total de 46 dissertações e seis teses. Das 46 dissertações, 24 foram trabalhos desenvolvidos em programas de comunicação e 22 em outros cursos, como, mestrados em: extensão rural e desenvolvimento local; ciências do ambiente; letras; estudos de cultura contemporânea, ciências sociais e políticas públicas. As teses, encontradas nessa busca, constituíram um total de seis, sendo todas ligadas aos programas de comunicação social.

Além de procurarmos os trabalhos relacionados à palavra-chave *Folkcomunicação*, também realizamos uma busca utilizando como filtro a palavra-chave, *feira*. Nesta, no entanto, optamos somente pelos programas em comunicação social. Obtivemos um resultado de vinte dissertações e cinco teses, todas no período de 2007 a 2017. Fizemos esse último levantamento porque nosso objeto de estudo é uma feira, portanto, necessário pesquisar também o que estava sendo discutido sobre o assunto. Com relação às feiras, na *Folkcomunicação*, fizemos uma busca em artigos de revistas científicas, congressos e similares. Constatamos, inclusive, que, a rede *Folk* lançou um Dossiê Temático: *Festas Juninas: cenários folkcomunicacionais* (2013), somente para abordar os trabalhos sobre as festas juninas. Esse dossiê serviu para nos dar um panorama sobre as pesquisas sobre esse tema. O levantamento realizado possibilitou-nos situar o estado da arte atual das pesquisas na *folk*, bem como dos temas relacionados a este campo.

Sobre o *estado da arte* ou *estado do conhecimento*, concordamos com Ferreira quando afirma:

Definidas como de caráter bibliográfico, elas parecem trazer em comum o desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários (FERREIRA, 2002, p. 258).

Nos termos do autor, o mapeamento que realizamos sobre as feiras, na *Folkcomunicação*, tem o objetivo de identificar os vários aspectos e dimensões em que este assunto está sendo discutido e, desde já, podemos afirmar que é um tema

relevante e que inclina o olhar do pesquisador para diversas abordagens que vão, desde as práticas comunitárias, passando pelas questões de identidade e representação, até desembocar no desenvolvimento econômico das cidades. Nos trabalhos pesquisados com a palavra-chave *feira*, muitos aspectos também foram privilegiados. O recorte do levantamento foi dirigido aos últimos dez anos de pesquisa, nos programas de comunicação. Os destaques recaem no carnaval, analisado enquanto produção midiática; construção de identidade cultural e indústria cultural/ formação de identidade. As feiras religiosas também se destacam no que diz respeito à construção de identidade; estudo de imagens dentro do campo antropológico e os processos midiáticos, afetando os rituais e as práticas religiosas. Outras feiras, também estudadas nas pesquisas em comunicação, foram compreendidas como processos comunicacionais e intermediação cultural.

Com relação à busca com a palavra-chave *folkcomunicação*, nosso levantamento identificou que os estudos que envolvem comunicação e cultura popular, além de apresentarem o afeto e o carinho do pesquisador pelo assunto, demonstram a necessidade de se ter um cuidado especial com este tema, considerando o fato de que, ao se falar em cultura, adentramos num mundo de peculiaridades que devem ser respeitadas e individualizadas. Abre-se, por conseguinte, um leque de possibilidades quando o tema é cultura popular, numa abrangência que alcança várias áreas do conhecimento e do desenvolvimento cultural, intelectual e econômico.

Da abrangência indicada acima, destacamos algumas das abordagens, nos últimos 10 anos, na palavra-chave *folkcomunicação*: a literatura de cordel como instrumento de desenvolvimento; as práticas culturais como comunicação; o encontro da literatura infantil com o jornalismo; o processo folkcomunicacional como elemento articulador para o desenvolvimento local, a partir do turismo; as políticas públicas direcionadas para o artesanato; a cultura popular e o cotidiano rural, na perspectiva da folkcomunicação; as investigações de musicalidade; estratégias de comunicação para o turismo cultural; os processos de produção de sentido da figura feminina em gêneros musicais locais; informação pública e processo de comunicação utilizado pelo poder público; as relações possíveis entre a Folkcomunicação e a moda contemporânea; folkcomunicação e os estudos da religiosidade popular como manifestação comunicacional, etc.

Sobre as festas, na folkcomunicação, os enfoques identificados nos mostram um panorama abrangente e muitas possibilidades de olhá-las, como podemos demonstrar pelas abordagens enfocadas, no período selecionado para o levantamento: a festa popular analisada numa ótica comercial, para atrair consumidores; o processo de organização e preparação da comunidade em torno das festas; as tradições e tendências da gastronomia, nas festividades juninas; a compreensão das atuais festas juninas urbanas através da problematização das noções de *povo*, *tradição* e *cultura popular*; o uso da moda nas quadrilhas estilizadas e a construção da festa junina moderna; a representação e a produção de sentido sobre a cultura popular, tendo como base os santos católicos do mês de junho; o processo folkcomunicacional como fomentador da tradição junina; a cultura popular sendo apropriada nas festas, como objetivos mercadológicos e institucionais – o *folkmarketing*; o *folkmarketing* nas festas como fomentador do turismo; as festas analisadas através dos *sites* criados para a sua divulgação; as coberturas jornalísticas das mídias locais em relação às suas festas, de forma a encontrar marcas da cultura popular nessas coberturas; a reprodução de ambientes rurais nas festas juninas e sua midiaticização; as simbologias existentes nos personagens que formam a festa, vistos enquanto processos comunicacionais; a festa enquanto expressão da cultura popular; análise das fantasias utilizadas no carnaval; as representações femininas no carnaval; os personagens das festas populares enquanto líderes *folk*; análise dos processos comunicacionais e ritos religiosos; a prática religiosa do ex-voto e a manifestação da fé dentro de uma ótica da folkcomunicação.

Elencados os assuntos e as abordagens que se incluem na teoria da folkcomunicação, no estágio atual da pesquisa, deduzimos que a área dispõe de um sem fim de possibilidades de pesquisas. Este trabalho se insere neste cenário. Isto porque, pelo estado da arte aqui apresentado, percebemos que as festas populares já foram e são estudadas, a partir de diversos olhares, porém, nenhuma pesquisa se deteve em abordar as questões ritualísticas que movimentam as relações sociais nas festas. Desse modo, a proposta de nosso trabalho: *a investigação dos rituais que compõem uma festa popular e a definição dos mesmos enquanto balizadores da identidade de um povo* é uma abordagem que apresenta ineditismo, se não no tema, mas na perspectiva pela qual optamos, pois, dentro de uma gama de possibilidades

de estudo, preferimos direcionar nosso olhar e nossos esforços de pesquisa aos rituais de uma festa popular maranhense.

5 O GUARNICÊ DO RITUAL - ANÁLISE

*Eu fiz promessa pra esse boi
Pra você ficar comigo
Cantar, brincar, fazer fogueira
A noite inteira em seu coração [2x]*

*O céu tá tão lindo
Balão vai subindo
Estrela do meu batalhão*

*Ouçã essa toada que eu fiz
Pensando em fazer você feliz [2x]*

*É noite de lua cheia
O meu boi te espera pra brincar
É tempo de guarnicê
Que seu João mandou chamar*

*Mas se você não aparecer
Eu vou levar meu batalhão
Espero o ano que vem
Essa toada de novo cantar [2x]*

*Tempo de Guarnicê
Papete*

É tempo de guarnicê! A canção de José de Ribamar Viana, conhecido artisticamente por Papete, cantor, compositor e percussionista maranhense, falecido em 2016, convoca-nos ao *guarnicê* que significa o momento de preparação para a apresentação de um bumba meu boi. Chegou, portanto, o nosso guarnicê. É hora de preparar a análise do nosso objeto de pesquisa. É o momento de reunirmos todas as informações e dados investigados neste trabalho para começarmos a nossa encenação, no sentido de unificarmos as leituras, os pensamentos e as reflexões sobre o objeto, com a metodologia escolhida. Chegamos, enfim, ao momento de nosso espetáculo. Na perspectiva de Debord, “o espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu *instrumento de unificação*” (DEBORD, 1997, p.14).

No teatro, a cenografia, muito mais do que a decoração e a ornamentação, é a técnica de organizar todo o espaço onde as ações dramáticas são encenadas. Parte fundamental do espetáculo, ela ambienta e ilustra o espaço/tempo, materializando o imaginário e aproximando o público da representação. Assim,

entendemos a metodologia em uma pesquisa. Em nosso trabalho, a cenografia é a hermenêutica, em Gadamer (1997).

O autor, em sua obra *Verdade e método* (GADAMER, 1997), apresenta três grandes sessões que nos falam sobre as experiências com a verdade – a arte, o entendimento histórico e a linguagem. Interessa-nos, em especial, falar sobre a verdade, pois, apesar de usar esse título na obra, “uma das principais reivindicações de Gadamer é que o método obstrui a verdade ou, ao invés disso, um encontro básico e fundamental com a verdade é perdido quando recorremos à dependência do método” (LAWN, 2007, p. 84). Esse foi um dos aspectos que nos fez trabalhar com a hermenêutica em Gadamer, porque não estamos procurando uma verdade única na ritualidade da festa do São João do Maranhão.

Estamos, sim, em busca dos sentidos, nos diversos cenários que a festa possibilita visualizar, realizando leituras, inferindo significados que nos levem à identidade do maranhense. Advertindo, porém, que “não importa quantas vezes uma poesia ou poema são lidos, eles sempre conseguem abrir novas linhas de questionamentos, novas possibilidades” (LAWN, 2007, p. 87). Linhas com as quais nos identificamos e que procuramos trilhar nessa análise. Sempre partindo da premissa de que nossa leitura da festa do São João do Maranhão, assim como um livro de poemas, sempre nos trará novos cenários, indagações e perspectivas.

Em relação ao processo de ler e atribuir sentidos, esclarecemos que a hermenêutica, em Gadamer, sugere-nos alguns âmbitos para a leitura de um texto, de forma que consigamos alcançar sua compreensão. Nessa tese, especificamente, estamos lendo a festa enquanto um texto, seguindo o entendimento de que *texto* são as diversas produções semióticas. Nossa leitura está fundamentada na dimensão do entendimento histórico, trazido por Gadamer, seguindo a sequência da interpretação através da: verdade histórica – tradição; fusão dos horizontes; diálogo e lógica da pergunta e da resposta. Todas as “elucubrações” trazidas aqui, nesta análise, são pautadas nesses pontos que irão delinear nossa leitura da festa do São João do Maranhão, além do que, estamos propondo tal leitura a partir do círculo hermenêutico. “Para Gadamer, a experiência da verdade é hermenêutica até onde a parte modifica o todo, portanto, a experiência da verdade encontrada no novo, a novidade, o inesperado, está numa situação de tensão com aquilo que já foi entendido” (LAWN, 2007, p. 87).

Em nossa análise da festa, como já foi explicado no capítulo da metodologia, as partes que formam o todo estão divididas em três categorias: *a indumentária*, *a espacialidade* e *a comensalidade* da festa. A ritualidade, que aguça o nosso olhar de pesquisadora, encontra-se nestas categorias, porque queremos entender o ritual de preparação das pessoas que, para se sentirem parte daquela festa, colocam um adereço na cabeça, ou mesmo mandam personalizar o seu próprio chapéu de brincante do bumba meu boi. Queremos entender essa logística de manutenção dos espaços principais dos arraiais, como um ritual que se mantém para a conservação da tradição, porém já se encontra apropriado com as intervenções de um mundo moderno e, finalmente, buscamos um entendimento do prazer que leva as pessoas a buscarem, na festa, um cardápio habitual e tradicional, mas que recebe outro significado, naquele momento. São rituais que nos comunicam a identidade de um povo e a relação deste com a sua cultura.

É assim que iniciamos nosso espetáculo com a pré-compreensão, pois “a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão” (GADAMER, 1997, p. 441). No próximo ponto, como nos sugere Gadamer, é o momento de expor nossa relação com a festa, pois a “hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala” (GADAMER, 1997, p. 442).

5.1 A PRÉ-COMPREENSÃO

Tomando as palavras de Gadamer, quando fala da “coisa em questão”, trazemos, neste ponto, o nosso vínculo e nossa pré-compreensão dos festejos juninos e, em especial, dos festejos do São João do Maranhão. Nossa concepção prévia se pauta na relação de conteúdo que temos com essa festa:

A concepção prévia da perfeição, que domina nessa compreensão, encontra-se, em cada caso, determinada com relação a algum conteúdo. Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido que possa guiar o leitor, mas que a compreensão deste esteja guiada constantemente por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade daquilo a

que o texto tenciona. Da mesma forma que o receptor de uma carta compreende as notícias que esta contém e vê as coisas, de imediato, com os olhos de quem escreveu, dando como certo o que este escreve, e não procura, por exemplo, compreender, como tais, as opiniões particulares do escritor, também nós entendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto. E tal como damos crédito às notícias de um repórter, porque este estava presente ou até porque entende melhor da questão, estamos basicamente abertos à possibilidade de que um texto transmitido entenda do assunto mais do que nossas opiniões prévias nos induziram a supor. Só o malogro da tentativa de considerar verdadeiro o que foi dito conduz ao esforço de *compreender* o texto como a opinião do outro, psicológica e historicamente (GADAMER, 1997, p. 440-441).

Nossa pré-compreensão da festa parte, portanto, daquilo que o autor coloca como a base de expectativas de sentido que extraímos da nossa relação com a festa. As festas juninas, de maneira geral, desde aquelas realizadas nas escolas ou nas ruas, suscitaram e suscitam-nos um sentimento de pertencimento. Daí que a convocação da identidade *caipira* sempre habitou nosso imaginário⁴¹, tanto como filha de nordestina que somos, quanto pelo fato de termos vivido a infância no Sudeste do país, região onde a figura do morador da roça – o *caipira* – popularizou-se, o que sinaliza para a vivência de uma cultura caipira. “A tradição caipira, especialmente a do sudeste do Brasil, caracterizava-se pelas festas realizadas em terreiros rurais, onde não faltam os elementos típicos dos três santos de junho” (RANGEL, 2002, p. 26). Assim, as festas juninas, pelo fato de terem origem nos campos e na vida rural, também naquela região do Brasil, recebe o nome de *festa caipira*, principalmente nas escolas, onde é frequente a realização de concurso para a escolha da rainha caipira.

Desse período, as lembranças que afloram são adultos sendo abordados por crianças nas ruas, nas praças, em *shoppings*, ou mesmo nos ambientes familiares, tentando vender *votos* para o concurso de rainha caipira. Geralmente, o que mais

⁴¹ O conceito de imaginário que adotamos, provém de Juremir Machado da Silva. Segundo este, “o imaginário é um reservatório/motor. Reservatório agrega imagens, sentimentos, lembranças, experiências, visões do real que realizam o imaginado, leituras da vida e, através de um mecanismo individual/grupal, sedimenta um modo de ver, de ser de agir, de sentir e de aspirar ao estar no mundo. O imaginário é uma distorção involuntária do vivido que se cristaliza como marca individual ou grupal. Diferente do imaginado – projeção irreal que poderá se tornar real – o imaginário emana do real, estrutura-se como ideal e retorna ao real como elemento propulsor” (SILVA, 2003, p.11-12).

vende voto é eleito o rei ou a rainha caipira e é coroado, de maneira triunfal, no dia da festa. Naquele dia, sempre no mês de junho, as escolas ficam prontas para receber os alunos e suas famílias. Barraquinhas de palha, para a venda de comidas; bandeirinhas decorando todo o ambiente e, geralmente, uma fogueira, toda em madeira, fazem parte da decoração que compõe o cenário que se reportava ou tentava reproduzir o ambiente rural. Danças de diversos tipos, das quais participávamos todos os anos, eram componentes indispensáveis do espetáculo. Necessário, porém, dizer que, nas escolas da região Sudeste, o auge da festa é a apresentação das quadrilhas. com seus gritos de: *anarriê; olha a chuva; olha a cobra* e outros mais, que eram típicos dessa dança.

Na composição da pré-compreensão, que é a nossa relação com a coisa em si, ainda temos a rememorar, como nossa primeira convivência com esse mundo lúdico do São João, uma época de muita luz, talvez pelas muitas fogueiras que queimavam pelas ruas ou pelos vários fogos de artifício que víamos estourar pelos céus da cidade. Em resumo, era um período de muita energia. Sempre foi uma festa muita tranquila, ou seja, uma festa em que não presenciávamos violência, quando podíamos brincar nas ruas, soltar bombinhas, comer pipoca e outras guloseimas à base de milho, pé-de-moleque, algodão doce e amendoim torrado. Nos lugares onde vivenciamos nossa infância, a festa junina sempre foi uma convocação comunitária para as famílias, todas convidadas a enfeitar suas ruas, a montar as suas fogueiras e a compartilhar suas guloseimas nas datas principais da festa: 13 de junho (Santo Antônio), 24 de junho (São João) e 29 de junho (São Pedro).

No dia de São Pedro, as comemorações quase não existiam; no dia de Santo Antônio, as maiores preocupações eram com as simpatias para o santo casamenteiro e, no dia de São João, era realmente o momento da festa. Os santos, aliás, representam a religiosidade católica que se naturaliza com outras festividades pagãs, numa dimensão sincrética da festa. Sobre o sincretismo, Gilberto Freyre (1963) destaca o seguinte:

Uma das primeiras festas meio populares, meio de igreja, de que nos falam as crônicas coloniais do Brasil é a de São João já com as fogueiras e as danças. Pois as funções desse popularismo santo são afrodisíacas; e ao seu culto se ligam até práticas e cantigas sensuais. É o santo casamenteiro por excelência [...] As sortes que se fazem na noite ou na madrugada de São João, festejado a foguetes, busca-pés e vivas, visam no Brasil, como em Portugal, a união dos sexos, o casamento, o amor que se deseja e não se

encontrou ainda. No Brasil, faz-se a sorte da clara de ovo dentro do copo de água; a da espiga de milho que se deixa debaixo do travesseiro, para ver em sonho quem vem comê-lo; a da faca que de noite se enterra até o cabo na bananeira para, de manhã, cedo, decifrar-se sofregamente a mancha ou a nódoa na lâmina; a da bacia de água, a das agulhas, a do bochecho. Outros interesses de amor encontram proteção em Santo Antônio. Por exemplo: as feições perdidas. Os noivos, maridos ou amantes desaparecidos. Os amores frios ou mortos. É um dos santos que mais encontramos associados às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil. É a imagem desse santo que frequentemente se pendura de cabeça para baixo dentro da cacimba ou do poço para que atenda às promessas o mais breve possível. Os mais impacientes colocam-na dentro de urinóis velhos (FREYRE, 1963, p. 298).

O autor destaca uma das funções de São João que, nos dias atuais, cabe somente a Santo Antônio, este que é, por excelência, o santo casamenteiro, pois ainda é um dos destaques da festa, na atualidade: a união dos sexos, o casamento. Assim é que, pelo menos no imaginário da população, para que os devotos alcancem o resultado esperado – que é encontrar o amor desejado – é preciso realizar as simpatias para os santos. Vivenciamos esse universo místico no início da adolescência, quando presenciamos amigos e familiares fazendo simpatias com a finalidade de conhecerem seus futuros amores. Era divertido ver os resultados, apesar de as pessoas realizarem aqueles rituais por pura brincadeira, no entanto, com muita confiança e convicção.

Depois desse contato inicial com a festa junina, que se realizava principalmente enquanto festa caipira, num cenário bem escolar e de bairro, na infância e na adolescência, vamos olhar e presenciar a festa do São João no Nordeste, especificamente no Maranhão. Um evento que se apresenta de forma diferente e única, em períodos marcantes. Por bastante tempo, vivenciamos o São João do Maranhão, imersos no universo da festa, nas tradições e nos costumes que constituem o evento, uma condição propícia para elaborarmos a nossa pressuposição da festa, objeto desta pesquisa: “[...] o sentido desse círculo, subjacente a toda compreensão, possui uma nova consequência hermenêutica que gostaria de denominar de *concepção prévia da perfeição*. Também isso é, claramente, uma pressuposição formal, que orienta toda compreensão” (GADAMER, 1997, p. 440).

Assim é que, seguindo as orientações de Gadamer (1997), e com o objetivo de chegarmos a uma possibilidade de compreensão do São João do Maranhão, em

especial de sua ritualidade, ressaltamos inicialmente a questão religiosa. Nesse caso, relembramos que, em todos os estados do Brasil, as festas juninas têm origem no campo religioso, como já vimos no terceiro capítulo desta tese. No Maranhão, pelo acesso ao projeto *Memória de velhos: Depoimentos (2008)*, um trabalho de história oral, foi possível identificar as origens de alguns dos grupos mais antigos de bumba meu boi, e também compreender que, além da participação da igreja como instituição, promessas aos santos e aos próprios comunitários dão origem às brincadeiras, como nos conta Teixeira (2003):

Em 1960, fui brincar na turma Mojeno Aires. Nesta época funcionava assim: a pessoa fazia a promessa para o santo, contratava o patrão, que neste caso seria o Mojeno, este convidava o pessoal, que seria a turma dele, para ir pagar a promessa do Boi. Cabia à pessoa da promessa encarregar-se de organizar a festa, dando a comida e a bebida para a turma. Depois de paga a promessa, se as pessoas gostassem da gente e tivesse condições, chamava a gente pra brincar outra vez na casa dele. A nós cabia a responsabilidade de fazer os ensaios, as matanças de terreiro, a reza, quando o patrão sabia rezar. Em função das promessas existiam várias turmas, a de Júlio Gomes, Lino Pinheiro, Mojeno, etc. (TEIXEIRA, 2003, p. 33).

Por oportuno, informamos que Teixeira era um fazedor de caretas⁴², máscara utilizada pelo personagem do bumba meu boi, o cazumbá⁴³. Em suas histórias e experiências sobre a festa do São João, ele nos apresenta a realidade vivida no interior do Maranhão, nos anos 1960. A história de Teixeira é coincidente com os demais registros sobre a festa do São João do Maranhão. A religiosidade, com promessas aos santos do mês de junho, em especial São João, é responsável pela origem e iniciativa de muitas brincadeiras no estado. Eis porque as pessoas fazem suas promessas e se organizam para, no mês de junho, apresentarem-se nos arraiais da cidade, cumprindo o dever com o santo. Outro aspecto sobre a religiosidade do evento, que não poderíamos deixar de tocar, é que, no Maranhão, a tradição do compadrio é muito forte e viva. O compadrio ocorre quando as pessoas

⁴² Diversos tipos de máscaras são usados na cultura popular maranhense. Entre elas destaca-se a do Cazumbá, um dos personagens presentes no bumba-meu-boi, que se caracteriza pelo uso de máscara com formas variadas e por vestimenta especial, também chamada de bata (MATOS; FERRETI, 2009, p. 162).

⁴³ O personagem Cazumbá é encontrado principalmente nos grupos de boi da Região da Baixada Maranhense, área de campos alagados em torno do Lago de Viana, aparecendo, sobretudo nos Municípios de Viana, Penalva, São Vicente, Cajapió, Matinha, São João Batista, São Bento e Pindaré (MATOS; FERRETI, 2009, p. 162).

decidem estreitar laços de amizade, tornando-se compadres pela fogueira do São João:

Havia duas formas de tornar-se compadre e comadre, padrinho e madrinha: uma era, e ainda é, pelo batismo; a outra, por meio da fogueira. Nas festas de São João, os homens, principalmente, formavam duplas de compadres de fogueiras: ficavam um de cada lado da fogueira e deveriam pular as brasas dando-se as mãos em sentido cruzado. Era comum recitarem versos como estes:

São João dormiu,
 São Pedro acordo,
 Vamo sê cumpadre
 Que São João mandô
 (Nordeste sertanejo) Ou:
 São João disse,
 São Pedro confirmou,
 Que nosso Senhor Jesus Cristo mandou
 A gente ser compadre
 Nesta vida e na outra também.
 (Amazônia cabocla.)
 (RANGEL, 2002, p. 23).

No São João do Maranhão, também se vivencia essa tradição da seguinte forma: coloca-se o (a) afilhado (a) nos braços, quando a fogueira já está em brasas, pula-se três vezes com a criança nos braços. Depois, as mães ou os pais fazem uma oração/reza e se recebem enquanto padrinhos e madrinhas. A criança passa a ter um novo padrinho ou uma nova madrinha que tem os mesmos privilégios e a mesma autoridade daqueles do batismo. Especificamente no Maranhão, a tradição do compadrio acontece no dia de São João, na noite de 24 de junho.

Junto à dimensão místico-religiosa, notamos outro aspecto constituinte da festa, de relevância para sua compreensão: o fato de que, as promessas, quaisquer que sejam as motivações e/ou tipo de brincadeiras (um bumba meu boi, quadrilha, cacuriá e/ou outras), são rituais que criam um verdadeiro espírito de comunidade. Usamos aqui o termo *comunidade*, para, além de um lugar físico, principalmente como “uma forma de relacionamento caracterizada por altos graus de intimidade, vínculos emocionais, comprometimento moral e coesão social; e não se trata apenas de um vínculo passageiro. As relações caracterizadas como comunidade têm sua continuidade no tempo” (MOCELLIM, 2011, p. 106).

Esse espírito de comunidade é sentido em todos os pontos do estado durante o mês de junho, e é vivenciado nos grandes arraiais da capital, geralmente mantidos pelo poder público (estado e prefeitura) e nas ruas dos bairros da cidade, as quais

são sempre decoradas e preparadas para o período junino. Na capital, São Luís, em especial, temos a “Madre Deus”, um bairro boêmio da cidade, considerado o verdadeiro berço de cultura da capital maranhense. Neste bairro, encontramos o cemitério do Gavião, o mais antigo da cidade, criado em 1855, apontado como ponto turístico do bairro, e a praça São Pedro, onde foi erguida a Capela de São Pedro, local que, no dia 29 de junho, torna-se um enorme arraial ao qual comparecem os brincantes do boi, para pagarem as suas promessas.

Nossa pré-compreensão da festa, nesse momento religioso, que é o dia de São Pedro, representa um imenso hibridismo como nunca visto em outros momentos e em outras festas. Podemos enxergar o divino e o profano em total encontro, pois, ao mesmo tempo em que vemos as pessoas subindo as escadarias de joelhos e fazendo as suas rezas, assistimos, na parte inferior da praça, uma imensa festa popular. Nesse momento, a contemplação a São Pedro acontece justamente por meio da festa, porém num momento de extrema espiritualidade.

Figura 26 – Capela de São Pedro



Fonte: Página do *Facebook* da Fundação Municipal de Cultura de São Luís

A Capela de São Pedro se localiza no bairro da Madre Deus, um bairro tradicional, local de realização das festas da cultura popular maranhense, mas, principalmente, celeiro de origem de muitos grupos folclóricos. Suas ruas servem,

inclusive, de circuito no Carnaval e no São João. Zé Pereira Godão⁴⁴ nos conta o seguinte sobre o bairro:

A comunidade da Madre Deus é uma referência pra São Luís, por tanta tradição cultural. Por ser uma comunidade muito próxima ao centro histórico, quando foi constituída, e também por ser uma colônia de pescadores, porque a famosa ponta de Santa Amaro, à margem do Rio Bacanga, à direita, desenvolveu esse porto da Madre Deus. Então, soma-se a isso toda uma cultura popular desenvolvida durante muitos anos. As batucadas de samba e de tambor, religiosidade nos cultos nas casas da São Pantaleão⁴⁵, casa das minas e nagô, o terreiro, o bumba meu boi tradicional, os terreiros de Zé Garapé, Marciano, Mané Onça. A batucada do Cruzeiro, Fuzileiro da fuzarca, Mané Cugrulha, todos são produtores, artistas populares que deram muita vida a essa comunidade, anos atrás. E depois, foi havendo essa renovação e nunca se perdeu de vista essas influências, essas tradições. Turma do quinto, congregando a cidade inteira, muitos artistas e compositores especialíssimos: Cristóvão Colomabo, Sapinho, Caboclinho da geração, Luís de França e depois, outros tantos, como César Teixeira, Wellington Reis, Luís Bulcão, fantásticos!!! Uma tradição de poetas e amantes dessa cultura. Então, hoje em dia, estamos mantendo e buscando ampliar a comunidade como esse centro de produção artística [...] (MEU..., 2015).

Importante considerarmos e registrarmos essa comunidade, porque vários poetas da cultura popular do Maranhão nasceram ali ou fizeram escola nesse lugar.

⁴⁴ Entrevista disponibilizada pelo jornal O Estado do Maranhão, no vídeo Meu Bairro SLZ: Especial Madre Deus.

⁴⁵ Rua de São Pantaleão e a rua do Passeio são ruas principais que cortam o bairro paralelamente e que, seguidas em linha reta, chegam ao centro da cidade.

Figura 27 – Praça de São Pedro

Fonte: Página do *Facebook* da Fundação Municipal de Cultura de São Luís

Com esse espírito de comunidade que invade toda a cidade, conhecemos uma brincadeira que se tornou nossa paixão, durante muitos anos, o bumba meu boi de morros. Fundado há 42 anos (junho de 1976), o grupo foi fruto de um trabalho educativo da professora Terezinha Bacelar, juntamente com os professores e amigos Maria Marlene Ferreira Lobato (principal idealizadora), Maria Aparecida Ferreira Lobato, Maria do Socorro Araújo Ferreira, José Ribamar Muniz Lobato e Valter Ferreira, da Escola Normal Monsenhor Bacellar. O trabalho dessas pessoas tinha como objetivo recuperar uma tradição do início do século XXI, que estava esquecida na região do Munim, município de Morros, no estado do Maranhão.

O objetivo desse grupo foi alcançado e o bumba meu boi de Morros é um dos maiores grupos do estado do Maranhão. No entanto, o que nos faz citar essa brincadeira é que nos vêm à memória duas lembranças importantes. A primeira, eram as várias noites em que nos reuníamos na casa de um amigo, no bairro do Anil, em São Luís, para esperar essa brincadeira. Esse era um ritual que realizávamos todos os anos, no mês de junho, no período da festa. E, mesmo não podendo encontrar os amigos nos outros dias do ano, sabíamos que, no São João, nos veríamos para assistir ao bumba meu boi de Morros. A segunda é que, por ser uma brincadeira familiar, o espírito de comunidade sempre foi mantido, não somente nas apresentações, mas principalmente na cidade oriunda da brincadeira.

O que sempre percebemos, na festa do São João do Maranhão, é que, mesmo não tendo o status da melhor festa do país, ela atrai muitos turistas e gera renda⁴⁶ para muitos maranhenses. Durante todo o mês de junho, podemos presenciar arraiais espalhados pela cidade, seja em *shoppings*, ou nas ruas, organizados pelos moradores ou aqueles patrocinados pelo poder público, que são os mais movimentados e visitados pela vasta programação que apresentam. Além dos artistas locais, pois esse é o momento deles no estado, muitos artistas nacionais, ligados geralmente à cultura do Nordeste, ganham espaço nos palcos da cidade, nesse período.

A festa provoca um momento mágico. Podemos dizer que é mágico, pois ele opera um encantamento nas pessoas que se envolvem com os ritmos, as cores, os bailados, os sabores e toda uma diversidade que invade a cidade e as pessoas. Mesmo sendo apenas espectador da festa, seja o nativo ou um turista, não há aquele que, ao ouvir o toque do tambor, o som das matracas ou mesmo o batuque dos pandeirões, não sinta o desejo de partir para o cordão⁴⁷ e estar junto com as brincadeiras. É essa a possibilidade que encontramos na festa, de participar, não somente como espectador, mas estar nela, em todos os seus aspectos, como nos mostra a (Figura 28), que não conseguimos identificar direito, quem é expectador e quem é brincadeira, pois a imagem mostra um momento em que se rompe o cordão e já podemos bailar com a brincadeira.

⁴⁶ Essa questão foi apresentada no capítulo 2, em pesquisa elaborada pelo Laboratório de Opinião Pública do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão.

⁴⁷ É a linha de brincantes que envolve o bumba meu boi, sendo composta geralmente pelo *rajados* ou *caboclos de fita*. “**Rajados ou caboclos de fita**: bailantes que compõem o cordão, a roda do Boi. São coadjuvantes do amo. Chama a atenção a exuberância de seus chapéus, com a pala sobreposta ricamente bordada, com fitas coloridas que cobrem o brincante até os pés e acompanham sua coreografia numa mistura de cores. Dependendo do sotaque, portam pequenos maracás ou matracas” (CARDOSO, 2016, p. 50). Essa denominação é oriunda do bumba meu boi, como nos mostra Cardoso. No entanto, pela popularidade que alcançou, pode também ser usada por outras brincadeiras.

Figura 28 – Arraial da Praça Maria Aragão



Fonte: Página do Facebook da Fundação Municipal de Cultura de São Luís

Essa integração, que envolve as brincadeiras da festa e os espectadores, será discutida no próximo ponto da tese, pois abordaremos a indumentária daqueles que visitam os arraiais e fazem disso tudo um verdadeiro ritual. No momento, encerramos este ponto da análise afirmando que esta é a leitura que fazemos sobre o nosso pré-conceito da festa do São João do Maranhão. Como informamos no início, a nossa leitura da festa, a partir do círculo hermenêutico, inclui, agora, um olhar sobre as partes da mesma, para que possamos traçar, ao final, uma compreensão do todo.

5.2 PRIMEIRA PARTE – O RITUAL DA INDUMENTÁRIA

As batas dos cazumbás eram de saco de estopa. Nesta época, as batas ainda não eram pintadas, de lona branca fazíamos as mangas e depois pintávamos com tinta azul, vermelha, amarelo as cores que quiséssemos. No entanto, no interior, nós não tínhamos muitas opções de cor, as fardas eram quase todas brancas. No interior, ninguém chama *bata* e *máscara* e sim, *farda* e *careta*. Em 1980 que começamos desenhar quadros com santos ou boi nas costas. A partir daí, a festa foi evoluindo, no interior já se faz de veludo bordado de canutilhos e paetês (TEIXEIRA, 2003, p. 26).

Começamos este ponto com um relato que se refere à indumentária de um grupo de bumba meu boi no interior do Maranhão. Neste, percebemos que é narrado

um tempo em que se confeccionavam as roupas com um tipo de material mais simples, rudimentar, sem sofisticação. Depois, as vestes passam por um processo de transformação, ganhando novos adornos e enfeites e adequando-se a ao contexto. O conceito que trazemos de *indumentária* é justamente esse: o vestuário que se relaciona com um determinado grupo, época e cultura de uma sociedade. Neste trabalho, além de nos referirmos à indumentária como sendo esse vestuário, a palavra relaciona-se a todo o conjunto de roupas, adereços e complementos que compõem a vestimenta daqueles que frequentam os arraiais do São João, no Maranhão. Como parte da festa, nosso objetivo é entender como se compõe essa indumentária e por que se torna um verdadeiro ritual.

Antes de falarmos estritamente da indumentária do São João do Maranhão, precisamos relembrar o vestuário que sempre esteve presente no imaginário de nossa sociedade, quando o assunto são as festas juninas:

A ocasião influencia o traje. Festinhas escolares e bailes *na roça* impõem a vestimenta que a literatura regionalista (v.g., os contos de Cornélio Pires) atribui ao caipira – chapéu de palha, vestidos de chita, calças de brim ou de zuarte, lenços coloridos ao pescoço. Os foliões urbanos, para acentuar a semelhança com a roupa-de-todo-dia do homem do interior, põem a camisa semi-solta do cinturão, arregaçam a boca das calças, usam sapatos de pares diferentes ou trazem um dos pés no chinelo... Crianças e mulheres põem borrões de carmim no rosto (CARNEIRO, 1982, p. 20).

Quando nos referimos aos trajes do São João, considerando ser uma festa oriunda do meio rural, toda a representação é feita de maneira que tenhamos, na cidade, o mesmo ambiente do interior. Assim é que temos os vestidos floridos, de chita e bem estampados; as blusas quadriculadas; os chapéus de palha; as saias rendadas; o tamanco de madeira; os laços de fita, na cabeça; os bigodes feitos com maquiagem; as calças compridas remendadas e bordadas com pedaços de tecidos; os lenços no pescoço e os coletes. Problematizamos, porém, que, em que pese a presença do estilo caipira na vestimenta das pessoas e mesmo dos brincantes das manifestações culturais, o fato é que, cada vez mais, “as festas populares na região nordestina transformam-se para atender às demandas de mercado de consumo no mundo globalizado” (TRIGUEIRO, 2005, p. 4). Essas transformações, porém, são inevitáveis e fluem como um processo de modernidade aos quais o folclore precisa se adequar:

Para atender a esse segmento de mercado cultural da sociedade midiática, são modificados os processos de apropriação e incorporação dos novos valores estéticos populares. Nesse sentido, a cultura popular, o folclore, não são coisas engessadas, fechadas para serem simplesmente preservadas ou resgatadas. É um processo cultural em movimento, no âmbito do campo social dos nordestinos, presente na vida cotidiana e que se entrelaça com os produtos culturais globais ofertados pelos grandes grupos econômicos, por via das novas tecnologias da informação e da comunicação, notadamente da televisão (TRIGUEIRO, 2005, p. 04).

Nessa nova dimensão de processos que se reatualizam, a indumentária da festa junina também admite modificações e modernizações. A figura daquele caipira, que tínhamos em nosso imaginário, hoje ganha mais cores e significações advindas de um mundo globalizado que requer a nossa inserção, inclusive no que diz respeito ao folclore e à nossa cultura popular. Não estamos aqui nos apresentando enquanto reféns de um processo econômico, porém estamos num processo de hibridização e mediação, como já vimos no capítulo quatro desse trabalho e, “considerando que o homem não se veste apenas para cobrir o corpo, o vestir é um dos meios pelos quais o ser humano produz significação” (SILVA; FILHO, 2013, p. 34), a indumentária atual das festas juninas, em todo o Brasil, faz parte também de toda uma mediação, como nos afirmam os autores:

Considerando que a apresentação desta dança folclórica tornou-se um espetáculo organizado, denominado como *quadrilha estilizada*, onde são expostos símbolos da sociedade de consumo, entre os quais se situa a moda materializada nos figurinos. A tradicional indumentária com remendos, velhos chapéus de palha, maquiagem borrada, sorriso banguela e também os passos caricaturados foram substituídos por um novo visual que exige roupas, adereços e caracterizações luxuosas, coreografias sincronizadas, além de cenários e temas próprios de cada grupo da dança. (SILVA; FILHO, 2013, p. 32).

Esse é um relato sobre o festival de quadrilhas estilizadas do São João de Caruaru, considerado o maior São João do Brasil. Essa é uma realidade que o folclore e a cultura popular vivem. Além dos processos de mediação, o tempo, no sentido cronológico, remete-nos naturalmente às questões da modernidade e evolução. Importante ressaltar que, sendo o bumba a nossa maior brincadeira no período do São João, muito daquilo que falarmos nesse tópico, sobre a indumentária, irá refletir-se nele, pois os adereços e figurinos utilizados pelos brincantes são replicados e utilizados pelos espectadores da festa.

O bumba meu boi é “considerado o maior símbolo cultural do Estado do Maranhão, não só protagonizando romances da literatura nacional, como agendando pautas para a mídia brasileira e também adquirindo legitimidade no campo acadêmico” (CARDOSO, 2016, p. 35). Todo esse processo de ressignificação do folclore, no estado do Maranhão, tem início nessas brincadeiras. São elas que inovam e ousam pisar no palco da contemporaneidade. Lendo os relatos de pessoas que sempre contribuíram para o folclore do estado e trabalhavam junto a grupos de bumba meu boi, na formação das brincadeiras, podemos destacar o de Abel Teixeira:

O restante da indumentária era dos *baiantes* (brincantes). Usavam uma tanga de crochê, chapéu de pena e os peitorais que eles mesmos bordavam; quando não davam conta de bordar sozinhos, havia uma senhora chamada Olímpia que bordava quase o ano inteiro as roupas; os índios usavam flechas. Quando cheguei aqui que vi as meninas usando arcos que atualmente foram substituindo pelas lanças usadas pelos caciques. O Pai Francisco usava paletó, os batuqueiros usavam roupas comuns, não tinham enfeites. O boi (da brincadeira) era feito com cabeça de boi (animal). Matava-se o boi, pegava o chavelho, tirava aquilo que se chama *cuca*, colocava-se para secar. Tirava o queixo, deixando só a testa e o chavelho. Depois que secava a cabeça do boi, entregávamos juntamente com o pau para a pessoa fazer a *cumieira* e pôr a cabeça depois, cobria-se com saco de estopa - as orelhas eram feitas de palmito. Bordava-se apenas o lombo, a barra era branca, feita de tecido de algodão (TEIXEIRA, 2003, p. 28).

Este é um relato de 1959, que descreve como os brincantes produziam as suas indumentárias e como era confeccionado o próprio boi, na cidade de Viana, que fica aproximadamente a 213 km de São Luís. Do relato, deduzimos que havia uma forma um tanto rudimentar de confeccionar os adereços, porém também uma representação do original e o que muito importava na época, era poder brincar o boi e pagar as promessas feitas. Na atualidade, seja nas cidades do interior do estado ou na capital, o couro do boi, que “[...] representa uma forma de comunicação, expressando os valores, ideias e opiniões da comunidade [...] (CARDOSO, 2016, p. 47), hoje é produzido e elaborado com muitos detalhes e minúcias, como podemos ver na (Figura 29), quando o bumba meu boi de Morros, em 2016, comemorou 40 anos de existência, e expressou a sua história por meio do bordado no couro do boi.

Figura 29 – Couro do bumba meu boi de Morros



Fonte: Facebook do bumba meu boi de Morros

Algumas brincadeiras, principalmente as da capital, mesmo em suas origens, já investiam muito no brilho das roupas de seus brincantes, diferenciando-se da indumentária de origem, que se reporta ao mundo da roça. Em particular, esse é o caso do grupo chamado Boi de Laurentino (Laurentino era o dono da brincadeira), criado na década de 1930 e que, por se utilizar tanto de brilhos, em sua indumentária, virou até figura de linguagem popularizada nas ruas da capital. “Era espelho, lantejoulas, malacachetas, paetês, podia não haver nada, mas o brilho tinha. Então, por isso, muita gente, quando vê pessoas muito arrumadas, diz: está mais arrumado do que o boi de Laurentino” (PEREIRA, 2003, p. 233).

Esse brilho, hoje, é supremo nos arraiais do Maranhão, presente em todas as brincadeiras que se diversificam no colorido. Por ser uma festa de origem pagã, cristianizada, porém, pela Igreja Católica, a festa junina, em sua origem, justifica a utilização das cores, por fazer menção ao meio rural, onde há um predomínio de diversas cores em suas paisagens. Nas várias paisagens que encontramos no São João do Maranhão, muitas podem inspirar os espectadores e incentivar o desejo de participação na festa como uma forma de se validar, de se revigorar e de se fortificar, como nos sugeriu Durkheim (1996), referido no terceiro capítulo dessa tese. Essa participação, muitas vezes, acontece na utilização de um adereço das brincadeiras.

Figura 30 – Cacuriá de dona Teté

Fonte: Thyago Polary Braga – exclusiva para a tese

Desse modo, paripasso ao círculo dos brincantes, também os espectadores, durante as festas de São João, utilizam adereços que imitam as brincadeiras, e isso se torna um verdadeiro ritual de preparação para a festa. Além dos adereços, é comum encontrar pessoas, nos arraiais, com suas matracas ou maracás (a definição desses instrumentos se encontra nas notas de rodapé 11 e 12, na p. 44). Esses instrumentos são personalizados e alguns, inclusive, benzidos em água benta, no momento dos batizados das brincadeiras. Por se tratar de uma festa cristã, como já foi dito anteriormente, muitas brincadeiras, antes de começar o período junino, pedem a bênção dos santos (Santo Antônio, São João e São Pedro) e, nesses momentos, algumas pessoas também deixam os seus instrumentos pessoais para receberem a bênção. As brincadeiras de bumba meu boi realizam os seus batizados antes de começarem a se apresentar nos arraiais, momento em que os campos religioso e cultural interagem e se articulam.

Retornando à importância da indumentária das brincadeiras, destacamos que esta é uma parte tão importante da festa do São João do Maranhão que o bumba meu boi de Morros, brincadeira da cidade de Morros, na perspectiva de manter viva a relação com todos aqueles que apreciam o grupo folclórico, realiza, todos os anos, a “Noite da Indumentária” (Figura 31). É o momento em que, num verdadeiro desfile, as roupas dos brincantes, para aquela temporada, serão apresentadas pela primeira vez. Claro que esse é um momento que poderíamos trazer para várias discussões. No entanto, queremos ressaltar o quanto isso é importante para aqueles que

apreciam a brincadeira e o quanto esse ritual simboliza, para as pessoas que se identificam com o grupo. É um ritual que, assim como o batizado, em outro campo, também demarca o início da temporada junina para este grupo.

Figura 31 – Cartaz da noite da Indumentária



Fonte: Facebook do bumba meu boi de Morros

NOITE DA INDUMENTÁRIA DO BOI DE MORROS 2018

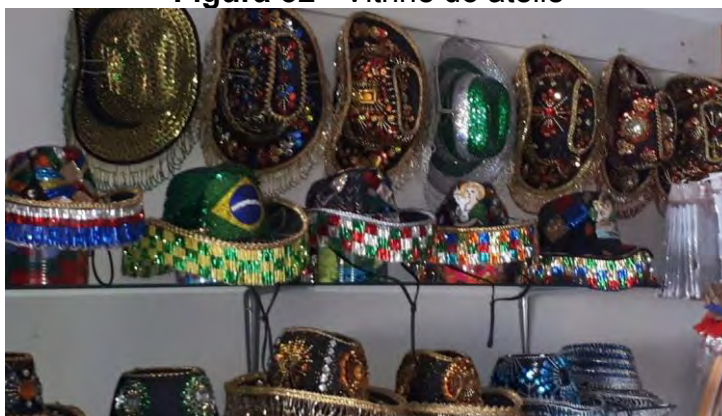
Deus faz novas todas as coisas, e seguindo essa temática divina, o Boi de Morros renova-se a cada ano. Para ter sucesso no São João e nas apresentações pelo Brasil e pelo mundo, qualquer manifestação cultural, como o boi do Maranhão, precisa ter uma coisa essencial: o conjunto. E dentro desse conjunto estão inseridos uma boa toada com boa interpretação, belas coreografias, simpatia, carisma e dança. Mas um outro requisito fundamental para o sucesso do conjunto é sem dúvida a roupa, a fantasia, que no boi chamamos de indumentária.

Além dos outros, o Boi de Morros se preocupa bastante com essa peça do conjunto para fazer todos os anos um belo São João. O capricho, o acabamento e o carinho com que são feitas cada indumentária são sinônimos de sucesso garantido nos arraiais. No dia 26 de maio, o Boi de Morros realizará uma noite de alegria, simpatia, beleza e glamour na AMPEM - Associação do Ministério Público do Estado do Maranhão, em São Luís-MA.

Durante o período em que estivemos no arraial do IPPEM, como já relatamos no capítulo dois dessa tese, nosso objetivo foi perceber e olhar como esses rituais, em específico, o da indumentária, realiza-se para todos aqueles que fazem parte dessa festa. Por isso, em conversa informal com uma artesã, que estava naquele lugar, com seus produtos para serem comercializados (Figura 11), percebemos o quanto ela trabalha nos meses que antecedem a festa e também durante a festa.

Ela nos relatou, em entrevista (Apêndice B), que este é o período em que seu ateliê recebe mais encomendas, seja para as pessoas usarem os seus utensílios nos arraiais, seja para festas em empresas, escolas e outras. É um período em que a vitrine do seu ateliê (Figura 32) fica repleta de objetos que lembram a festa junina.

Figura 32 - Vitrine do ateliê



Fonte: Dayana Sousa

Essa ritualidade, da preparação para a festa e do ir para a festa com adereços de uma brincadeira, faz parte, inclusive, do universo infantil, como já relatamos no capítulo dois e aqui reafirmamos. As crianças se preparam para esse momento e, dentro dos diversos personagens que podem ser imitados, cada uma escolhe o seu favorito e utiliza a sua réplica nas festas, como vemos nas figuras 33 e 34. A primeira é do brincante do bumba meu boi da Maioba, e a segunda é uma visitante do arraial que, na ânsia de participar, produziu a sua própria burrinha⁴⁸. Esse ritual, enquanto um sistema de comunicação simbólica, expressa o quanto esses momentos de exaltação da cultura popular e de relações sociais identificam-nos.

⁴⁸ A burrinha é um personagem que imita o boi, porém é utilizada por crianças.

Figura 33 – Burrinha do bumba meu boi da Maioba



Fonte: Thyago Polary – exclusiva para a tese

Figura 34 – Visitante com a sua burrinha



Fonte: Thyago Polary – exclusiva para a tese

5.3 SEGUNDA PARTE – O RITUAL DA ESPACIALIDADE

Começamos este ponto esclarecendo sobre o que estamos falando, quando nos referimos ao ritual da espacialidade. Concebemos o ritual, nesta pesquisa, como um sistema cultural de comunicação simbólica (PEIRANO, 2003). Nesses termos, é que a constituição do espaço, onde a festa acontece, torna-se um ritual em nossa leitura, pelos simbolismos que ele representa. Portanto, se entendemos os espaços em que a festa acontece, a partir das simbologias que ele representa, cabe-nos explicar de que ponto partimos para esse entendimento. E o que, nesta pesquisa, seria um espaço?

Existe *espaço* sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidade de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É, de certo modo, animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais (CERTEAU, 1994, p. 202).

Nosso conceito de espaço parte justamente do que nos diz o autor, quando cita esse efeito que o circunstancia e o temporaliza. No momento em que são garantidas essas circunstâncias, determinados espaços que se refletem numa *proximidade contratual*, começamos a realizar um espaço, ou seja, o “espaço é um lugar praticado” (CERTEAU, 1994, p. 202). São nessas ordenações que reconhecemos a existência dos espaços. Nessa explicação do que seria o espaço, Certeau (1994) traz o entendimento sobre os relatos de espaços, que se caracterizam por um *fazer* e um *ver*. O *fazer* estaria na instância do que seria um itinerário; já o *ver*, está na instância de um mapa:

A questão toca finalmente, na base dessas narrações cotidianas, a relação entre itinerário (uma série discursiva de operações) e o mapa (uma descrição redutora totalizante das observações), isto é, entre duas linguagens simbólicas e antropológicas do espaço. Dois polos da experiência. Parece que, da cultura *ordinária* ao discurso científico, se passa de um para o outro. (CERTEAU, 1994, p. 204-205).

Ambos, o fazer e o ver, estão num campo da ação, do acontecimento, da atividade e do movimento. Por isso, esse é o espaço, o da execução e o da realização. Olhando para a nossa pesquisa, procuramos, não somente ver o arraial, mas, principalmente, o fazer desse espaço. Nossa relação ritualística, no São João, com relação ao espaço da festa, localiza-se nesse sentido do fazer, desse itinerário que percorremos enquanto espectadores da festa e que nos possibilita várias leituras e olhares discursivos sobre o espaço. “As relíquias verbais de que se compõem o relato, ligadas a histórias perdidas e a gestos opacos, são justapostas numa colagem em que suas relações não são pensadas e formam, por esse fato, um conjunto simbólico” (CERTEAU, 1994, p. 188). Esse conjunto simbólico, ao ser ritualizado na festa, comunica, atribui sentidos. Estamos falando de espaços de camponeses, de trabalhadores rurais que, na celebração de seus desempenhos, festejavam a colheita. Estamos falando do espaço encantado do sobrenatural que

une o profano ao sagrado e, finalmente, estamos falando do espaço da tradição, da cooperação, do relacionamento e da reafirmação de uma cultura e de uma sociedade. São os nossos espaços,

de uma geografia preestabelecida, que se estende (se a gente se limita apenas a casa) desde os quatinhos, tão pequenos “que não se pode fazer nada neles” até ao legendário celeiro, desaparecido, “que serve para tudo”, os relatos cotidianos contam aquilo que, apesar de tudo, se pode aí fabricar e fazer. São feitura de espaço (CERTEAU, 1994, p. 207).

Não importa aqui, que pensemos, como afirma o autor, em quatinhos ou em celeiros, em espaços produtivos ou não, o que nos importa é o que fazer nesses, e desses espaços. É, portanto, nessa feitura de espaços que reconhecemos a atuação da festa, são os espaços desenvolvidos e determinados por uma cultura que se eterniza, reafirma-se e se renova, pois, “praticar espaço é, portanto, repetir a experiência jubilatória e silenciosa da infância. É, no lugar, ser outro e passar ao outro” (CERTEAU, 1994, p. 191). Acompanhando Certeau, podemos afirmar que a festa do São João do Maranhão é reiterada em vários momentos e em várias histórias. O passar ao outro, como afirma o autor, nesses espaços praticados na festa, é um percurso que começa no estímulo de estar ali, de sentir os sabores típicos, de conhecer as histórias e as lendas que alicerçam nosso folclore e de se envolver nas batidas dos diversos ritmos que tocam e soam no período junino.

No Maranhão, esses espaços praticados acontecem em vários pontos do estado, seja na capital, seja nas cidades do interior. “No nordeste sertanejo, o São João é comemorado nos sítios, nas paróquias, nos arraiais, nas casas e nas cidades” (RANGEL, 2002, p. 24). Nos últimos anos, inclusive, vemos, na capital maranhense, a utilização de lugares como *shoppings* para a realização da festa. No entanto, cremos que esses espaços são atravessados por outras circunstâncias, que não aquelas citadas acima e que identificam a festa. Por isso, os arraiais tradicionais da cidade são estabelecidos em lugares públicos (Figura 35), com outras histórias, e seguindo o entendimento que temos de espaço, nessa pesquisa. Além das praças, a cidade toda se enche de alegria, sendo tomada por um clima festivo. “A escola e o salão de baile, nas cidades, têm enfeites de papel e de plantas e uma fogueira simbólica, de papel de seda, com lâmpadas vermelhas substituindo o fogo vivo das luminárias tradicionais” (CARNEIRO, 1982, p. 20).

Figura 35 – Arraial do Ipem

Fonte: Thyago Polary – exclusiva para a tese

Convém registrar que, em nossas pesquisas bibliográficas, encontramos relatos saudosistas de um São João da década de 1970, como esse de dona Therezinha Jansen Pereira:

Os festejos eram mais animados, porque tínhamos mais tranquilidade, não tínhamos preocupação que hoje temos, a violência, assalto e todos estes tipos de coisa que gera uma intranquilidade na cabeça de cada um de nós que temos responsabilidade com o grupo, seja ele qual for.

[...]

As festas eram em lugares variados, casas de pessoas amigas, no João Paulo, na casa de José Cupertino, onde todos os anos tínhamos que passar lá. Na época do comando de Laurentino, só havia esse grupo no bairro do Areal, como chamava-se o Monte Castelo, já existia o grupo de Leonardo na Liberdade, Lauro, no bairro da Ivar Saldanha e o de Canuto, na Vila Passos. A respeito dos concursos, os grupos de zabumba não participavam, porque naquela época não existia concursos realmente, cada um fazia o que podia e como podia, para apresentar seu grupo.

[...]

A tradição de ir à Capela de São Pedro é oficial. Agora, dizer quando começou, só mesmo aquelas pessoas que trabalhavam na organização há muito tempo. A promessa de Laurentino era para São João, pois além de ser católico, era devoto do Santo (PEREIRA, 2003, p. 238).

[...]

Esse é um relato de uma senhora envolvida com o Folclore e que herdou o bumba meu boi de Laurentino, após o falecimento do proprietário, o próprio senhor

Laurentino. Nele, vemos que as festas aconteciam em poucos lugares, o que difere de hoje, pois temos arraiais espalhados por toda a cidade, seja os organizados pelo poder público (estado e prefeitura), seja os organizados por empresas privadas. Existem também os que são organizados por paróquias e os particulares onde a comunidade se organiza e prepara tudo, desde a decoração a comidas, sonorização e brincadeiras que irão se apresentar. Os arraiais de rua, podemos assim chamar, são difíceis de catalogar e, portanto, não podemos mencionar números. Contudo, é uma prática antiga, como vemos no relato de Abel Teixeira:

Saí do trabalho quinta-feira, cheguei em casa, o pessoal já estava no caminhão para ir para a Maioba tirar ariri⁴⁹, subi no caminhão junto com eles. Quando chegamos, fomos enfeitar a rua com ariri. Depois, fui ajudar na Morte do Boi, fazer comida, assim fiquei trabalhando, ajudando na festa (TEIXEIRA, 2003, p. 46).

Um dado interessante nos espaços da festa, é o fato de que, como o bumba meu boi, em seu início, sofreu muita marginalização (conforme já explicado no capítulo dois), limitavam-se os espaços em que a brincadeira poderia se apresentar e, com isso, não havia tantos arraiais espalhados pela cidade, principalmente no centro da cidade, onde as brincadeiras não podiam chegar. Os depoimentos de Francisco Naiva, do bumba meu boi de Axixá, e de Therezinha Jansen Pereira, do bumba meu boi de Laurentino, respectivamente, nos mostram como tudo acontecia:

Naquele tempo não havia tantos arraiais como hoje, e existia uma ordem que o boi não podia descer do canto da fabril depois de 2 horas da madrugada. No entanto como tinha amigos na polícia como o próprio comandante, eu nunca tive problemas, pois conseguia as licenças para poder transitar livremente (NAIVA, 2003, p. 118).

[...]

Os bois não passavam para o Centro da cidade só aqueles de muito *cartaz*. Laurentino tinha muita influência junto aos políticos, chefes de Polícia, mesmo assim, ele chegou a ser preso, mas quando a notícia chegou, autoridades mandaram soltar na hora. Ele tinha muita amizade política, desta forma ele conseguiu ultrapassar. Mesmo assim, o boi não vinha até o centro, depois de alguns anos foi que começou a vir (PEREIRA, 2003, p. 239).

Inferimos dos depoimentos que, num tempo em que a brincadeira do bumba meu boi era marginalizada, devemos poeticamente afirmar que, “os caminhos que se respondem nesse entrelaçamento, poesias ignoradas de que cada corpo é um

⁴⁹ Nome popular dada a uma palmeira de pequeno porte, quase rasteira.

elemento assinado por muitos outros, escapam à legibilidade” (CERTEAU, 1994, p. 171). A reflexão nos ajuda a entender por que não havia espaço para o bumba meu boi, ou melhor, havia espaços determinados, era um tempo em que essa brincadeira não era legível, não havia clareza em seu auto e seus brincantes eram excluídos.

Figura 36 – Rua Portugal, no Centro Histórico de São Luís



Fonte: Facebook da Fundação municipal de cultura

No tempo de agora, se assim podemos falar (Figura 36), “os relatos efetuam, portanto, um trabalho que, incessantemente, transformam lugares em espaços ou espaços em lugares” (CERTEAU, 1994, p. 203). O autor se refere aos relatos de viagem, nós aqui nos referimos justamente aos relatos que falam sobre os lugares por onde o bumba meu boi não passava. Porém, esses mesmos relatos transformaram-se e, na atualidade, esses lugares são espaços onde se praticam a cultura, o pertencimento e a identidade. Isto se constata quando vemos o centro histórico de São Luís, sendo, na atualidade, um dos espaços onde a cultura popular fervilha. Como o próprio nome já diz, é um espaço de história que fala sobre a nossa capital e que conta as suas origens. Neste espaço, a presença da cultura popular e da festa do São João tornam-se essenciais. Augé (1994, p. 76) usa a terminologia *lugar antropológico* para se referir ao espaço *inscrito e simbolizado*. Para o autor, o lugar antropológico é histórico:

É necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima. Por isso é que aqueles que nele vivem podem aí reconhecer marcos que não têm que ser objetos de conhecimento. O lugar

antropológico, para eles, é histórico na exata proporção em que escapa à história como ciência (AUGÉ, 1994, p. 53).

Nesses termos, podemos afirmar que o centro histórico de São Luís conjuga identidade e relação. Identidade enquanto construção das relações entre os atores sociais. Como patrimônio histórico da humanidade, os casarões que compõem a arquitetura desse espaço, preservam, não somente uma história, mas essa relação do lugar vivo, que pulsa e que é preenchido no cotidiano das pessoas, que ali trabalham, moram ou que somente ali se divertem e o visitam, (Figura 37).

Figura 37 – Vista aérea do centro histórico de São Luís



Fonte: Joan Santos

Como afirma Augé, “a identidade e a relação estão no cerne de todos os dispositivos espaciais estudados classicamente pela antropologia” (AUGÉ, 1994, p. 56). Assim, o nosso olhar da ritualidade sobre os espaços da festa não poderia deixar de passar pelo centro histórico. Fazendo o percurso da figura 38, podemos começar pela rua do Giz, a mais arborizada; dobrando a direita e contornando o mercado do centro histórico, temos a rua da Feira. Continuando, e dobrando mais uma vez à direita, temos a rua Djalma Dutra e, fechando o percurso, dobrando finalmente à direita, temos a rua Portugal. Assim, fechamos nosso percurso.

Figura 38 – Vista aérea do centro histórico de São Luís



Fonte: Joan Santos

Além de todo o simbolismo que esse espaço possui, ao se misturar com a decoração junina, um encantamento envolve a todos que realizam esse percurso. Como “a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito” (CERTEAU, 1994, p. 202), e, considerando ainda que nossa proposta é fazer a leitura da festa do São João, como um escrito, voltamo-nos para esse percurso. Adentrar as ruas do centro histórico é participar da festa, mesmo sem querer participar. Caminhar pelas ruas, por debaixo da decoração junina, transporta os transeuntes para um estado de festa e de celebração. É o clima que envolve a cidade, é a inspiração que nasce a cada manhã, com cada habitante. Mesmo que tenhamos pessoas que não sejam adeptas das comemorações juninas, por motivos diversos, ao se localizar em espaços como esse, o do centro histórico, tais pessoas também sentem a áurea festiva e o clima contagiante daquele momento, naquele espaço. Por isso, a ritualidade que envolve as festas do São João, no Maranhão, está presente nos arraiais e em todos os espaços em que podemos sentir a cidade, com a sua história e as suas tradições, (Figura 38).

Figura 39 – Rua da feira no centro histórico de São Luís



Fonte: *Facebook* da Luama Thalita (moradora de São Luís e frequentadora do centro histórico)

Nos arraiais, o espaço por excelência da festa, que as tradições são preservadas. Encontramos barracas de palha, geralmente espalhadas em círculo, ou mesmo em forma retangular. No centro, fica o local para a apresentação das brincadeiras. Ali geralmente é colocado um palco. Sobre este formato, registramos mudanças e/ou transformações inevitáveis sofridas no decorrer do tempo, que instituem e atualizam o espaço em consequência da sociedade em que vivemos. Essas mudanças podem ser consideradas uma sinergia entre o velho e o novo, em processos de apropriação que são incorporados aos valores estéticos populares e ao folclore.

Em específico, no arraial em que estivemos fazendo nosso trabalho de campo, o arraial Donato Alves, montado no Centro Social e Recreativo do Servidor Público Estadual, presenciamos novas experiências espaciais como: o Espaço Infantil, o Espaço do Turista e a Vila Gourmet, apresentados nas figuras 5, 6 e 12, respectivamente. Esses espaços foram criados com objetivos próprios e observamos uma verdadeira aceitação por cada um deles. Nessa sinergia, ambos, o tradicional e o novo, compuseram o espaço da festa, mantendo as características das práticas que significam a festa do São João no Maranhão.

Passamos, então, à descrição do espaço que observamos: o espaço infantil estava localizado à esquerda, no arraial Donato Alves. A área livre em frente às barracas típicas foi utilizada para receber os pequeninos. Vários brinquedos infláveis foram montados, onde as crianças podiam se divertir, após adquirir o ingresso para cada brinquedo. Este era um espaço sempre cheio, com muitas crianças se

divertindo, correrias e muita alegria. Enquanto os pais estavam saboreando as comidas típicas, os filhos se divertiam nos brinquedos. Nosso olhar sobre esse espaço foi que, além da preocupação dos organizadores com esse público, os pequenos, a criação do Espaço Infantil refletiu-se numa estratégia de manter a tradição, pois, mesmo que a maior atração, para eles, estivesse nos brinquedos, nas apresentações dos grupos folclóricos, muitas crianças também se envolviam com o momento.

Já o Espaço do Turista, sendo um ambiente novo nos arraiais, caracterizou-se, especificamente pela relação que o poder público estabeleceu com os visitantes. Sabemos que, no período junino, a capital maranhense recebe muitos turistas, tanto pela festa do São João, como por outras atrações que o estado oferece (nesse período as lagoas dos Lençóis Maranhenses já estão cheias e o turismo na cidade aumenta). Desse modo, preparar um local, dentro de um arraial, para mostrar as belezas do estado, àqueles que não o conhecem, é expressar um cuidado e a importância que o turista possui para o estado, que o está recebendo. Claro que visualizamos, em tudo isso, questões econômicas que implicam as práticas turísticas. No entanto, também é a forma de dizer que aquele espaço, tradicional e nosso, também pode ser dele (o turista), ou seja, daqueles que nos visitam e que querem compartilhar de uma história.

O Espaço Gourmet foi também uma inovação no arraial Donato Alves. Este foi um local onde se poderia degustar outros tipos de comidas que não aquelas vendidas nas barracas de palha. Nesse espaço, os pontos de venda não se caracterizavam como as barracas típicas, feitas de palha. Ou seja, com relação a esses dois espaços, vemos a sinergia do novo com o antigo, porém mantendo limites nas apropriações, apesar de ambos serem lugares para a degustação de alimentos. No Espaço Gourmet, não se achavam os pratos típicos da culinária e a caracterização do ambiente se mantinha como numa praça de alimentação comum, com carrinhos de comida, mesas e cadeiras. Já nas barracas que rodeavam o arraial, mantinha-se a caracterização de sempre, todas feitas de palha e com ornamentações à base de chita e muito colorido. Nessas barracas, encontrávamos a comida típica maranhense que vamos abordar no próximo ponto.

Figura 40 – Ornamentação da barraca do arraial do IPEM



Fonte: Thyago Polary- exclusiva para a tese

Finalizando esse ponto de nossa leitura sobre a espacialidade da festa do São João do Maranhão, precisamos afirmar o quanto os espaços que compõem a festa estão inseridos na ritualidade que envolve esse período. Não se trata somente de decoração, é a preparação de um ritual que contagia e, podemos até mesmo afirmar, é um rito de contágio, como já definimos no capítulo três dessa tese. O rito de contágio se fundamenta na transmissão de algo, seja material ou sobrenatural, e o que vemos, nas festas do São João, é que o ritual da espacialidade contagia pelo sobrenatural que envolve o período e transforma o clima e as circunstâncias dos espaços que abrigam a festa. As questões espaciais que compõem o São João do Maranhão, assim como os outros rituais, são uma parte do todo que faz com que a festa aconteça e que expressam o que há de mais significativo para a cultura do povo. No próximo ponto, faremos a leitura de outro ritual que também integra a festa, a comensalidade.

5.4 TERCEIRA PARTE – O RITUAL DA COMENSALIDADE

Nossa leitura sobre a festa do São João deve, por obrigação, passar pela comensalidade, que se constitui num ritual de fundamental importância para o entendimento da festa. A comensalidade é um ritual. Daí os maranhenses também

se utilizarem muito desse que é um rito de agregação, principalmente na festa, pois é um período em que recebemos muitos turistas, quando compartilhar esse momento agrega àqueles que estão nos visitando. Como Rivière (1996) nos diz, a comensalidade faz parte da sociologia da partilha. Portanto essa é uma forma de partilhar a festa do São João, através do ato de comer junto, pois “comer juntamente com o outro ensina a viver juntos” (RIVIÈRE, 1996, p. 260). É isso que o maranhense quer: viver a festa junto com aqueles que não a conhecem, para ensinar a nossa tradição, o nosso folclore, a nossa cultura.

Para entendermos mais sobre o ritual da comensalidade, no São João do Maranhão, necessário se faz conhecer nossa culinária. No Maranhão, “historicamente, cultivou-se a diversidade alimentar, numa síntese entre as culturas primitivas com a superposição de etnias das diferentes culturas, que, numa simbiose, formaram nossos hábitos alimentares e constituíram uma rica culinária” (SANTOS, 2011, p. 112). Nessa diversidade, podemos elencar: o milho, o inhame, o palmito do cardápio indígena; o leite de coco, o cuscuz e a carne seca, da culinária africana e, dos portugueses, “os dois polos sensíveis do paladar: o açúcar e o sal” (CASCUDO, 2011, p. 217). Essas são as principais influências constitutivas da nossa culinária, que refletem as nossas origens e a formação do povo brasileiro. “O alimento constitui uma categoria histórica, pois os padrões de permanência e mudanças dos hábitos e práticas alimentares têm referências na própria dinâmica social” (SANTOS, 2011, p. 108). Portanto, nas práticas sociais que observamos em nossa sociedade, os hábitos, inspirados por aqueles que nos colonizaram, constituem a nossa identidade:

A captação dos traços da dinâmica composta pela tríade memória, tradição e identidade, permite fazer com que a alimentação seja constitutiva da identidade de um grupo, que se mantém viva nas tradições e na memória. Nesse sentido, a conexão dos ingredientes presentes nas receitas expressa a alimentação como patrimônio histórico gustativo de uma cultura, assentada numa narrativa fortemente comunicativa, sem requintes, e como arte, descompromissada de normas (SANTOS, 2011, p. 112).

Como já referimos acima, vale lembrar que “os alimentos não são somente alimentos. Alimentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois se constitui” (SANTOS, 2011, p. 108). É a esse ato social que nos referimos, quando falamos em ritualidade, nas festas do São João do Maranhão, e podemos observar que as

comidas compartilhadas seguem a categoria histórica, pois a base do cardápio são os alimentos que traduzem as nossas origens. Nossas grandes influências na alimentação são: portuguesa, indígena e africana. “Nesse caldeirão se fundiram raças, crenças, preferências alimentares. Tornou-se São João o protetor da agricultura, e sua festa é, principalmente, a festa do milho, servindo-se canjica, pamonha, milho assado, bolo de milho, mungunzá, etc.” (ORNELLAS, 2000, p. 237).

Importa-nos reconhecer que, o período junino é marcado principalmente pela degustação de comidas à base de milho. Isso se justifica, por ser uma festa de origem agrícola e campesina:

O período que vai de junho a setembro é a época da seca em muitas regiões do Brasil, quando os rios estão baixos e o solo pronto para enfrentar o plantio. Derruba-se a mata, queimam-se as ramagens para limpar o terreno, que é adubado com as cinzas, e a seguir começa o plantio. É a técnica da coivara, tão difundida entre os povos do continente americano.

[...]

Nesta época os roçados velhos, do ano anterior, ainda estão em pleno vigor, repletos de mandioca, cará, inhame, batata-doce, banana, abóbora, abacaxi, e a colheita do milho, feijão e amendoim ainda se encontram em período de consumo. Esse é o tempo bom para pescar e caçar. Uma série de ritual, que dura todo o período, inclui um conjunto muito variado de festas que congregam as comunidades indígenas em danças, cantos, rezas e muita fartura de comida. Deve-se agradecer a abundância, reforçar os laços de parentesco (as festas são uma ótima ocasião para alianças matrimoniais).

[...]

Houve, portanto, certa coincidência entre o propósito católico de atrair os índios ao convívio missionário catequético e as práticas rituais indígenas, simbolizadas pelas fogueiras de São João (RANGEL, 2002, p. 21-22).

O milho, por sua versatilidade, torna-se: bolo, pipoca, canjica, mingau, pamonha e outros. Por isso, este alimento é um dos mais utilizados nas festas. Mas, como vemos na citação acima, o amendoim também é usado, a batata-doce, a mandioca, e todos são alimentos oriundos da culinária indígena, o que nos reafirma essa mistura na culinária brasileira. Como vemos na citação, a festa foi utilizada para atrair os índios ao convívio dos catequistas cristãos, ou seja, uma estratégia dos portugueses para a aproximação com os indígenas. Apropriar-se, portanto, do cardápio dos índios, para esse momento, tornou-se necessário aos colonizadores como estratégia de socialização, considerando que, comer junto, é partilhar. Daí, podemos compreender como o cardápio da festa se formou, principalmente as

apropriações que ocorreram no percurso de origem até nossos dias. Ressaltamos que, mesmo entendendo as questões afrodisíacas relacionadas aos alimentos, que nos são apresentadas pelos portugueses, como já comentamos neste trabalho, “o São João é no Brasil, além da festa afrodisíaca, a festa agrícola por excelência. A festa do milho, cujos produtos culinários – a canjica, a pamonha, o bolo – enchem as mesas patriarcais para as vastas comezainas da meia-noite” (FREYRE, 1963, p. 300). Essa questão afrodisíaca da festa é inovadora para a pesquisadora, porque não sabíamos desse conteúdo tão importante para os portugueses. No entanto, esse caráter mais erótico se torna novidade. A novidade veio com Freyre (1963) que, além de ressaltar esse ponto, faz uma ironia com a situação colocada pela igreja católica:

A culinária portuguesa, tanto quanto o hagiólogo, recordam-nos velhos nomes de quitutes e gulodices, nas formas e ornamentos meio fálicos de bolos e doces, na condimentação picante, como que afrodisíaca, dos guisados, cozido e molhos, a vibração erótica, a tensão procriadora que Portugal precisou de manter na sua época intensa de imperialismo colonizador. Na culinária colonial brasileira surpreendem-se iguais estímulos ao amor e à fecundidade, mesmo nos nomes de doces e bolos de convento, fabricados por mãos seráficas, de freiras, sente-se às vezes a intenção afrodisíaca, o toque fescenino a confundir-se com o místico: suspiros-de-freira, toucinho-do-céu, barriga-de-freira, manjar-do-céu, papos-de-anjo. Eram os bolos e doces por que suspiravam os freiráticos à portaria dos conventos. Não podendo entregar-se em carne a todos os seus adoradores, muitas freiras davam-se a eles nos bolos e caramelos (FREYRE, 1963, p. 301).

Por sua origem no campo, como já falamos acima, o ato de comer é um ato social. Toda a festa do São João gira em torno da comensalidade. “A fazendeira, atenciosa e distinta, mandava servir aos convidados pires de canjica, manjar, roletes de cana assada e bolos de São João” (MORAIS FILHO, 2002, p. 102). No Brasil colonial, todos os que recebiam convidados, em suas fazendas, no período junino, tinham o prazer de recepcionar com as guloseimas de sua própria terra, plantadas e colhidas em sua propriedade. Em se tratando de uma festa religiosa, as comidas e as danças, enquanto oportunidade e o prazer de estar junto, sempre estiveram ligados à festa:

E apesar da religiosidade envolvida, a maior atração, que faz com que todos se reúnam (mesmo os não-católicos) para comemorar as festas juninas são, de fato, as fogueiras, batatas-doces assadas, canjica, quentão, milho verde assado, pipocas, quadrilhas, bumbas-meu-boi, simpatias, fogos de artifício, bombinhas e brincadeiras, enfim, toda a alegria que envolve estas festas (AMARAL, 1998, p. 164-165).

A partir de tudo o que falamos sobre a culinária brasileira e a miscigenação que constituiu e constitui o cardápio da festa junina, podemos entender um pouco o ritual da comensalidade a que nos referimos, na festa do São João do Maranhão. Nesse sentido, convém destacar que a culinária maranhense ganha espaço na festa, porque também tem a sua origem nas culinárias indígena, africana e portuguesa. Como ressaltou Rangel (2002), ao lembrar que é um tempo de pesca e de caça. No Maranhão, tal condição exprime um pouco mais de nossa cultura popular, pois a pesca, além de ser uma forma de sustentabilidade econômica para várias famílias, é cultivada tradicionalmente de pai para filho, e é estendida para outras formas de cultivo, como a arte de tecer as redes de pesca e a culinária. Rica em alimentos procedentes do mar e dos rios, a culinária maranhense é recheada por mariscos, principalmente os crustáceos como camarões, caranguejos e siri, que vemos na figura abaixo, um com arroz de mariscos.

Figura 41 – Siri com arroz de mariscos



Fonte: Facebook Aventuras Gastronômicas, foto: jornalista Ludimila Matos.

Entre as comidas típicas mais apreciadas nas festas do São João, podemos citar o camarão frito, servido com limão, para ser degustado com uma boa bebida Figura 42. Pode ser comercializado em porções, descascado ou com casca (essa forma é mais encontrada em restaurantes na beira da praia) e servidos com ou sem acompanhamentos. O acompanhamento mais apreciado, pelos maranhenses, é o arroz de cuxá⁵⁰. Fazendo nossa leitura da comensalidade do São João, o arroz de cuxá “foi e continua sendo uma prática cultural enraizada no cotidiano maranhense, uma forma de sociabilidade reiterada em festas e celebrações (Semana Santa, temporada junina), e uma prática coletiva enraizada no cotidiano de grupos sociais” (FERRETTI, 2007, p. 7).

Figura 42 – Camarão frito



Fonte: Facebook “Aventuras Gastronômicas”. Foto da jornalista maranhense Ludimila Matos

Assim como a feijoada, comida de negros escravos que se tornou iguaria na mesa das elites do nosso país, o cuxá, esse angu ou pirão feito à base de vinagreira, é uma comida de origem africana, que começou a fazer parte do cardápio de elites maranhenses. Não se sabe exatamente o período em que isso aconteceu.

⁵⁰ É uma espécie de angu/pirão à base de folhas de vinagreira (hibisco), camarão, farinha de mandioca e gergelim. Na versão para o arroz, não vai a farinha de mandioca. O arroz de cuxá é servido com, ou sem o pirão (MATOS, 2018).

No entanto há relatos de que a comida era vendida de porta em porta, por mulheres negras, acompanhada de peixe frito e arroz branco, sendo

[...] também vendido por meninos *moleques* e por homens adultos, que percorriam as ruas de São Luís carregando sobre a cabeça panelas com aquela comida e seus acompanhamentos básicos: peixe frito (tainha e depois serra, peixe pedra, pescada) e arroz branco, e apregoando *arroz de cuxá* (FERRETTI, 2007, p. 6).

Assim, temos o *arroz de cuxá*, pois, como o cuxá era sempre comercializado com o arroz branco, ganhou a sua própria versão. Tornando-se um prato “[...] indispensável nas barracas de comida típica da temporada junina, das feiras dos estados [...]” (FERRETTI, 2007, p. 6), o arroz de cuxá também tem versões mais populares que podem levar o quiabo junto com a vinagreira e as cascas e cabeças do camarão seco. Em algumas lojas do centro histórico da capital maranhense, podemos também encontrar a farinha de cuxá, que é a mistura do camarão seco, socado no pilão, com o gergelim. Essa farinha é dissolvida em água, acrescentando-se a vinagreira cozida e os temperos, depois é batida no liquidificador e levada ao fogo. Assim, ele se torna um prato mais cotidiano.

É um fato curioso relatado por Ferretti (2007):

[...] Fora do Maranhão e das reuniões de maranhenses não se costuma comer cuxá, nem mesmo no Piauí e no Pará - estados vizinhos, daí porque ele se transformou em símbolo da cultura maranhense e em instrumento de afirmação da identidade dos nascidos naquele estado. [...] A constatação da presença tradicional do cuxá, apenas no Maranhão, e de sua difusão atrelada à migração de maranhenses tem levado a especulações em relação à sua origem e a da população daquele estado. Considerando os seus ingredientes básicos, pode se afirmar que o cuxá é negro, branco e caboclo, como o povo maranhense. Mas, levando em conta sua vinculação maior à população negra, tanto no passado como na atualidade, pode se dizer que o cuxá é uma produção cultural da população afro-brasileira do Maranhão, que vem sendo cada vez mais assimilada pela sociedade maranhense mais ampla e já se transformou em símbolo daquele estado (FERRETTI, 2007, p. 6).

Como podemos observar, o arroz de cuxá não poderia estar fora da ritualidade que envolve a comensalidade da festa, ou seja, tornou-se um verdadeiro ritual ir aos arraiais da cidade, no período junino, para comer tal iguaria da culinária maranhense. Afirmamos que ele é um ritual, pois a comida é uma receita cotidiana do cardápio dos maranhenses. Muitos sabem fazer e as formas de se fazer são até

otimizadas, como já vimos no parágrafo acima. No entanto, é preciso ir comer o arroz de cuxá (Figura 43) na festa do São João. Para aqueles que não o conhecem, é preciso apresentar essa iguaria que, como vimos, é consumida quase que exclusivamente por maranhenses.

Figura 43 – Arroz de cuxá com camarão



Fonte: Facebook “Aventuras Gastrônomicas”. Foto da jornalista maranhense Ludimila Matos.

Sobre a culinária maranhense, degustada durante a festa do São João, não poderíamos deixar de falar acerca da tapioca, fécula extraída da mandioca, produto de origem indígena, “[...] que o pouco da lavoura – mandioca, cará, milho, jerimum, amendoim, mamão – praticado por algumas tribos menos atrasadas, era trabalho desdenhado pelos homens [...]” (FREYRE, 1963, p. 155). A tapioca é utilizada primordialmente para a feitura de beiju. Porém, no Maranhão, ela também ganha outro formato, ao se misturar com o leite, o leite de coco, o açúcar e a canela: é o mingau de tapioca, muito consumido no período junino, em parceria com o mingau de milho, que recebe esse nome no Maranhão e, em outros estados do país, também é conhecido como a canjica. Outra guloseima preparada com a tapioca e também apreciada no período junino, é o bolo de tapioca (Figura 44). Põem a tapioca de molho, depois mistura-se com leite, ovos, sal, coco ralado e leva-se ao forno. O bolo de tapioca tem a consistência de uma goma que, sendo preparada no leite e com o coco, fornece um sabor peculiar à iguaria.

Figura 44 – Bolo de tapioca



Fonte: *Facebook* “Aventuras Gastronômicas” da maranhense e jornalista Ludmila Matos.

As guloseimas que degustamos na festa do São João (figura 45) podem ser encontradas em todos os arraiais da cidade no período junino. Nesses momentos, o que consideramos como ritualidade são justamente os encontros de amigos que sempre acontecem nos arraiais, pois já faz parte do seu calendário reunirem-se ao redor dos alimentos, da comensalidade. Nos encontros familiares, as pessoas, no intuito de curtirem a cultura popular, organizam-se em caravanas e se encontram na festa, realizando, com estas ações, um ritual da comensalidade de que estamos falando aqui. Desse modo, comer, na perspectiva do ato social, cria laços de identidade que nos remetem a distintos momentos. O presente é o momento de ser vivenciado, o futuro é o anseio de novamente sentir os cheiros e sabores que nos remetem, muitas vezes, a um passado, como nos revela João José de Sousa Machado, em seu depoimento:

Em São João, ia-se para veranear. As pessoas não queriam saber de nada, só de peixe-pedra, camarão cozido, comidas típicas, doces, que nem conhecemos hoje. Na casa da minha avó, fazia-se pão de ló, uma massa no leite de coco que, ao ser partida e colocada na boca, desmanchava-se. Atualmente, eles colocam uma saca de trigo para dois cocos, não sei quantos litros d’água. O não-me-toque é diferente. Vou dizer o processo: pega-se a tapioca de goma, coloca-se no leite de coco, tira-se a gema de dois ou três ovos e bate-se até tirar o pixé todinho. Quando a massa ficar em ponto de neve, vai pegando e fazendo do feitio que se quiser. Põe-se na forma e coloca-se ao sol para assar. Fica amarelinho que é uma beleza (MACHADO, 1999, p. 131).

Figura 45 – Comércio de comidas típicas no arraial



Fonte: Facebook da Fundação Municipal de Cultura de São Luís.

Finalizamos com esse ponto, sobre a comensalidade a análise sobre os diferentes aspectos da festa, de acordo com a nossa leitura, a partir do círculo hermenêutico de Gadamer (1997). O próximo momento da tese será a nossa interpretação a partir da leitura que fizemos da festa, como um todo, e de suas partes. Em seguida, fechamos essa análise trazendo o que encontramos da identidade do maranhense nos rituais da festa e, portanto, poderemos ver o quanto a ritualidade se apresenta enquanto um sistema de comunicação.

5.5 INTERPRETAÇÃO E IDENTIDADE

De acordo com a metodologia, a hermenêutica filosófica em Gadamer, a terminologia utilizada na análise final dos textos é compreensão. Na tese adotamos o termo interpretação, considerando que, após a leitura das partes da festa, esta é a percepção que estabelecemos com a festa, ou seja, nossa interpretação. Portanto, começamos a interpretação da festa lembrando que, nesse estudo, propusemos a entender como uma festa da cultura popular sustenta a identidade de um povo. O caminho que escolhemos, para esse entendimento fez-se a partir dos rituais que já descrevemos nos pontos anteriores. A pré-compreensão da festa nos trouxe alguns pontos que devem ser considerados nessa interpretação. A questão da religiosidade, os diferentes aspectos regionais que envolvem a festa, as vivências comunitárias, a energia contagiante da festa, as comidas degustadas, o

encantamento que a festa exerce, a produção de renda, mesmo que temporária e as danças que se apresentam, esses são alguns pontos que fazem parte do pré-conceito sobre a festa, que relatamos. Vamos, pois, começar a interpretação, levando em consideração esses pontos, tendo em vista que, na perspectiva hermenêutica com que estamos fazendo a leitura da festa, os pré-conceitos são considerados legítimos e é, a partir deles, que fazemos o encontro com a tradição, na fusão dos horizontes. “O acontecer da interpretação ocorre a partir de uma fusão de horizontes (Horizontenverschmelzung), porque compreender é sempre o processo de fusão dos supostos horizontes para si mesmo” (STRECK, 2010, p. 162).

Importante também situar que, além da fusão de horizontes, essa interpretação ou compreensão tem como base a verdade histórica: tradição, o diálogo e, conseqüentemente, a lógica da pergunta e resposta. Nesse universo hermenêutico gadameriano, a tradição é “uma força vital inserida na cultura; nunca pode ser obliterada e reduzida a uma mixórdia de crenças não-rationais ou irracionais, pois as crenças e a racionalidade fazem parte de contextos maiores chamados de tradição” (LAWN, 2007, p. 55). O que entendemos, enquanto tradicional na festa, corresponde justamente àquilo que temos inserido na cultura. No entanto, nessa análise hermenêutica, consideramos tradicional, não somente o que está no passado da festa, mas principalmente o que está no presente e o que pode ser pensado num seu futuro. Nossa concepção de cultura se respalda, portanto, nas vivências do coletivo e nas experiências apreendidas no cotidiano das relações sociais. Assim, o tradicional esbarra nessas relações que também são responsáveis por significar e (re) significar nossas identidades.

Sobre o diálogo e a lógica da pergunta e resposta, entendemos que a hermenêutica de Gadamer toma como base o seguinte sentido:

Numa relação entre dois sujeitos, imaginemos uma relação de *eu* com *tu*, onde a auto-referência predominante é a do *eu*. Entretanto, se o conhecimento sobre o *tu* for feito apenas de maneira instrumental, a relação entre *eu* e *tu* será apenas no plano das aparências, ficando à parte a reflexão que deveria, hermeneuticamente, guiar a relação dialéctica entre *eu* e *tu*. Ou seja, o que a hermenêutica de Gadamer propõe é justamente uma nova relação entre sujeito e objeto para que se chegue à compreensão – afinal, o objeto não é o outro amorfo, estranho, inflexível (MELO, 2012, p. 2).

Disso entendemos que, na leitura que fazemos da festa do São João, existe uma relação entre o *eu* e o *tu*, sendo que o *eu* se encontra no olhar da pesquisadora e o *tu* é a festa em si. Essa relação, que se apresenta fundamentalmente como experimental, parte agora para uma relação pautada por uma experiência reflexiva no momento em que, ao utilizarmos a leitura hermenêutica, procuraremos ponderar as questões que possam nos levar a uma compreensão de nosso objeto, que não é amorfo, mais é ativo e atuante. Para começarmos essa reflexão, entendemos que o “horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 1997, p. 452). Este ponto é o que procuramos, a fim de iniciarmos um olhar reflexivo sobre a festa, no sentido da compreensão dos rituais enquanto um sistema que nos comunica a identidade do maranhense.

Nosso ponto de partida se encontra na religiosidade que envolve a festa e que demarca alguns aspectos relevantes. Como apresentamos nos pontos anteriores, a festa do São João do Maranhão é movida por um misticismo que se justifica na tradição da festa, pois é a sua origem, considerando que foi uma das formas que os colonizadores encontraram para a socialização com o povo colonizado, porém essa religiosidade se reconstrói e se atualiza no momento em que, ao se fundir com a cultura popular, cria novos cenários de devoção e adoração. Dessa fundição, temos as promessas que dão origem a muitas brincadeiras que nos encantam nos arraiais, como, por exemplo, o bumba meu boi.

Isto se explica porque muitos grupos de bumba meu boi, no Maranhão, são frutos de promessas feitas pelos organizadores e, por isso, nessas brincadeiras, a religiosidade, portanto, a transcendência, é muito marcante. Inclusive, todo ano as brincadeiras só se apresentam nos arraiais, após o batismo, que é o momento em que a brincadeira recebe a bênção e a permissão de São João para brincar a festa daquele ano. Nesse batismo, existe todo um ritual religioso que também se torna um ritual social, pois, após a benção, a brincadeira já se apresenta e aí temos o início da festa. Falamos aqui em ritual social, pois, além de proporcionar aos brincantes um momento espiritual, esses rituais ajudam no processo de desenvolvimento das relações sociais dos brincantes, das pessoas que estão envolvidas com a brincadeira, músicos e organizadores, e a própria comunidade de onde a brincadeira é oriunda.

Não poderíamos deixar de lembrar as crenças e os encantamentos estabelecidos na festa, como, por exemplo, as *simpatias* que envolvem os santos.

Santo Antônio, como casamenteiro, sempre leva a maior fama, porém a tradição do compadrio, que torna amigos em parentes, é mérito de São João, pois é nesse dia que esse ritual acontece. Num entendimento histórico sobre a crença das simpatias, temos:

O concurso de grande parte, senão da maioria deles, à obra de procriação, foi tão generosamente aceito em Portugal que as Ordenações do Reino mandavam que as justiças não prendessem nem mandassem prender clérigo algum, ou frade, por ter barregã.

[...]

Os interesses de procriação abafaram não só os preconceitos morais como os escrúpulos católicos de ortodoxia; e ao seu serviço vamos encontrar o cristianismo que, em Portugal, tantas vezes tomou características quase pagãos de culto fálico (FREYRE, 1963, p. 297-298).

O que se depreende do excerto de Freyre é que existia a necessidade dos nossos colonizadores com relação ao número de pessoas no país. Desse modo, “refletiu-se nas leis portuguesas o problema de escassez de gente [...]” (FREYRE, 1963, p. 297). A própria Igreja passou a aproximar tais questões com aspectos religiosos, e os grandes santos nacionais passaram a ser vistos como os milagrosos nessa situação, criando a oportunidade de juntar os sexos, por intermédio de simpatias e orações. Daí a correlação de Santo Antônio com o casamento já que, em Portugal, São João também tinha essa função afrodisíaca.

O compadrio tem também um entendimento histórico, no momento em que os colonizadores tencionaram criar laços de parentesco e sociabilidade com os colonizados. Assim, o compadrio se manteve nas festas de São João, bem como as simpatias casamenteiras de Santo Antônio. Essa tradição se perpetuou e permanece até hoje nas festas juninas do Brasil e do Maranhão. Ainda que tendo, como pano de fundo, a religiosidade, a festa se mostra num momento de conagração e de exaltação à vida, como afirma Maffesoli (2007).

Em nossa leitura, a festa, em especial na dimensão religiosa, expressa a reunião de pessoas que buscam um encontro, seja na realização de simpatias, quando elas procuram encontrar um amor; seja na ação de compadrio que estabelece relações de parentescos para além dos laços consanguíneos ou nas promessas das brincadeiras que, além da espiritualidade, buscam a integração entre seus membros e também com a comunidade. Em síntese, o que inferimos é que todos os temas que envolvem a religiosidade da festa remetem-nos à necessidade

do ser humano de um encontro com o outro e, conseqüentemente, com os frutos desse encontro.

Vale ressaltar que, na leitura guiada pelo círculo hermenêutico, quando vemos o todo e as partes que formam a festa, a religiosidade está presente ao situarmos o campo social religioso. Ressaltamos, contudo, que a ênfase da pesquisa são os rituais de sociabilidade da festa e, por isso, a questão religiosa não está sendo considerada relevante para este estudo.

Feitos os esclarecimentos e as ressalvas, passamos agora à interpretação da indumentária, uma das categorias textuais ou partes lidas no contexto do círculo hermenêutico. Trazemos, a partir do que olhamos e do que consideramos como verdade sobre a festa, algumas reflexões importantes. Finalizamos a pré-compreensão, ressaltando a integração que vemos na festa e, quando abordamos a parte que fala sobre a indumentária, ressaltamos ainda mais esse aspecto. O fato de as pessoas irem vestidas para a festa do São João com roupas similares às roupas de várias brincadeiras (Apêndice C) indica o quanto existe a necessidade de, não somente estar de corpo presente no lugar, como de interagir e de adentrar no universo mágico de encantamento que envolve o momento. Esse gesto, que aqui chamamos de *ritual da indumentária*, é um ato de harmonia, de relação e verdadeira adesão com a festa. Dessa maneira, ao se preparar, organizar-se e ritualizar a ida aos arraiais, pela roupa com que estamos vestidos, estamos dizendo o quanto queremos participar e o quanto nos entregamos às comemorações que reivindicam nossas raízes.

É importante destacar que, mesmo sabendo que a festa de São João não tem origens no Brasil, porque que ela foi trazida pelos portugueses, lembramos que “compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico” (GADAMER, 1997, 455). Então, compreendemos a tradição da festa por esse horizonte histórico que nos leva ao período da colonização. Historicamente, a festa sempre promoveu uma integração, pois era realizada nas fazendas e nas comunidades com esse objetivo: integrar e melhorar as relações sociais. Não podemos afirmar, historicamente, o uso constante de roupas ou similares pelos espectadores da festa, no passado. No entanto, o horizonte do presente nos apresenta essa realidade, com o desejo da interação, a partir do uso da indumentária ou de instrumentos das brincadeiras.

Toda essa interpretação se faz a partir da lógica da pergunta e da resposta, considerando uma relação dialógica do *eu* com o *tu*. Nessa relação, que nos leva a uma leitura, a princípio instrumental, podemos afirmar que a ação de *vestir o São João* é uma ação motivada pelo desejo de exaltar a cultura popular. A leitura reflexiva, porém, diz que, além da exaltação de uma cultura, existe uma concordância e um consentimento de quem participa. Esse consentimento mostra não só o *estar na festa*, mas mostra o *ser a festa*. Por isso, a expressão que utilizamos: o *vestir o São João* torna-se apropriada, pois, com ela, estamos dizendo que assumimos a festa e todos os seus significados e simbolismos.

Prosseguindo a interpretação da festa, temos, agora, como ponto de análise, o ritual da comensalidade. Quando fizemos a leitura sobre essa parte, ressaltamos, principalmente, a origem dos alimentos não só da festa, mas as origens de toda a nossa alimentação. Nesse sentido, o cardápio brasileiro é formado pela comida portuguesa, pela indígena e pela africana. Daí a festa de São João ter como um dos alimentos mais utilizados o milho, que compõe várias receitas, nesse período. As comidas do São João do Maranhão também têm essa origem. Contudo inovamos, quando utilizamos um cardápio à base de frutos do mar. Se formos analisar, sob a luz da fusão dos horizontes, temos aqui um exemplo de uma tradição que se desenvolveu nessa junção do velho com o novo. “A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos” (GADAMER, 1997, p. 457). Vemos, num horizonte histórico, a exaltação das produções agrícolas, pois, com o solstício de verão, era o momento em que alguns povos realizavam os seus rituais para que essa produção fosse abundante e, num horizonte do presente, vemos a exaltação de uma cultura pesqueira que se desenvolveu no estado do Maranhão e que é cultivada, ainda hoje, sendo a fonte de sustento para muitas famílias.

Nessa fusão, temos como resultado o prestigiado cardápio das festas do São João no Maranhão. O que explica o quanto necessitamos de nossas origens e o quanto repassamos nossos princípios, involuntariamente, porque eles fazem parte daquilo em que nos transformamos. Nesses termos, afirmamos que o ritual da comensalidade apresenta as nossas origens, ele comunica de onde viemos e as nossas primícias. Seguindo essa mesma linha, outro prisma desse ritual se encontra no fato de que queremos compartilhar essas origens. Por isso, ir a um arraial, para

degustar com a nossa família, ou amigos, do mesmo cardápio que poderíamos elaborar em nossas residências, demonstra que necessitamos repartir com o outro aquilo que nos formou e nos deu origem. Na compreensão desse ritual, podemos evidenciar esse sentimento de compartilhamento e o desejo muito forte de dividir aquilo que somos.

Já em uma leitura sobre a espacialidade da festa, temos, na pré-compreensão, o espaço escolar como um primeiro contato com a festa junina, o que nos aparece como algo muito significativo, em se tratando de uma pesquisa acadêmica. O olhar para a festa se inicia num ambiente de pesquisa e desenvolvimento intelectual e, partindo desse lugar, entendemos que ela, a festa, deva ser estudada e refletida. Seguindo na pré-compreensão, vemos espaços como ruas e bairros repletos de brincadeiras, de energia e de luz. Nestes, existe uma convocação pulsante nas comunidades para o ajuntamento, para a confraternização e para o acolhimento. Esse olhar passa por comunidades de São Luís onde a cultura popular ferve e encontramos o espaço praticado como o identificamos na parte em que falamos sobre o ritual da espacialidade.

Se voltarmos ao que a Folkcomunicação nos apresenta, lembramos que a teoria se organiza e se fundamenta nas experiências e nas vivências sociais realizadas nos grupos ou comunidades. Por isso, esse fazer na comunidade, que nos remete aos espaços praticados, fala-nos sobre o ritual da espacialidade, pois são espaços que denotam uma circunstância e um tempo da ação. Nosso olhar, sobre todos os espaços onde a festa se realiza, é circundado de simbolismos e significados que nos apontam para as circunstâncias da festa. Os arraiais e as barracas de palha nos lembram a festa no campo, e essa festa é uma comemoração do trabalhador rural, numa circunstância de celebração pela sua colheita e num tempo de prosperidade.

Com efeito, na leitura do ritual da espacialidade da festa, os espaços que encontramos, são fundamentados num ver e fazer, posto que o fazer nos possibilita um itinerário repleto de significados, ocasião em que constatamos os novos ambientes trazidos pela contemporaneidade. Por esta razão, mesmo se tratando de uma festa com suas tradições, o arraial em que estivemos inovaram com um espaço gourmet, trazendo novos sabores e outras opções de alimentação. No entanto, o lugar da tradição estava demarcado: as comidas típicas permaneceram nas barracas de palha. Os espaços da criança e do turista também são manifestações

da atualidade. Sobre o espaço da criança, entendemos que ela precisa permanecer na festa pois ela é entendida como um sujeito social que precisa de atenção e de atrações que a encantem. Por sua vez, o turista já não pode ser mais visto somente como um transeunte. Deve ser assumido como um visitante que precisa conhecer a cidade e sua cultura, devendo permanecer e voltar.

Quanto a interpretação da espacialidade, concluímos que o espaço tem o poder de nos transportar a um entendimento histórico que se refere a uma tradição, como também pode nos remeter para um futuro que antes é presente, pois vemos as crianças visitando os lugares de tradição da cultura popular e, nelas, podemos projetar um futuro. Se buscarmos a fusão dos horizontes, nessa relação dialógica e reflexiva, a apreensão da espacialidade nos diz que, sendo o espaço de celebrar a fartura da colheita, os arraiais no São João do Maranhão se transformam e se renovam, mantendo vivas as celebrações do passado, que se refletem na sinergia das comunidades de hoje que, de certa forma, também lutam e trabalham por suas comunidades e as celebram no espaço do arraial.

Desse emaranhado de cores, sotaques e sabores de que desfrutamos na festa, podemos destacar a ritualidade da indumentária, da comensalidade e da espacialidade, considerando nossa investigação pelo círculo hermenêutico. Nosso esforço de pesquisa, expresso nesta problemática, busca entender como são organizados os sistemas de comunicação/rituais do evento São João do Maranhão, articulando os processos de construção de sentido, e apontando para a identidade do maranhense. Essa articulação de sentidos, com relação à ritualidade da festa, é o que apresentamos na interpretação pela leitura que realizamos. Como nosso conceito de ritual diz respeito a um sistema de comunicação simbólica, compreendemos que toda a simbologia que estudamos, nos rituais semantiza (dá sentido) a sociedade brasileira, pois é uma festa de abrangência nacional e diz muito mais sobre o ser maranhense e as experiências que compõem essa maranhensidade ou mesmo apontam para a identidade do ser maranhense.

Já apresentamos anteriormente, um conceito de identidade enquanto síntese de brasilidade, que parte da premissa de que ela é construída e reconstruída num processo dialético, no qual o folclore pode ser considerado como sua representação de uma identidade cultural.

O que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma *arqueologia*. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu *trabalho produtivo*. Depende de um conhecimento da tradição enquanto *o mesmo em mutação* e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse *desvio através de seus passados* faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processos de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

Partindo dessa afirmação de que somos fruto daquilo que nós fazemos com nossas tradições, entendemos o processo cultural como uma contínua produção de saberes e conhecimentos, pois não ficamos parados e estáticos num conceito e numa experiência, embora saibamos que temos uma tradição e que, a partir dela, produzimo-nos e reproduzimo-nos, num processo contínuo, enquanto novos sujeitos, repensados e (re)significados. Esse processo de construção de identidades culturais é visualizado em todos os rituais que apresentamos e que se reproduzem nos arraiais, na festa do São João. Seguimos uma tradição que origina a festa e que tem origens na colonização, porém, essa tradição é revisitada por novos conceitos que dão continuidade à festa. Dessa maneira, quando olhamos as crianças vestindo réplicas das roupas das brincadeiras, e interagindo na festa, prevalecendo o que defendemos acima, sobre o *vestir o São João*, que seria o trazer a festa consigo, no próprio corpo, estamos lembrando uma tradição que está se reinventando naquele momento. De igual modo, quando encontramos, nos espaços tradicionais, que são espaços que nos transportam para as primeiras vivências e, nestes mesmos espaços, descobrimos a experiência do novo, como um espaço gourmet de alimentação, percebemos esse processo incessante da renovação da produção cultural. E quando, finalmente, saboreamos e compartilhamos do ritual da comensalidade nos arraiais, além de formarmos nossa cultura, estamos reafirmando e reelaborando nossas tradições. São essas práticas que constroem novas identidades.

Ao longo do tempo essas práticas sempre fizeram parte dos processos das transformações culturais e religiosas da sociedade humana e das suas relações simbólicas entre a realidade e a ficção, dando origem aos diversos protagonistas e suas performances nos festejos populares. São essas práticas do passado que chegam ao presente com as suas diversidades nacionais, regionais e locais, de

significados, de referências e de desdobramentos em processos culturais de apropriações e incorporações de novos valores simbólicos que vão construindo outras identidades. Identidade aqui compreendida como um processo cultural em constante movimento entre os espaços públicos e privados das instâncias sociais (TRIGUEIRO, 2005, p. 1).

Do trajeto até aqui percorrido, demonstramos como os processos culturais se articulam na construção de sentido, num sistema ritualístico/comunicacional que aponta para a identidade do maranhense. Agora, numa maneira didática de apresentação, podemos afirmar que defendemos, neste trabalho, que a identidade cultural de uma sociedade é reinventada e identificada pelos rituais que compõem sua cultura popular, assim como suas festas tradicionais. No caso, em específico, observamos os rituais sociais e os seus significados no São João do Maranhão e reafirmamos a necessidade e a importância desses para a construção de uma maranhensidade, ou seja, de uma identidade maranhense.

Quando nos referimos a uma identidade maranhense, assim nos posicionamos por entendermos que, para se falar de uma maranhensidade, não será preciso, necessariamente, nascer no estado do Maranhão. Tal acontece a partir da assimilação de valores culturais e simbólicos, processos que acontecem em todo o país, e não só no Maranhão. Em síntese, apesar de compreendermos a importância da naturalidade, imaginamos que não é preciso nascer na Bahia para praticar uma baianidade; em Minas Gerais, para ser um mineiro ou, no Pará, para ser um paraense. Entendemos, por fim, que, a partir do momento em que praticamos uma ritualidade que envolve os processos culturais de determinada região, vivenciamos modos de ser e fazer, apreendidos e incorporados no exercício de uma cultura e que podem ser lidos por meio da ritualidade.

6 DESMONTANDO O ARRAIAL – CONSIDERAÇÕES E ENCAMINHAMENTOS

*O galo cantou; a noite madrugou; o sol já raiou; eu tenho que ir.
Navio atracou; torre voo avisou; o trem apitou; eu tenho que partir.
Lenço branco acenando; coração apertando,
pois é muito triste a dor da separação.
Olhos chorando, voz soluçando, mas tenho que ir cumprir a minha missão.
Linda morena (contigo eu vou); linda garota (também eu vou),
Então vamos juntos, cantando felizes esta mesma canção.
Quem parte leva saudades, quem fica é sofredor.
Então vamos juntos, para Morros viver nosso amor*

*Saudades (despedida) – Bumba meu boi de Morros
Cantador - Lobato*

Quem parte leva a saudade!!! Assim começamos a despedida desse trabalho que, conforme a nossa metodologia, não é algo acabado. Somos conscientes de que não trazemos a verdade (em valor absoluto) sobre o tema, por isso incluímos no título, o termo *encaminhamentos*, pois acreditamos que sempre poderemos seguir outros percursos. Como desenvolvemos a análise dessa pesquisa utilizando a hermenêutica filosófica de Gadamer (1997), partimos, primeiramente, de um pré-conceito de tudo o que circundou esse trabalho, inclusive nossa vida acadêmica enquanto estudante de uma pós-graduação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Em março de 2015, começamos nossa jornada de conhecimento, no Doutorado do PPGCOM-PUCRS, envolvendo muitas dúvidas, questionamentos, estudos, leituras, produções textuais; também muitos bate-papos, trocas singulares, cafés, cuidados e desejos de conseguir transferir para o papel aquilo que buscávamos, nessa missão. Ao procurarmos um local para a moradia em Porto Alegre, encontramos, no Partenon, bairro onde a universidade está situada, um ambiente propício para morarmos nesse novo período acadêmico. O Partenon, na Grécia antiga, foi um templo construído em homenagem à deusa Atena, deusa da sabedoria e das artes. Hoje, podemos dizer que o período vivido no Sul foi uma experiência única e inovadora, já que não conhecíamos a região. Estivemos sempre tomando para nós as características atribuídas à deusa Atena: a sabedoria, quando era preciso fazer escolhas nessa jornada acadêmica. Aprendemos a pesquisar como um princípio básico da ciência e, sobretudo, identificamos essa tese enquanto arte,

porque é a demonstração de nossas ideias a respeito do olhar que desenvolvemos sobre a comunicação.

Na primeira parte dessas considerações, é importante voltarmos ao início da pesquisa. Adepta às questões da ritualidade, decidimos continuar com o tema sobre o ritual, que abordamos também no Mestrado. Dessa vez, olhando por outro aspecto. Entendemos a ritualidade enquanto forma de comunicação, portanto, seja em nosso dia a dia ou nos grandes eventos ritualísticos, buscamos identificar uma mensagem que pudesse ser lida ou decifrada por meio dos rituais. Com essa perspectiva da comunicação, iniciamos a pesquisa que tem como objeto de estudo uma festa da cultura popular maranhense: o São João.

No entanto, além de demonstrar o quanto a ritualidade nos comunica e é capaz de expressar diversos conteúdos, a pesquisa mostra, no caso específico, um ponto central que buscávamos, ao realizar o estudo de uma festa da cultura popular, a identidade de um povo. Nossa afirmação, na tese, fundamenta-se no fato de que os rituais comunicam uma identidade. Dessa forma, a partir do momento em que observamos a ritualidade que constitui e/ou molda uma cultura, estamos também inferindo os sentidos (a comunicação, portanto) que tais rituais promovem. Por esse prisma, estamos pensando a comunicação, não somente baseada em processos técnicos ou planejamentos aprimorados. Concebemos a comunicação, como nos diz Muniz Sodré (2014), com um foco na interação, uma partilha comunicacional.

As experiências de pesquisa, que adquirimos durante o período do Doutorado, fizeram-nos vivenciar essa comunicação da partilha e do compartilhamento. O que observamos, a partir do nosso objeto de estudo, foi que esse partilhar, para além das palavras e dos gestos, são encontrados nos rituais que envolvem a festa do São João. Com os rituais que estudamos, pudemos observar e compreender que a comunicação acontece justamente no momento da interação proporcionada pela ritualidade. Essa comunicação, que produz a interação e o compartilhamento, é estudada pela folkcomunicação, quando o professor Beltrão (1980) identifica, nos diferentes grupos sociais, a necessidade de expressão. Por isso, além da fundamentação sobre a ritualidade, estudamos esses rituais da festa pelo prisma da folk, por ser uma festa da cultura popular e por nos dar esse aporte teórico da comunicação, numa perspectiva que vem ao encontro do nosso olhar sobre o objeto.

A articulação entre as dimensões empírica e teórica da pesquisa possibilitou-nos observar o São João do Maranhão como um sistema de comunicação simbólica cujos diferentes momentos atribuem um sentido singular à cultura maranhense, o que responde ao nosso problema de pesquisa quanto a este sistema de comunicação apontar para a identidade do maranhense. Reafirmamos que a identidade cultural de uma sociedade é reinventada e identificada pelos rituais que compõem as diferentes esferas culturais (da cultura popular às festas tradicionais). Pela leitura dos rituais, portanto, foi possível inferir sentidos e compreender a comunicação da festa. Com essa leitura, feita por meio da hermenêutica gadameriana, compreendemos vários aspectos importantes na constituição de identidade do maranhense.

Um desses aspectos que podemos ressaltar é a tradição e a necessidade de que busquemos o tradicional para responder às questões que rondam aquilo que denominamos atual. Quando optamos por trabalhar com a hermenêutica filosófica de Gadamer, vimos que a leitura da festa só aconteceria se fôssemos buscar referenciais na tradição, que chamamos também, no trabalho, de verdade histórica. No entanto, essa verdade histórica que trazemos da festa nos proporciona uma outra leitura, quando encontra o contemporâneo, naquilo que Gadamer (1997) chama de fusão dos horizontes. Ressaltamos, que o tempo de que dispusemos para a pesquisa e o material encontrado ainda não foram o suficiente para que tivéssemos um levantamento com mais ambição de totalidade das tradições existentes na festa do São João no Maranhão, mas entendemos que, para a tese, o que foi apurado e analisado nos auxiliou na compreensão que traçamos na metodologia.

Como alguns autores já afirmaram as tradições são práticas que chegam ao presente e (re)significam os sentidos, atribuindo-lhe novos valores simbólicos. Como nos fala Hall (2003), somos capacitados quando realizamos esse desvio do passado. Tal capacitação nos transforma em novos tipos de sujeitos e nos realimenta pelas apropriações que fazemos nessa revisita. Um exemplo prático, do que estamos, apresentamos (Figura 46) no vídeo de uma tia-avó, dona Tomásia, que canta uma toada do nosso São João. Vale pontuar que tia Tomásia tem 99 anos. Essa toada que ela canta, “Bela Mocidade”, foi composta na década de 1980 e narra a história de um rapaz que teve uma bela mocidade e que brincava no bumba meu boi de Axixá (brincadeira que apresenta essa música até hoje, nos arraiais).

Conta, ainda, que, nessa mocidade vivida, ele se encontrava com uma mulher, numa praia ensolarada e que, por ela ser linda, ele sentia ciúmes até do vento, quando balançava os cabelos da moça e retirava deles o seu perfume.

Figura 46 – QR code do vídeo de dona Tomásia



Fonte: Camila Bastos (2018)

Tomásia, uma tataravó, nunca foi frequentadora assídua dos arraiais na ilha de São Luís, cidade onde mora desde a juventude. Porém, reconhece a toada pelo fato de a mesma ser um ícone na festa mais popular que existe na cidade, o São João. Do alto dos seus 99 anos, muitas vezes ela não reconhece os seus familiares, num primeiro olhar, porém relembra das pessoas no decorrer de uma conversa. No vídeo, vemos Tomásia cantando, mesmo que um pouco truncado, uma música que já deve ter mais de 35 anos. Esse vídeo foi gravado em 2018, no período das festas juninas no Maranhão, quando, mais uma vez, no clima da festa, sua família a colocou para cantar a música.

Por que trazemos esse vídeo para as considerações dessa tese e o que isso expressa? Primeiro, pretendemos prestar uma homenagem para a última das matriarcas de nossa família (do lado materno), considerando que tudo o que temos no âmbito familiar, enquanto tradicional em família, devemos aos nossos ancestrais. Assim, nessa forma de olhar o passado e nos (re)significar e construir as nossas próprias identidades, vamos nos reconstruindo a partir deles e nos tornamos sujeitos ativos e pensantes em uma sociedade. Importa-nos ressaltar aqui, mais uma vez, as práticas e ações folclóricas, cultivadas e repassadas em grupos, inclusos os familiares; quando nos lembramos dos ancestrais, daqueles que nos ensinaram os costumes, estamos no âmbito da Folkcomunicação.

O segundo ponto que nos faz refletir, a partir do vídeo é a questão da identidade cultural, que nos identifica e nos singulariza, ressaltando que, mesmo que

não estejamos diretamente ligados e inseridos nas produções e práticas culturais, de alguma forma, somos captados pelo folclore, que nos identifica enquanto participantes de uma sociedade e de uma cultura, o que implica reconhecer, com Lawn (2007), que precisamos nos entender enquanto sujeitos com nossas próprias subjetividades, porém não podemos nos separar do fato de que somos identidades construídas, coletivamente:

Antes mesmo dos indivíduos procurarem entender a si mesmos como subjetividades, eles precisam entender a si mesmos como identidades construídas, socialmente e culturalmente atribuídas. E estas identidades se estendem a um passado ao qual estão intimamente conectadas. Mas, qual é a natureza da conexão? Gadamer fala poeticamente dos *circuitos fechados da vida histórica*. São esses que estão presos às impotentes vítimas da história no passado, elas estariam presas numa história que não foi construída por elas, algo do qual não conseguem escapar? A sugestão de Gadamer é de que, apesar de não podermos escapar das coordenadas da vida histórica, não somos os fantoches da história, controlados por preconceitos herdados. (LAWN, 2007, p. 90).

Um terceiro ponto que nos fez pensar, a partir do vídeo é que podemos olhar para o passado e extrair dele tudo aquilo que nos comunica uma história. Nessa busca, podemos enxergar o poder de um ritual e o quanto somos enredados por essa comunicação que compartilha. Sentir esse período ou mesmo lembrar a festa passa por um momento de cantar uma toada, seja ela um ícone, como no caso do vídeo, ou outra qualquer, que nos faça lembrar um certo período que, como Ester Marques nos fala, na introdução da tese, é o período de um universo encantado. Nesse universo, somos levados a práticas ritualísticas que expressam valores e constroem os sentidos que dão um significado maior ao fato de participarmos deles. Esses sentidos são reconstruídos ao longo de um processo vital.

Finalmente, resgatando a problemática de pesquisa da tese: como organizamos os sistemas de comunicação/rituais do evento São João do Maranhão, articulando os processos de construção de sentido, de modo a apontar para a identidade do maranhense? Cremos que essa perspectiva foi alcançada, ao propormos esse olhar com relação à ritualidade da festa do São João do Maranhão, porque pelos os rituais conseguimos identificar os sentidos e significados do que é ser maranhense. Claro que, no trabalho, precisamos fazer um recorte e propor um estudo direcionado para alcançar a resposta proposta na problemática, por isso, fundamentamos o conceito de ritual, apresentando-o enquanto uma comunicação

simbólica inserida culturalmente na sociedade e aplicamo-lo, no caso específico, numa festa da cultura popular, respaldados na folkcomunicação. Temos, no entanto, consciência de que esse não é um assunto esgotado, e a percepção do ritual, enquanto processo de comunicação, poderá nos levar a outros entendimentos e a novas pesquisas, sobretudo quando o objeto de estudo for a cultura popular, como nesta tese. O que nos importa, e o que modestamente queremos deixar, como contribuição acadêmica, é a necessidade de valorizarmos um pouco mais a ritualidade como um processo essencialmente comunicacional, quer sejam rituais realizados nos espaços públicos, como neste trabalho ou na esfera privada, quer na família, nas relações sociais ou de trabalho.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. **Festa à brasileira. Significados do festejar no País que *não é sério***. 1998. 387f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo, 1998.

AMPHILO, Maria Isabel. **A Gênese, o desenvolvimento e a difusão da Folkcomunicação**. 2010, 733f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Universidade Metodista de São Paulo - Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, São Bernardo do Campo, 2010.

ARAÚJO, Carlos Alberto. A pesquisa norte-americana. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). **Teorias da comunicação. Conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

AUGEÉ, Marc. **Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

_____. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo: DIFEL, 1980.

_____. **Aula**. São Paulo: Cultrix LTDA, 1996.

BEAUD, Stéphane. **Guia para a pesquisa de campo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

BELTRÃO, Luís. **Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. Luiz. O Folclore como discurso. In: MELO, José Marques de. FERNANDES, Guilherme Moreira (Org.). **Metamorfose da Folkcomunicação: Antologia Brasileira**. São Paulo: Cultural, 2013.

_____. Luiz. **Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

BENJAMIM, Roberto. A nova abrangência da Folkcomunicação. In: FERNANDES, Guilherme Moreira; SILVA, Custódio da; SILVA, José Fernando Souza e. **Roberto Benjamim: pesquisas, andanças, legado**. Campina Grande: EDUEPB, 2017.

BÍBLIA. **A BIBLIA SAGRADA: O antigo e o novo testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BOI de morros – Maranhão – Brasil. 16 jun. 2016. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/oficialboidemorros/photos/a.883594255067895.1073741849.134323763328285/1108327882594530/?type=3&theater>>. Acesso em: 7 jun. 2018.

_____. 23 maio 2018. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/oficialboidemorros/photos/a.1455702954523686.1073741856.134323763328285/1849958965098081/?type=3&theater>>. Acesso em: 7 jun. 2018.

BORDENAVE, Juan E. Diaz. **O que é comunicação**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: DIFEL, 1998.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. Perspectiva: São Paulo, 1997.

_____. **Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BROWN, A. R. Radcliffe. **Estrutura e função nas sociedades primitivas**. Lisboa: Edições 70, 1989.

BURKE, Peter. **A fabricação do rei: A construção da imagem pública de Luís XIV**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados: Mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

CARNEIRO, Edison. **Folgedos tradicionais**: Rio de Janeiro, FUNARTE/INF, 1982.

CARNEIRO, José Vanderlei. **Hermenêutica e Narratologia: por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo**. Curitiba-PR: Editora CRV, 2017.

CARDOSO, Leticia Conceição Martins. A indústria da cultura popular no Maranhão: Uma *indústria política*? In: MARQUES, Francisca Ester de Sá. (org.). **Jornalismo Cultural. Da memória ao conhecimento**. São Luís: EDUFMA, 2005.

_____. **As mediações do Bumba meu boi do Maranhão: uma proposta metodológica de estudo das culturas populares**. 2016. 268f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Faculdade de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Global, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. **Carta do Folclore Brasileiro**. Recife: 1995. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/folclore/carta.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEMO, Pedro. **Ciências sociais e qualidade**. São Paulo: Almed, 1985.

DOSSIÊ temático: Festas juninas: cenários folkcomunicacionais. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 11, n. 23, mai./ago. 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/issue/view/127>>. Acesso em: 28 maio 2016.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Nacional, 1974.

_____. **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FAGUNDES, Esnel José e CASTRO, Silvio Rogério Rocha de Castro. **Diagnóstico da economia criativa no carnaval de São Luís**. Relatório de Pesquisa. Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão. Maranhão, 2015.

FARAH, Daniel Júlio de Souza. O tambor de crioula e suas características. In: III Fórum de Pesquisa Científica em Arte, Curitiba, 2005. **Anais...** Cultura: Escola de Música e Belas Artes do Paraná, 2005. Disponível em: <http://www.embap.pr.gov.br/arquivos/File/anais3/daniel_farah.pdf>. Acesso em: 20 maio 2015.

FASHION FORWARDS. **Conheça os bastidores para a criação do figurino da série milionária The Crown**. 21 nov. 2016. Disponível em: <<https://ffw.uol.com.br/noticias/moda/conheca-os-bastidores-para-a-criacao-do-figurino-serie-milionaria-the-crown/>>.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas Estado da arte. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, n. 79, ago. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0101-73302002000300013&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 9 abr. 2018.

FERRETTI, Mundicarmo. O cuxá na cultura maranhense e seu registro como patrimônio cultural brasileiro. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 38, ago. 2007.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Editora Universidade de Brasília, 1963.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GALVÃO, Juliane (Secult São Luís). Brincantes de diversos grupos de Bumba-Meu-Boi se apresentaram esta manhã, no Largo de São Pedro em comemoração ao Santo. 29 jun. 2016. **Facebook**. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/secultsaoluis/photos/a.286150698191846.1073741826.286112178195698/714831638657081/?type=3&theater>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

_____. Foto do Arraial da Maria Aragão. 29 jun. 2016. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/secultsaoluis/photos/a.286150698191846.1073741826.286112178195698/714831638657081/?type=3&theater>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

GENNEP, Arnold Van. **O folclore**. Salvador: Progresso, 1950.

_____. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GOBBI, Maria Cristina. Folkcomunicação: Intercâmbio de mensagens segundo Luiz Beltrão. In: MELO, José Marques de. FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia Brasileira. São Paulo: Cultural, 2013.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOVERNO do estado do Maranhão. **Foi dada a largada oficial da temporada junina no estado**. Disponível em: <<http://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/desenvolvimento/trabalho-e-oportunidade/foi-dada-a-largada-oficial-da-temporada-junina-no-estado-com-abertura-do-sao-joao-de-todos>>.

GUSHIKEN, Yuji. Usos midiáticos na constituição de circuitos culturais e comunicacionais populares urbanos. **E-compós**, Brasília, v.11, n.1, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/244>>. Acesso em: 9 abr. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora: Identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOHLFELDT, Antonio. MARTINO, Luiz C. FRANÇA, Vera Veiga. **Teorias da comunicação**. Conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes. 2001.

HOHLFELDT, Antonio. Novas tendências nas pesquisas da Folkcomunicação: Pesquisas acadêmicas se aproximam dos Estudos Culturais. In: MELO, José Marques de. FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia Brasileira**. São Paulo: Cultural, 2013.

JORON, Philippe. **La fête à pleins bords. Bayonne: Fêtes de rien, soif d'absolu**. Paris CNRS. 2012.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **Desvendando os segredos do texto**. São Paulo: Cortez, 2002.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LIMA, Venício A. de Lima. **Mídia: Crise política e poder no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

MACHADO, João José de Sousa. João José de Sousa Machado (1920). In: MARANHÃO. Fundação Cultural. Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho. **Memória de Velhos. Depoimentos: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense**. São Luís/MA: LITHOGRAF, 1999.

MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: Variações sobre o imaginário pós-moderno**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos Discursos**. São Paulo: Parábola Editora, 2008.

_____. **Análise dos textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2001.

MARIN, Elizara Carolina. O ofício da pesquisa: processos do fazer. In: MALDONADO, Alberto Efendy (org.). **Metodologia de pesquisa em comunicação: Olhares, trilhas e processos**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MARQUES, Francisca Ester de Sá. **Mídia e experiência estética na cultura popular: O caso do bumba-meu-boi**. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.

MATIAS, Marlene. **Organização de eventos: Procedimentos e técnicas**. Barueri: Manole, 2013.

_____. **Organização de Eventos: Procedimentos e técnicas**. 2. ed. Barueri: Editora Manole, 2002.

MATOS, Elisene Castro; FERRETI, Sérgio. E Sérgio F. Caretas de Cazumba no Bumba-meu-boi do Maranhão. **Revista Pós – Ciências Sociais**, v. 6, n. 12, p. 161-179, 2009. Disponível em:

<<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/63/44>>.
Acesso em: 27 maio 2015.

MATOS, Ludimila. Receita de arroz de Cuxá. **Aventuras Gastronômicas** [Blog]. Disponível em: <<http://aventurasgastronomicas.com/2018/01/arroz-de-cuxa/>>.
Acesso em: 18 jun. 2018.

_____. (@aventurasgastronomicas). 16 mar. 2018. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/AventurasGastronomicasdaLud/photos/a.701691859893973.1073741826.162607713802393/1732866886776460/?type=3&theater>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

_____. Depois de uma vida inteira aqui em São Luís, finalmente conhecendo o restaurante Cheiro Verde. 6 set. 2014. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/AventurasGastronomicasdaLud/photos/a.165631053500059.43392.162607713802393/759248754138283/?type=3&theater>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

_____. É a receita desse arroz de cuxá que você quer? 28 jan. 2018. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/AventurasGastronomicasdaLud/photos/a.165631053500059.43392.162607713802393/1685387671524382/?type=3&theater>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

_____. 24 mar. 2018. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/AventurasGastronomicasdaLud/photos/a.165631053500059.43392.162607713802393/1741148092615006/?type=3&theater>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

MATTOS, Maria Ângela. Desafios da formação teórica em comunicação social no cenário contemporâneo. **Contemporânea**, v. 3, n. 2, p. 46-58, 2005. Disponível em: <http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_05/contemporanea_n05_05_mariaangela.pdf>. Acesso em: 6 de abr. 2017.

MEGALE, Nilza Botelho. **Folclore brasileiro**. Vozes: Petrópolis: 2003.

MEIRELLES, Gilda Fleury. **Protocolo e cerimonial: Normas, ritos e pompa**. São Paulo: IBRADEP, 2006.

MELO, José Marques de. **Mídia e cultura popular: História, taxinomia e metodologia da Folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.

MELO, Marina Félix de. Hermenêutica e dialéctica: Gadamer e Habermas na metodologia das Ciências Sociais. **Revista Angolana de Sociologia**, v. 10, out. 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/ras/172?lang=en>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

MEU bairro SLZ: Especial Madre Deus. O Estado MA. 15 fev. 2015. **Youtube**. 10:14min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Otr2QxPuTew>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**. Pesquisa qualitativa em saúde. Petrópolis: Vozes. 1998.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A Comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. **Plural**, São Paulo, v. 17, n. 2, p.105-125, 2011. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/plural/article/view/74542/78151>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

MOREIRA, Sonia Virgínia. **O rádio no Brasil**. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1991.

NAIVA, Francisco. Francisco Naiva (1932). In: In: FRANÇA, Luís de; ROSÁRIO, Tolentino do; ROSÁRIO, Sebastiana do; ARANHA, Augusto (org.). **Memória de Velhos: Depoimentos**. Memória Oral da Cultura Popular Maranhense. v. 2. São Luís: CMF/SECMA, 2008.

ORNELLAS, Lieselotte Hoeschl. **A alimentação através dos tempos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2000.

PAIVA, José Pedro. O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: Uma encenação de poder (1741-1757). **Revista de História das Ideias**, v. 15, 1993.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Therezinha de Jesus Jansen. Therezinha Jansen (1928). In: In: FRANÇA, Luís de; ROSÁRIO, Tolentino do; ROSÁRIO, Sebastiana do; ARANHA, Augusto (org.). **Memória de Velhos: Depoimentos**. Memória Oral da Cultura Popular Maranhense. v. 2. São Luís: CMF/SECMA, 2008.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: Corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

QUEIROZ, Adolpho e MARTINS Jr. Francisco Ramirez. Presidente Dilma, com que roupa eu vou? **Revista Compólitica**, n. 1, vol. 1, ed. março-abril, ano 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/Francinete/Downloads/7-Texto%20principal%20do%20artigo-7-1-10-20171220.pdf>. Acesso em: 15/08/2011.

RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. **Festas juninas, festas de São João: origens, tradições e história**. São Paulo: Casa do Editor, 2002.

REIS, José Ribamar Sousa dos. **São João em São Luís: O maior atrativo turístico-cultural do Maranhão**. São Luís: Aquarela, 2003.

RIVIÉRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Estratégias da comunicação: Questão comunicacional e formas de sociabilidade**. Lisboa: Presença, 1990.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A comida como Lugar de história: as dimensões do gosto. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 54, p. 103-124, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/25760>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

SANTOS, Joan. Foto da Capela. 29 jun. 2015. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/secultsaoluis/photos/a.578403405633239.1073741971.286112178195698/578403632299883/?type=3&theater>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

SECULT São Luís. 11 jul. 2015. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/secultsaoluis/photos/a.286150698191846.1073741826.286112178195698/583310025142577/?type=3&theater>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. 11 jul. 2015. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2023191871055893&set=a.519370154771413.1073741825.100000952984963&type=3&theater>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. 20 jun. 2016. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/secultsaoluis/photos/a.711263319013913.1073742003.286112178195698/711263872347191/?type=3&theater>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

SILVA, Juremir Machado. **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Maria do Carmo Prazeres. **Distinção social: O evento de premiação como prática de comunicação**. 2016. 255f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Faculdade de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SILVA, Maria Luciana Bezerra da; LUCENA FILHO, Severino Alves de. A festa junina de roupa nova: uma análise dos figurinos das quadrilhas estilizadas sob o olhar da folkcomunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 11, n. 23, mai./ago. 2013.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: Notas para o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOUZA, Marina. **No AM, turistas enfrentam formigas venenosas e dores em ritual indígena**. Amazonas: [2014]. Disponível em: <<http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2014/05/no-am-turistas-enfrentam-formigas-venenosas-e-dores-em-ritual-indigena.html>>. Acesso em: 13 set. 2016.

STRECK, Lenio Luiz. Aplicar a “letra da lei” é uma atitude positivista? **Revista NEJ**, v. 15, n. 1, p. 158-173, jan./abr., 2010. Disponível em: <www.univali.br/periodicos>.

TEIXEIRA, Abel. Abel Teixeira (1934). In: FRANÇA, Luís de; ROSÁRIO, Tolentino do; ROSÁRIO, Sebastiana do; ARANHA, Augusto (org.). **Memória de Velhos: Depoimentos. Memória Oral da Cultura Popular Maranhense**. v. 2. São Luís: CMF/SECMA, 2008.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **A mídia e a modernidade: Uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. **Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal, 2005. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/trigueiro-osvaldo-espetacularizacao-culturas-populares.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2018.

VEJA. **Cerimônia de posse de Dilma Rousseff**. 1 jan. 2011. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/galeria-fotos/cerimonia-de-posse-de-dilma-rousseff-2/>>.

VELLOSO, Ana. **Cerimonial universitário**. Brasília: UNB, 2001.

WACQUANT, Loïc. Mapear o campo artístico. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 48, p. 117-123, 2005. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/48/516.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2016.

WAINBERG, Jacques A. **Casa-grande e senzala com antena parabólica: Telecomunicações e o Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

WOITOWICZ, Karina Janz. A noção de cultura na folkcomunicação e nos estudos culturais: Diálogos entre as perspectivas de Luiz Beltrão e Stuart Hall. In: XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2015, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Intercom, 2015. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/indiceautor.htm>>. Acesso em: 22 maio 2017.

_____. Grupos Marginalizados. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (org.). **Noções básicas de Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

WOLF, Mauro. **Teorias das comunicações de massa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

APÊNDICE A – A- Estado da Arte de trabalhos sobre festa na Folkcomunicação de 2007-2017

Dissertações no período de 2007-2017- Palavra-chave: Folkcomunicação

Não foram encontrados dissertações em 2007

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2008	
TRABALHO	ASSUNTO
“FENADOCE: representação cultural através da preservação da cultura popular pela mídia”	O trabalho visa registrar a evolução dos meios utilizados pelos ambulantes para atrair o consumidor
DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2008	
TRABALHO	ASSUNTO
Folkcomunicação e desenvolvimento local: o cordel como veículo de comunicação e mobilização popular na cidade de Caruaru	Literatura de Cordel como veículo de desenvolvimento local. Venda e visibilidade dos cordéis pela mídia e pelo poder público.
Total	02 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2009	
TRABALHO	ASSUNTO
Quaderna: Uma personagem, na literatura e na televisão	Análise a adaptação da obra de Ariano Suassuna, usando a metodologia proposta por Umberto Eco em Para uma investigação semiológica sobre a mensagem televisual

DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2009	
TRABALHO	ASSUNTO
Rituais, símbolos e rede de significados das manifestações culturais da comunidade quilombola Lagoa da Pedra, Arraias – TO: Um processo folkcomunicação de saber ambiental'	O trabalho analisa com rigor a cultura local, que se imbrica com patrimônios ambientais No estudo, o autor relaciona práticas culturais, na qualidade de comunicações <i>folk</i> (“folkcomunicação”) vinculadas ao saberes ambientais
Total	02 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2010	
TRABALHO	ASSUNTO
Interrelações entre mídia e cultura popular: as pastorinhas de Parintins a partir da lógica das micro e macro redes comunicacionais	O estudo tem como objetivo principal investigar o Festival das Pastorinhas de Parintins enquanto sistema folkcomunicação com foco na interação entre micro e macro redes comunicacionais
Práticas culturais urbanas: Estado sobre o Blues e o Hip Hop como comunidades específicas de grupo.	O trabalho investiga a musicalidade desenvolvida a partir do período escravocrata e o que as manifestações Blues e Hip Hop representam ao grupo que as idealizou, o afrodescendente. O estudo também analisa os processos de tradução cultural, tendo como foco o Hip Hop brasileiro
DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2010	
TRABALHO	ASSUNTO
Folkcomunicação e turismo: as cambindas velhas de Pesqueira - Pernambuco - e atividade turística de base local'	Em âmbito geral, este estudo teve como objetivo analisar o processo folkcomunicação como elemento articulador para o desenvolvimento local a partir do turismo do município de Pesqueira, Agreste – Pernambuco
A folkcomunicação no artesanato de rendas de Pesqueira - Pernambuco: mais além da agulha e da linha	Analisar as políticas públicas direcionadas para o artesanato da renda renascença como um passo importante para o processo de desenvolvimento local sustentável no município de Pesqueira

Cotidiano rural, cultura popular e desenvolvimento local na arena televisiva: um estudo sobre o programa Globo Inverno da rede globo nordeste	O trabalho analisa como a cultura popular e o cotidiano rural, na perspectiva da folkcomunicação, transitam na mídia massiva projetando os bens culturais locais no sentido do desenvolvimento local
Dando voz e vez aos jovens da bacia do Goita - Pernambuco: arte, cultura, folkcomunicação e desenvolvimento local: a experiência do projeto sanfona cultural em Pombos	Nada registrado
Total	06 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2011	
TRABALHO	ASSUNTO
Práticas discursivas e identidade Folkcomunicacional na rede social Orkut: Um estudo da comunidade MPB	Com base na teoria folkcomunicacional, esta trabalho lança a proposta de analisar como a música popular brasileira é apreendida no Orkut (qual o agendamento), quem são os ativistas midiáticos (líderes de opinião capazes de organizar e influenciar o restante do grupo) e identificar as práticas discursivas (a produção de sentido) daqueles que interagem na comunidade
DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2011	
TRABALHO	ASSUNTO
As bonequinhas da sorte de Gravatá-PE no contexto do processo folkcomunicacional e do desenvolvimento local	Esta pesquisa busca através de um olhar sob as lentes da folkcomunicação, perceber os cenários, contextos e processos midiáticos que movem a produção, venda e interpretação dos significados adquiridos pela bonequinha da sorte de Gravatá, bem como que tipo de contribuição ela possibilita para o desenvolvimento local
Estratégias de comunicação do plano nacional de turismo em Bezerros (PE): análise dos papangus de Bezerros como ferramenta do turismo cultural e desenvolvimento local sob o olhar folkcomunicacional	O uso da folkcomunicação na folia de Papangu como estratégia de comunicação para o turismo cultural e desenvolvimento local de Bezerros

A literatura de Cordel no Século XXI: novas e velhas linguagens na obra de Klévisson Viana	Este trabalho realiza uma leitura, pautada nos fundamentos da contemporaneidade, sobre a Literatura de Cordel do século XXI, tomando como corpus a obra de Klévisson Viana, um dos expoentes do cordel nordestino nas últimas décadas.
Total	04 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2012	
TRABALHO	ASSUNTO
De simples motorista a santo. Perspectivas folkcomunicacionais em religião e cultura popular no caso do “Motorista Gregório”, um santo do Piauí	O objetivo geral consistiu em observar, analisar e relacionar a comunicação popular que faz parte do processo à consolidação da figura do milagreiro. As teorias da cultura, especialmente a Folkcomunicação, assim como as da linguagem, configuraram-se referenciais relevantes nas análises das formas de comunicação dos devotos e dos jornais impressos de Teresina
Forró eletrônico: Uma análise sobre a representação da figura feminina	Compreendendo a música como uma manifestação social, capaz de representar a época e a cultura juntamente com seus usos e costumes, lançamos nosso olhar sob a figura feminina presente no gênero forró eletrônico. Embasados por conceitos como indústria cultural, cultura de massa, folkcomunicação e gênero, analisamos os processos de produção de sentido como decorrência da utilização da figura feminina e mais exatamente, acerca da representação da mulher através dos discursos do forró eletrônico
Festa do tropeiro de Silveiras: uma abordagem folkcomunicacional	A festa representa um organismo complexo de comunicação, pois tem influência social, econômica e organizacional, elementos sob os quais se dedicou esta pesquisa, com o objetivo de verificar como se dão tais relações com o poder público, a mídia e a comunidade.
Na rota do Guarani: Comunicação e Cultura no festival do folclore de Olímpia, SP	Esta pesquisa discute a natureza do festival, compreendendo-o como um objeto cultural, inserido no contexto social como processo comunicacional. Descrever a festa, quanto a sua criação, origem, espaço, na busca da compreensão das manifestações dos grupos que se apresentam, ao colocar em pauta os conceitos de cultura, civilização, folclore, cultura popular, de massa e folkcomunicação.

DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2012	
TRABALHO	ASSUNTO
História, Memória e Religiosidade na Festa do Divino Espírito Santo em Natividade – TO	Descreve o processo de organização e preparação da comunidade em torno da festa do Divino Espírito Santo em Natividade – TO, por meio da observação e interação com os devotos e foliões, além de sua relação com a religiosidade, espaço e lugar, relacionando com conceitos de folkcomunicação e história oral
Total	05 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2013	
TRABALHO	ASSUNTO
Os “repórteres” do Brasil pré-colonial: gêneros e formatos folkcomunicacionais	O objetivo da pesquisa é mapear como se produziam as mensagens e como se estabeleciam os canais folkcomunicacionais entre os indígenas e as tribos existentes no Brasil pré-colonial. Pretendemos, ainda, estudar elementos de folkcomunicação adotados entre os índios e traçar um paralelo a partir dos conceitos do pesquisador pernambucano Luiz Beltrão e de seus discípulos, resultando na aplicação, revisão e atualização da Tipologia da Folkcomunicação em uso para aquele período histórico
Comunicando para comunidades de baixa-renda: decodificando conceitos urbanos	Este trabalho detalha as características da comunicação existente entre técnicos do Departamento Municipal de Habitação da Prefeitura de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, e os moradores de comunidades de baixa-renda. A pesquisa objetivou saber de que forma essas comunidades recebem as informações a respeito dos projetos executados através da política habitacional e o grau de eficiência no processo de comunicação utilizado pelos arquitetos do poder público
Os ritmos tradicionais nos tambores do Tocantins: Constituições identitárias e processos culturais	O tema norteador dessa pesquisa é a apropriação de ritmos tradicionais tocantinenses em um projeto de música percussiva chamado Tambores do Tocantins. O objetivo era identificar a dinâmica de formação de identidade do grupo Tambores do Tocantins, na medida em que esses ritmos são apropriados

<p>Folkcomunicação e os estudos da devoção religiosa como manifestação comunicacional com o sagrado</p>	<p>Este trabalho aborda o tema Folkcomunicação e os estudos da religiosidade popular como manifestação comunicacional com o sagrado e tem por objetivo analisar os meios de devoção popular como forma de comunicação com o sagrado, sendo o fator existencial (demandas individuais, sociais, econômicas, culturais) das classes socialmente marginalizadas como motivação dessa respectiva comunicação</p>
<p>DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2013</p>	
<p>TRABALHO</p>	<p>ASSUNTO</p>
<p>Minhas roupas tem cultura: O Folk na moda contemporânea</p>	<p>A pesquisa “Minhas roupas têm cultura - O Folk na Moda Contemporânea”, uma análise descritiva que tem o intuito de pesquisar as relações possíveis entre a Folkcomunicação, teoria defendida por Luiz Beltrão, e a moda contemporânea. Ao verificarmos tais fatos sob esta perspectiva podemos dar devida importância às raízes culturais locais</p>
<p>Significados e tendências da gastronomia e do desenvolvimento local no âmbito dos festejos juninos do Alto do Moura – Caruaru, PE: No contexto da folkcomunicação</p>	<p>Este trabalho trata-se de um estudo que tem por objetivo investigar as tradições e tendências da gastronomia nas festividades juninas no Alto do Moura - Caruaru – PE empreendidas pelas organizações pública - privada como ação geradora de desenvolvimento local, a luz da teoria da folkcomunicação estudada por Beltrão, Benjamin, Melo, Lucena Filho, Maciel, Trigueiro, Silva, Schmidt, Gobbi, dentre outros</p>
<p>Total</p>	<p>06 trabalhos</p>

<p>DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2014</p>	
<p>TRABALHO</p>	<p>ASSUNTO</p>
<p>As marcas culturais das festas populares do mês de junho no fotojornalismo dos periódicos correio da manhã (Lisboa – Portugal) e Tribuna do norte (Natal-Brasil)</p>	<p>Investiga-se e analisam-se as marcas culturais e a produção de sentido sobre a cultura popular, em homenagem aos santos católicos do mês de junho: Santo Antônio, São João e São Pedro (celebrados, respectivamente, nos dias 13, 24 e 29) nas fotografias jornalísticas dos periódicos Tribuna do Norte (Natal, Rio Grande do Norte, Brasil) e Correio da Manhã (Lisboa, Portugal), publicadas no mês de junho de 2012, com base teórica e metodológica da Folkcomunicação e da Fotocartografia Sociocultural</p>

<p>Os desenhos animados na área da comunicação: conteúdos e abordagens interdisciplinares presentes nas teses e dissertações defendidas entre 1987 e 2012</p>	<p>O presente trabalho tem por objetivo realizar o estado da arte das pesquisas acadêmicas brasileiras em comunicação sobre desenhos animados, a fim de compreender como se construiu a pesquisa em nível de pós-graduação a partir da interface com outros campos do conhecimento, em especial, com a educação</p>
<p>Manifestações folkcomunicacionais como propulsoras de empoderamento social no ponto de cultura estrela de ouro, em Aliança - PE</p>	<p>A presente dissertação, inscrita na Linha de Pesquisa Mídia e Cotidiano, analisa, portanto, as manifestações folkcomunicacionais do Ponto de Cultura - Estrela de Ouro. Para isso, as identifica, delinea e descreve, apresentando circunstâncias possíveis de empoderamento, passando ainda pela descrição dos seus ativistas midiáticos.</p>
<p>Aspectos comunicativos e culturais nos hábitos culinários caiçara da comunidade quilombola da fazenda Picinguaba, de Ubatuba - SP</p>	<p>O objetivo é entender as origens e as causas que provocaram alterações nos hábitos culinários da comunidade do Quilombo da Fazenda, a partir de uma análise comparativa entre os fazeres primitivos e os praticados hoje. Foi analisado também o processo comunicacional desenvolvido para a transmissão da cultura alimentar entre as gerações, identificando as linguagens utilizadas. Como instrumento para o entendimento desses fenômenos, esta pesquisa foi realizada à luz das teorias e conceitos dos estudos culturais; dos conceitos sobre comunidades e identidades, além da teoria da folkcomunicação desenvolvida por Luiz Beltrão.</p>
<p>Ex-Votos Midiáticos e a Reconstrução da Identidade da revista Ave Maria - A supressão dos ex-votos no início da década de 1970.</p>	<p>As práticas devocionais, como a fé nos santos, as promessas e os ex-votos foram claramente combatidos. Neste período a revista Ave Maria suprime os ex-votos midiáticos impressos. A compreensão do processo comunicacional relacionado a este fato é o objetivo dessa pesquisa. A metodologia será composta de pesquisa bibliográfica e documental.</p>
<p>DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2014</p>	
<p>TRABALHO</p>	<p>ASSUNTO</p>
<p>Folkcomunicação, ciências sociais e estudos folclóricos: entrelaçamentos e embates</p>	<p>A presente dissertação tematiza as relações que a teoria da Folkcomunicação, formulada na década de 1960 por Luiz Beltrão de Andrade e Lima, estabeleceu com as Ciências Sociais e os Estudos Folclóricos. Todas essas tradições tiveram no folclore um universo para reflexão.</p>
<p>Patrimônio cultural imaterial: a congada e as políticas</p>	<p>O objetivo do projeto é analisar as políticas públicas para conservação do patrimônio cultural imaterial na cidade de Mogi das Cruzes, relativo aos grupos de congada e moçambiques atuantes neste município. Descrever quais</p>

públicas em Mogi das Cruzes	e com que intuito foram adotadas estas políticas públicas, além do seu impacto na qualidade de vida dos grupos de congadas atuantes na cidade também será foco deste trabalho.
Extensão Rural na TV Um estudo da campanha de vacinação contra a febre aftosa no Globo Rural Diário	A proposta é avaliar se o telejornal temático Globo Rural Diário (Grud) pode funcionar como uma ferramenta para a Extensão Rural.
A xilogravura está na moda: vestuário, folkcomunicação e desenvolvimento local na feira de artesanato de Caruaru - PE	A presente pesquisa, propõe a compreensão do processo folkcomunicacional que se estabelece através da convergência entre a Xilogravura Popular e a Moda produzida no Agreste de Pernambuco, lugar onde a confecção de roupas influencia, de forma direta, desde a economia até as práticas cotidianas. Se pretende através da análise qualitativa, descrever como os feirantes, localizados na Feira de Artesanato de Caruaru, se apropriam da linguagem xilográfica enquanto elemento comunicacional e mercadológico no contexto do Folkmarketing.
Total	09 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2015	
TRABALHO	ASSUNTO
Entre o público e o rural: dos gabinetes de comunicação ao campo da folkcomunicação	A presente pesquisa propõe um cruzamento teórico-reflexivo entre Comunicação Pública e Folkcomunicação, no intuito de compreender os processos dialógicos instaurados entre o Estado e assentados da reforma agrária.
Cotidiano, cultura popular e identidade na TV comunitária canal Capibaribe - PE	. A pesquisa qualitativa realizada, cuja base é um estudo de observação, utiliza método exploratório, com abordagem dialética amparada pelos Estudos Culturais e pela Folkcomunicação. A observação aqui proposta averigua as relações entre o Canal Capibaribe e a comunidade, verificando como a emissora comunitária se faz espaço de registro e veiculação da cultura popular, enquanto a segunda se apropria dos meios e da técnica de produção para constituir novos espaços de expressão e veiculação do cotidiano, reafirmando e fortalecendo as identidades culturais
Utopias Subterrâneas: Contracomunicação e Resistência nos Fanzines Punks Brasileiros	Esta dissertação tem como objeto de estudo os fanzines punks editados no Brasil entre os anos de 1981 e 1985. Buscou-se pôr em relevo a importância dessas publicações amadoras não apenas no processo de amadurecimento do movimento punk no país, mas também no empoderamento discursivo de sujeitos historicamente destituídos da condição de agentes comunicativos.

DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2015	
TRABALHO	ASSUNTO
Maracatu Nação é Maracatu “AÇÃO”: Folkcomunicação no acesso ao capital cultural e desenvolvimento local.	Baseada na perspectiva que os recursos culturais locais podem estimular ações que favoreçam sua comunidade é que objetivamos relacionar as atividades das referidas manifestações culturais populares com a construção do desenvolvimento local. Especificamente, estruturamos o itinerário sócio histórico cultural do maracatu nação, expomos os contextos do local e investigamos como os Maracatus Nação Porto Rico e Nação Encanto do Pina mantêm-se atuantes. Posteriormente, destacamos processos folkcomunicacionais exercidos nas atividades das referidas manifestações culturais que possam contribuir para a construção do desenvolvimento local.
Juventude Quilombola, da Comunidade para a Universidade: Atores Sociais no Processo de Comunicação de Saberes para o Desenvolvimento Local Recife	Este trabalho busca relacionar as experiências dos jovens quilombolas adquiridas no ensino superior com o processo de desenvolvimento da Comunidade de Castainho, Garanhuns- PE, Brasil.
Do texto ao têxtil: Literatura, Linguagens e Moda.	A partir da investigação de diferentes suportes como formas de divulgação de conhecimento, a presente pesquisa busca relacionar a literatura de cordel, a poesia marginal da geração-mimeógrafo e as camisetas outdoor como produtos culturais da sociedade.
Total	06 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2016	
TRABALHO	ASSUNTO
Marcas de um jornalismo regional: Identidade cultural gaúcha nos diários paranaenses	Com o uso de referências metodológicas quantitativas e qualitativas, elaboradas com base em conceitos do jornalismo, esta pesquisa buscou verificar de que forma 11 jornais diários de diferentes regiões do Paraná abordam a cultura gaúcha em suas páginas, em dois momentos distintos: no período de 13 a 27 de setembro de 2014 e 2015. A escolha da data considera a relevância do dia 20 de setembro para o gauchismo e as celebrações da Semana Farroupilha, realizadas na primeira semana da análise, que mobilizam entidades tradicionalistas na promoção de eventos comemorativos.

DISSERTAÇÃO OUTROS PROGRAMAS - 2016	
TRABALHO	ASSUNTO
Folkcomunicação e religiosidade no Jornal do Comercio: o Morro da Conceição e sua pluralidade na cultura pernambucana para o desenvolvimento local	Catolicismo, fé, cultura, economia, desenvolvimento. Todas estas são características do Morro da Conceição, no Recife, em Pernambuco. Desde a implantação da imagem de Nossa Senhora da Conceição, em 1904, o morro se tornou um dos locais mais plurais da cultura pernambucana. Nesses mais de 100 anos, da imagem da Santa no Morro, muita coisa mudou no local. Com isso, fizemos o seguinte questionamento: De que maneira, a Festa do Morro serve de emponderamento através das demonstrações da fé dos devotos em Nossa Senhora para o desenvolvimento local do Morro da Conceição?
O lambadão em Cuiabá e a Várzea Grande	Este trabalho investiga o surgimento e funcionamento do circuito cultural do lambadão, gênero musical popular urbano produzido na região da Baixada Cuiabana, e as transformações pelas quais o gênero vem passando nas últimas décadas.
Folk-ativismo para o desenvolvimento local: Políticas e estratégias de comunicação na comunidade Padre Hildon Bandeira, João Pessoa - PB	Sob a lupa teórica da Folkcomunicação, este estudo se configura como uma análise do papel desempenhado por ativistas-folk na comunidade urbana Padre Hildon Bandeira, situada na cidade de João Pessoa, na Paraíba. Nosso objetivo foi desnudar as estratégias políticas e comunicativas destes agentes sociais para a promoção do Desenvolvimento Local.
Carrancas do São Francisco: A dinâmica de uma manifestação folkcomunicacional no contexto do desenvolvimento local	Esta pesquisa busca investigar se a produção das esculturas e a apropriação das imagens por corporações e empreendimentos públicos ou privados, físicos ou jurídicos, no âmbito das estratégias de Folkmarketing, contribuem para o desenvolvimento local.
Total	05 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2017	
TRABALHO	ASSUNTO
Quadrilha Junina Babaçu: processos folkcomunicacionais, identidade e representações culturais	Neste estudo problematiza-se a relação da visibilidade midiática com nossa identidade cultural e regional. Objetiva-se, de modo geral, analisar as representações da cultura popular nordestina ao ser colocado como produto midiático, econômico e turístico.
Total	01 trabalho

Total 46 dissertações

24 em programas de comunicação

22 em outros programas de pós-graduação

Teses no período de 2007-2017- Palavra-chave: Folkcomunicação

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2008	
TRABALHO	ASSUNTO
Marcas folkcomunicacionais na obra literária de Luiz Beltrão	Este estudo está circunscrito em Folkcomunicação, na área da Comunicação Social, e faz uma experiência de análise da obra literária de Luiz Beltrão, no sentido de verificar em que medida essa obra engendra elementos também constantes em seus estudos de Folkcomunicação, a saber, dentro de sua Teoria da Comunicação dos Excluídos (1967).
Total	01 trabalho

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2009	
TRABALHO	ASSUNTO
A internet na evolução do pensamento	A questão principal que esse trabalho levanta é a de verificar como a Internet influenciou o pensamento da folkcomunicação. No entanto, este estudo pretende

folkcomunicacional	elucidar algumas perguntas, como: Quem são os novos líderes folkcomunicacionais?
Total	01 trabalho

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2010	
TRABALHO	ASSUNTO
A gênese, o desenvolvimento e a difusão da Folkcomunicação.	Investigação sobre a gênese da teoria da Folkcomunicação, tendo por objetivo identificar suas matrizes epistemológicas e suas raízes metodológicas, bem como caracterizar sua natureza interdisciplinar, gravitando em torno das ciências da comunicação e da cultura.
Total	01 trabalho

Não foram encontrados teses com a palavra-chave: folkcomunicação em 2007 e no período de 2011 à 2016

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2017	
TRABALHO	ASSUNTO
Folkcomunicação na imprensa de referência: um sentido popular da copa do mundo de 2014 no Jornal Zero Hora	Nesta tese problematiza-se a construção de um sentido popular da Copa do Mundo de 2014, no Brasil, pelo jornal Zero Hora, da cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. O objetivo geral do estudo é compreender como Zero Hora construiu, por meio da prática da folkcomunicação em seus textos, um sentido popular para o megaevento esportivo durante o período de realização da competição no país, entre 12 de junho e 13 de julho de 2014.
Total	01 trabalho

Total 04 teses em Programas de Comunicação

Dissertações no período de 2007-2017 em programas de Comunicação - Palavra-chave: Festa

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2007	
TRABALHO	ASSUNTO
O processo de comunicação na criação do carnavalesco Raul Diniz'	Essa dissertação tem como objetivo analisar o processo de comunicação na criação do carnavalesco Raul Diniz e apontar o quanto os limites e restrições, oriundos da mídia e da rede de comunicação das Escolas de Samba de São Paulo, interferiram nos procedimentos e escolhas deste profissional para a criação e montagem do espetáculo do desfile de uma Escola de Samba.
Total	01 trabalho

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2008	
TRABALHO	ASSUNTO
Deus pra ti, anos 70 e "A festa nunca termina" (24 hour party people) – Juventude, cultura e representação do social no cinema	O estudo pretende identificar o papel do cinema como representação do social e dos comportamentos e tendências da juventude entre as décadas de 70 e 80.
Saudamos a imprensa e pedimos passagem": um estudo sobre midiatização das escolas de samba do Rio de Janeiro	O Carnaval é uma festa que se mantém em constante construção, momento em que vários grupos sociais estão se comunicando freneticamente. Os meios de comunicação são, desde o século XIX, um importante mediador da troca de informações entre esses mesmos grupos que vivem a cidade do Rio de Janeiro.
Imagens Fantástica do Carnaval do Recife.	Esse trabalho teve por finalidade rever e repensar o legendário carnaval do Recife com base em outros parâmetros heurísticos. O objetivo central aqui é arriscar e propor um modelo de estética que possa ser aplicado na editoração e finalização de pesquisas que tratam assuntos do viés da Antropologia Visual.
Total	03 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2009	
TRABALHO	ASSUNTO
Do registro ao documentário: uma tradução verbo-visual-sonora na Amazônia	Esta pesquisa procurou fazer uma análise do processo de criação e recriação na obra de arte verbo-sonora Tuyabaé Cuaá (A Sabedoria dos Antigos Pajés), de autoria do compositor e escritor paraense Walter Freitas, uma obra que repercute a amazonidade e o conhecimento fundamental desta cultura. Teve como objetivo observar o processo de tradução cultural e as mesclas transformadoras, apontando o novo conjunto que se intercomunica, a partir de caminhos, pressupostos e veículos de uma obra de arte complexa.
O imaginário do aquecimento global	Como uma mudança deste porte necessita ser feita por meio do Imaginário das pessoas, desta forma, tentou-se verificar qual então seria o Imaginário do Aquecimento Global, indagando-se a respeito de que se está havendo realmente uma mudança de mentalidade ou uma tomada de consciência maior da população com relação às questões ambientais.
“Entre o plástico e o simbólico – a festa de Corpus Christi revelada em imagens”	Esta dissertação tem como fio condutor o estudo das imagens dentro do campo da antropologia. A festa católica de Corpus Christi foi escolhida como objeto de pesquisa por ser uma importante celebração cultural e religiosa em nosso país e que se manifesta através de sua visualidade. Explorá-la através de fotografias e iconografias nos permite conhecer a cultura humana a partir de uma experiência própria, num primeiro momento apresento o trajeto de pesquisa.
Total	03 trabalhos
DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2010	
TRABALHO	ASSUNTO
As Metáforas Alquímicas no Cinema	O desafio proposto foi olhar para o cinema procurando por estes elementos e o resultado foi uma forma de resgate da antiga alquimia em produções humanas atuais. Nesta dissertação analiso quatro filmes como ilustração da discussão principal: A Festa de Babette, Navigator, uma Odisséia no Tempo, Um Beijo Roubado e Stalker.
Comunicação Comunitária: Uma releitura dos principais conceitos	A dissertação tem como objetivo principal fazer uma discussão sobre as possibilidades de conceituar e interpretar a comunicação comunitária, partindo do entendimento sobre as várias possibilidades de se compreender as comunidades contemporâneas.

Campanha presidencial de Arthur da Costa e Silva: a festa da democracia autoritária'	O objetivo do trabalho é traçar o perfil do Marechal Arthur da Costa e Silva levantando fatos históricos que o tornaram, em 1966, um candidato viável à Presidência da República do Brasil e compreender a estratégia de marketing eleitoral utilizada.
O lugar do Movimento na história do cinema e suas implicações estéticas e tecnológicas	O trabalho, um estudo sobre o Dogma 95, tem como objetivo principal situar esse movimento na história do cinema a partir da consideração de três matrizes de linguagem cinematográfica
Reinventando a Tradição: os foliões do Morro da Mangueira - entre o ritual e o espetáculo'	O presente estudo analisa as transformações socioculturais dos foliões, desde o "Entrudo", que representava o carnaval arcaico, em contraposição ao carnaval da aristocracia (vistos nos bailes das grandes sociedades) passando pelos "cordões" e "ranchos" até chegarmos à formação das escolas de samba, especificamente o Grêmio Recreativo Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira.
Arraiá na tela: a construção midiática das festas juninas em Sergipe	A expectativa inicial deste trabalho é fazer um registro sobre a tradição dos festejos juninos. Através das pesquisas traçadas pela perspectiva histórica e atual das festas, percebe-se o quanto a cultura junina é plural e se reinventa a cada dia. É nesse contexto que o trabalho se desenvolve, ressaltando o papel estratégico da televisão nesse processo. Essa dissertação pretende entender quais as consequências do processo de midiatização da cultura junina, a partir das análises que se seguem a partir do quadro em questão
Total	06 trabalhos
DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2011	
TRABALHO	ASSUNTO
Do rabo e chifre às marchinhas: como uma reportagem da Rede Globo interferiu na criação do carnaval de São Luiz do Paraitinga (SP)	Sabe-se que celebrações e outras manifestações culturais humanas podem sofrer influências tanto positivas quanto negativas de instituições religiosas e dos meios de comunicação. Aqui, buscou-se entender a interferência da mídia na reconstrução do Carnaval de São Luiz do Paraitinga, em 1981 proibido anteriormente pela Igreja e também na promoção desta festa na atualidade.
Visungo e Catopês: a comunicação local e seu relacionamento com a comunidade de Milho Verde,	Tendo como cenário de pesquisa a festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, na comunidade de Milho Verde da cidade do Serro, Minas Gerais, o presente trabalho avalia aspectos culturais do visungo, representado aqui pela linguagem e cantos entoados

Minas Gerais'	pelos escravos das lavras da região diamantinense, e sua interação junto aos catopês, grupo dançante que se responsabiliza pela condução da imagem da santa em todo o percurso da festa.
Total	02 trabalhos

DISSERTAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - 2012	
TRABALHO	ASSUNTO
A representação das identidades homossexuais nas telenovelas da Rede Globo: uma leitura dos personagens protagonistas no período da censura militar à televisão	Nossa dissertação parte dos conceitos de identidade cultural na contemporaneidade à luz de autores filiados aos Estudos Culturais, ao Interacionismo Simbólico e ao Pós-estruturalismo. A partir das conceituações de identidades, passamos a discutir as identidades de orientação sexual e de gênero. Também observamos a narrativa da telenovela como forma de revelar a nação em uma época marcada pela censura federal à televisão.
Festa do tropeiro de Silveiras: uma abordagem folkcomunicação	Por meio de observação participante, aplicação de questionário, análise qualitativa com dois jornais impressos e da técnica da entrevista, com embasamento na teoria da Folkcomunicação, pode-se perceber que a intermediação comunicacional permeia a festa, que se configura, na atualidade, como uma manifestação reinventada, com preservação de alguns traços existentes em seu surgimento; centrada nas relações de economia e mercado, com o objetivo de vender cultura como espetáculo; e o tropeiro vai sendo, gradativamente, suprimido por outros motivos tidos como modernos e mais atraentes para o público.
Na rota do Guarani: comunicação e cultura no festival do folclore de Olímpia, SP	Esta pesquisa discute a natureza do festival, compreendendo-o como um objeto cultural, inserido no contexto social como processo comunicacional. Descrever a festa, quanto a sua criação, origem, espaço, na busca da compreensão das manifestações dos grupos que se apresentam, ao colocar em pauta os conceitos de cultura, civilização, folclore, cultura popular, de massa e folkcomunicação.
Esporte, entretenimento e espetáculo: As narrativas do futebol na cobertura	O objetivo desta pesquisa é realizar uma análise das narrativas textuais produzidas pelo Jornal Nacional e Jornal da Record que foram ao ar nos dias 15, 25 e 28 de junho e 02 de julho de 2010 (período da participação da

jornalística da copa do mundo	seleção brasileira na Copa do Mundo), no intuito de verificar sobre o que falaram as coberturas do futebol e quais as suas intersecções com temas além do esporte no contexto da Sociedade do Espetáculo.
Personagens-jornalistas na literatura da década de 1970: uma abordagem do romance 'A Festa'	A dissertação aborda alguns aspectos de várias relações possíveis entre jornalismo e literatura no período da ditadura militar no Brasil (1964-1985). O foco da pesquisa recai na participação de profissionais da imprensa na escrita de ficção e na presença do jornalista como personagem de narrativas literárias. Destacadamente, a pesquisa analisa essas questões no romance A Festa, de Ivan Ângelo.
Total	05 trabalhos

Total 20 dissertações em Programas de Comunicação com a palavra-chave: Festa
OBS: Foram encontrados trabalhos até 2012

Teses no período de 2007-2017 em programas de Comunicação - Palavra-chave: Festa

TESES EM COMUNICAÇÃO - 2007	
TRABALHO	ASSUNTO
Da festa ao cerimonial midiático: as estratégias de midiaticização da teleromaria da medianeira pela Rede Vida	A pesquisa se propõe a examinar os modos com que os processos midiáticos afetam os rituais e as práticas religiosas através de análise das estratégias desenvolvidas pela Rede Vida na construção da Teleromaria da Medianeira.
Total	01 trabalho

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2008	
TRABALHO	ASSUNTO
Carnaval em Juiz de Fora: Identidade comunitária ou produto da indústria cultural?	Pesquisa a respeito das influências da indústria cultural sobre a formação da identidade nas Escolas de Samba em Juiz de Fora, as transformações introduzidas nestas agremiações através dos meios de comunicação de massa ao longo dos anos e o modo pelo qual os sambistas de Juiz de Fora reinterpretem e assimilam as

	informações da indústria cultural.
Total	01 trabalho

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2009	
TRABALHO	ASSUNTO
Iconografia como processo comunicacional da Folia de Reis: o avatar das culturas subalternas'	A pesquisa aqui apresentada é um estudo da Folia de Reis do bairro rural de Ribeirão Grande, em Ourinhos/SP e das cidades vizinhas. Trata-se também das mesmas festas retratadas nas pinturas do acervo do Museu de Arte Primitiva de Assis José Nazareno Mimesi, como produto das culturas populares subalternas. Analisa suas características estéticas e simbólicas e como seus elementos fundantes permanecem, suas possíveis descaracterizações e os processos de assimilação e acomodação das diferentes culturas que nelas transitam, com vistas a ampliar as conceituações sobre as manifestações das culturas populares do país e colaborar para ampliar a compreensão da realidade na qual estamos inseridos.
Porto Alegre, ville imaginaire: Socialité, mythes et communication dans un Brésil postmoderne.	Este trabalho se baseia na sociologia do imaginário. Trata-se do imaginário de Porto Alegre, a sua construção, distribuição bem como o relação entre eles.
Total	02 trabalhos

TESE EM COMUNICAÇÃO - 2010	
TRABALHO	ASSUNTO
Alimentos, Bandeiras e Folias: Elementos constituintes das festas subalternas	O estudo das festas populares em questão, a Festa do Divino Espírito Santo e a Festa do Pinhão da Estância Climática de Cunha, visa enaltecer o elo entre identidade cultural e culturas subalternas. Esta relação se revela como prodigioso instrumento de comunicação que, através de meios materiais e simbólicos, transmitem ao longo do tempo um diverso legado fundamentado nas

	relações entre as comunidades e a natureza. As práticas festivas demonstram, doravante, um potencial pleno para a realização
Total	01 trabalho

Total: 05 Teses em Programas de Comunicação com a palavra-chave: Festa

OBS: Foram encontrados trabalhos até 2010

DOSSIÊ RIF – Revista Internacional de Folkcomunicação - 2013

DOSSIÊ - 2013	
ARTIGOS	RESUMOS
A festa de São João e a invenção da cultura popular	O objetivo do presente artigo é problematizar as noções de povo, tradição e cultura popular para refletir até que ponto tais categorias servem de modelos explicativos para a compreensão das atuais festas juninas urbanas, espalhadas pelo Nordeste brasileiro, especialmente a festa do “Maior São João do Mundo”, na cidade de Campina Grande, Estado da Paraíba, e até que ponto, é lícito o uso de tais categorias para elucidação desse fenômeno, que ganha a cada dia, maior receptividade midiática e turística.
A festa junina de roupa nova: uma análise dos figurinos das quadrilhas estilizadas sob o olhar da folkcomunicação	O presente estudo aborda o processo folkcomunicacional na construção da imagem da festa junina contemporânea através do uso da moda nas quadrilhas estilizadas. A análise discursiva se estabelece pela leitura dos figurinos utilizados nas apresentações competitivas, nos quais foram substituídas as roupas simples e remendadas por trajes, adereços e caracterizações luxuosas, por meio das quais são construídas mensagens visuais que integram símbolos das culturas local e de massa. O objetivo deste artigo é analisar como se dá o processo folkcomunicacional através das apropriações observadas nos figurinos das quadrilhas que compõem a Festa de São João da cidade de Caruaru – PE. Como referencial utilizamos a teoria da folkcomunicação do autor Luiz Beltrão, estudos sobre Festas Juninas de Lucena Filho, as festas como acontecimentos folkmediáticos de Trigueiro, a moda como forma de comunicação não-verbal de Garcia e Miranda, e a análise de discurso da escola francesa.
As Festas Populares do Mês de Junho nas Fotografias de	Investiga-se e analisa-se a representação e a produção de sentido sobre a cultura popular, em homenagem aos santos católicos do mês de junho: Santo Antônio, São João e São Pedro (celebrados, respectivamente, nos dias 13, 24 e 29) nas fotografias jornalísticas dos periódicos <i>Tribuna do Norte</i> (Natal, Rio Grande do Norte, Brasil) e <i>Correio da Manhã</i> (Lisboa, Portugal), publicadas no mês de junho de 2012. Toma-se como

<p>Periódicos Lusos e Brasileiros</p>	<p>base teórica e metodológica a semiótica da comunicação e a Folkcomunicação. Pressupomos que tais imagens possuem conteúdo e significados representacionais das manifestações e identidades culturais populares das festas de junho e dos santos católicos daquele mês. Busca-se identificar e analisar como as manifestações e culturas populares foram apropriadas pela mídia.</p>
<p>O folkmarketing e o incentivo à tradição junina no São João de Ibicuí-Bahia</p>	<p>O objetivo deste artigo é evidenciar o folkmarketing como processo folkcomunicacional fomentador da conservação da memória associada aos símbolos da tradição junina na festa de São João de Ibicuí. Utilizou-se uma metodologia qualitativa com revisão bibliográfica sobre memória, folkcomunicação e folkmarketing, entrevistas semiestruturadas, análises de jornais das décadas de 1980, 1990 e 2000 e fotografias do São João de Ibicuí em 2011.</p>
<p>Análise folkcomunicacional dos discursos publicitários da festa junina de Ibicuí-Bahia</p>	<p>As festas juninas na contemporaneidade são uma vitrine para que empresas e instituições possam reforçar a sua marca frente a seu público-alvo. Para isto, estas recorrem ao universo de crenças, saberes e símbolos compartilhados pelas camadas populares através da folkcomunicação. A apropriação dessa cultura popular com objetivos institucionais e mercadológicos é o que caracteriza o folkmarketing. O objetivo deste artigo é analisar o discurso da publicidade das festas juninas de Ibicuí-Bahia no contexto do folkmarketing, atentando-se para os deslocamentos de sentido que a tradição sofre nesse processo. A metodologia consistiu em revisão bibliográfica e análise do discurso.</p>
<p>“São João da Bahia” a internet como ferramenta de Folkmarketing</p>	<p>Este artigo sobre o site “São João da Bahia – A Maior Festa Regional do Brasil” analisa com apoio da análise de conteúdo as estratégias imagéticas para vincular uma ação de folkmarketing com o objetivo de fomentar o turismo na época dos festejos juninos no interior do estado da Bahia. As categorias encontradas na pesquisa demonstram uma preocupação com a construção de uma identidade simbólica do site com a festa de São João, que atende aos objetivos da campanha, mas que no nosso entender poderia ser aperfeiçoado com o conhecimento da folkcomunicação e das influências da cultura popular no imaginário regional.</p>
<p>Folkcomunicação digital: os sites do São João no Sul da Bahia</p>	<p>As festas juninas, na região sul da Bahia, têm apresentado um aumento no número de agentes sociais envolvidos, seja como participantes ou mobilizadores, seja como empresas organizadoras. O presente artigo trata da apreciação dos sites relativos às principais festas realizadas no período junino, na região. O texto parte de uma abordagem da geografia humana regional, como instrumento para explicar o fenômeno sociocultural percebido durante a realização das diversas festas estudadas, quais sejam: Forró da Jacutinga, Brega Light, Forró do Tico Mia, Forró da Vaca Lôca e Forró da Margarida. Utilizando – se as categorias da Folkcomunicação, da Análise do Discurso</p>

	<p>de orientação francesa, da Semiótica da Cultura e dos Estudos Culturais, serão analisados os aspectos discursivos presentes nas páginas de divulgação destas festas, enfocando-se os textos verbais, imagéticos e icônicos utilizados para a divulgação das mesmas.</p>
<p>A cobertura telejornalística do São João do sul da Bahia</p>	<p>Apesar de ser conhecido como o Estado do Carnaval, a Bahia também celebra a Festa de São João, mas neste período ao contrário do carnaval, a festa acontece em muitas cidades do interior do Estado. Com o recorte da região do extremo sul da Bahia, na região de Ilhéus e Itabuna, este artigo pretende analisar como a televisão regional(local) noticiou as festividades com especial atenção a eventos patrocinados pelas próprias emissoras, realizando tanto a festa, como oferecendo os brindes e a cobertura jornalística com a intenção de divulgar sua ação social, bem como dar visibilidade às empresas patrocinadoras da ação. Durante o período de festejos Juninos em junho de 2011 foram realizados os programetes “São João nos Bairros” (TV Santa Cruz/Rede Bahia) e a cobertura das ações da TV Cabralia (Record News Nordeste) que depois de gravados foram assistidos e analisados segundo as categorias da Análise de Discurso de linha francesa. Após a análise foi possível constatar que cada uma das emissoras, a seu modo, noticiou a sua própria festa em detrimento das manifestações espontâneas que pudessem ter ocorrido na região, desta maneira a festa de São João tornou-se muito mais um evento midiático do que a cobertura das celebrações juninas de origem popular.</p>
<p>São João passou por aqui? O programa São João da Bahia e resignificação das festas juninas, um olhar sobre os festejos em Itapitanga</p>	<p>Esta pesquisa busca analisar a transformação dos festejos juninos no Estado, a partir do programa São João na Bahia, com a intervenção do governo na festa no município de Itapitanga, sul da Bahia. Sabe-se que a cultura popular é uma forma de identificação e que a mesma reforça as identidades locais criando estruturas de reconhecimento para a constituição da memória coletiva e individual. É necessário valorizar aspectos locais e implementar práticas que reforcem as memórias, com a finalidade de atrair o turismo sustentável, onde “antigo” compartilhe com o “moderno” sem o apagamento das tradicionais festas juninas.</p>
<p>Os festejos juninos na mídia paranaense: Uma leitura folkcomunicação da cobertura do tema no jornalismo impresso e televisivo</p>	<p>O presente texto busca desenvolver uma análise da cobertura midiática dos festejos juninos no ano de 2011, a partir de uma abordagem Folkcomunicação que busca identificar algumas marcas da cultura popular nos meios de comunicação. A partir de um esquema de análise desenvolvido para contemplar as temáticas, angulações e modos de anunciar as festas populares, busca-se analisar a presença dos festejos juninos na mídia paranaense (jornais <i>Gazeta do Povo</i>, <i>Folha de Londrina</i>, <i>Diário dos Campos</i> e <i>Jornal da Manhã</i> telejornal <i>Paraná TV</i>), de modo a identificar a apropriação da cultura popular como estratégia de</p>

	apelo comercial, elemento noticioso ou serviço.
Cultura Junina em embalagens de supermercados Marcas folkcomunicacionais nos discursos informativos sobre São João	Durante o período de festejos juninos, nas diversas regiões do Brasil, alguns estabelecimentos comerciais se apropriam de elementos verbais e imagéticos para ilustrar produções publicitárias/informacionais, que se transformam em expressões de comunicação temáticas, distribuídas entre os consumidores. Tais apropriações podem ser analisadas no campo da Folkcomunicação para além de uma simples estratégia mercadológica da venda de produtos, e também como uma forma de divulgação (projeção e fortalecimento) de aspectos da cultura popular, presentes nas comemorações de São João. Este trabalho apresenta uma amostra do uso de elementos que remetem às festas juninas nos encartes e panfletos publicitários, que circularam durante o mês de junho/2011 em alguns supermercados das regiões Sudeste e Sul do Brasil.
Festas populares de Lisboa: entre o sagrado e o profano	Com o uso do método da Fotocartografia Sociocultural do professor doutor Itamar de Moraes Nobre, este ensaio fotográfico apresenta um mapa visual simbólico desta festa portuguesa e alguns significados que podem estar inseridos no contexto da cultura popular. Na oportunidade de nossa pesquisa no mestrado, foi percorrida a toda Lisboa, no dia 12 de junho de 2013, entre o sagrado e o profano, revelando uma festa nascida do e vivida pelo povo.

Artigos do Intercom no GP de Folkcomunicação no período de 2007-2017. Palavra-chave: Festa

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2007	
ARTIGOS	RESUMOS
A festa junina em Campina Grande/PB: Folkcomunicação e simulações no arraial Sítio São João	As festas juninas vêm se tornando um amplo campo para pesquisa na área da Folkcomunicação. A apropriação de elementos da cultura Folk pela mídia, e vice-versa, tem consolidado as comemorações juninas. Visando a atração e permanência de um público cada vez maior, os organizadores têm investido na criação de ambientes que simulam ou reproduzem ambientes rurais ou populares como atrativos. O objetivo deste trabalho é apresentar como ocorre a reprodução de um espaço rural nos festejos juninos de Campina Grande/PB. O objeto de análise será o Arraial do Sítio São João, construído na área onde é realizado o “Maior São João do Mundo”. Será analisado como a cidade é alterada durante os festejos; como são criados os simulacros, e principalmente, identificar quais os níveis da folkcomunicação no Sítio São João.

<p>Dançadores da fé: Processos comunicacionais e simbologias no reinado de Nossa Senhora do Rosário</p>	<p>Partindo do pressuposto de que os rituais que envolvem a Festa do Rosário são um tipo de folkcomunicação, entendida como “estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se socializam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos” (Holmfeld), procuro analisar as simbologias existentes no ritual do Reinado, descrevendo-as e interpretando-as enquanto processos comunicacionais.</p>
--	--

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2008	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>A Folkcomunicação amazônica no arraial “Flor do Maracujá” de Porto Velho</p>	<p>Este trabalho pretende apresentar a festa folclórica “Arraial Flor do Maracujá”, tradicionalmente realizada há 27 anos em Porto Velho, Rondônia, como expressão da cultura popular em uma região fortemente influenciada pela imigração. As referências teóricas encontradas neste artigo são fruto do curso de metodologia folkcomunicacional ministrado pelo doutorando em Comunicação da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), Professor Fábio Rodrigues Corniani.</p>
<p>A Reinvenção das festas juninas na Bolívia. As “Fogatas” e o meio ambiente nos jornais El Diario e El Deber</p>	<p>Os festejos juninos na América Latina foram influenciados diretamente pelos colonizadores espanhóis e portugueses que introduziram ou adaptaram ritos já existentes. A fogueira é um dos símbolos principais da festa e está presente em todo subcontinente sul americano. Com a existência da crise ambiental, o Estado tem tomado providências, a partir de meios legais, para inibir a proliferação de fogueiras durante o período junino por conta do desmatamento, incêndios e poluição do ar. No entanto, algumas comunidades têm resistido e desrespeitado os códigos ambientais que proíbem tal tradição. O objetivo deste trabalho é mostrar, a partir dos jornais impressos El Diario e El Deber, como o confronto entre Estado e Cultura Folk acontece nas principais cidades da Bolívia.</p>
<p>Ações de Folkmarketing no carnaval do Recife em 2008: Imaginário e simbolismo.</p>	<p>Este trabalho promove uma análise sobre a comunicação mercadológica utilizada nas ações midiáticas promovidas pelas empresas públicas e privadas no período momesco. Tomamos como campo de observação o carnaval do Recife - Pernambuco e efetuamos uma análise do corpus, constituído por várias peças publicitárias e observações em campo, desde dezembro de 2007 até o período carnavalesco. Com isso, temos aqui constituído um breve estudo sobre as ações mercadológicas de folkmarketing no</p>

	carnaval do Recife em 2008 e uma visão da influência da cultura local, que destaca-se em detrimento à cultura global neste contexto específico
Folkcomunicação e fantasias no Carnaval de Olinda	Em um carnaval marcado fortemente pela valorização da cultura local e preservação de costumes, Olinda configura-se como centro das atenções quando se fala em carnaval tradicional. Esse artigo visa entender quais mensagens são passadas através das fantasias utilizadas pelos foliões e em que contextos elas estão inseridas. Como se dá a comunicação em âmbito popular apenas com o recurso dessas fantasias? E de que forma os meios de comunicação de massa se apropriam dessas manifestações folclóricas? Essas observações foram realizadas sob o prisma da teoria folkcomunicação e com alguns conceitos de folkmídia, tendo como principal técnica a participação direta durante o carnaval.

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2009	
ARTIGOS	RESUMOS
Festa do divino na internet: Utilização de uma nova tecnologia de comunicação na divulgação de uma tradicional manifestação popular	O presente texto aborda questões relacionadas com o cruzamento das informações propagadas pela internet e os estudos dos processos de comunicação folclórico-popular determinados pela teoria da Folkcomunicação. O objeto de pesquisa foi definido a partir de exemplos de sites, identificados como sendo os mais frequentes nos resultados das consultas efetuadas junto aos mecanismos de busca da internet, cujo foco é a divulgação da Festa do Divino Espírito Santo realizada em diferentes cidades brasileiras.
São João da Bahia: Cultura popular, folkcomunicação e turismo	O presente trabalho se propõe a analisar, através da campanha de marketing do São João realizado pela Bahiatursa para o ano de 2008 – mais especificamente, no site www.saojoabahia.com.br - de que maneira os mass media se apropriam das manifestações da cultura popular e suas formas de expressão comunicacional, em suas ações de marketing, a fim de atingir um público consumidor específico para o seu produto, utilizando-se para tanto dos estudos no campo da folkcomunicação e mais especificamente do folkmarketing (LUCENA FILHO, 2007). Vale ressaltar que no caso específico da campanha em questão os “produtos” a serem consumidos são as festas juninas nos diversos municípios baianos assim como o

	turismo de foco cultural voltado para esses festejos.
--	---

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2010	
ARTIGOS	RESUMOS
Festa da uva 2010 – nos trilhos da história, estação da colheita: Os diferentes espaços folkcomunicacionais	Este estudo pretende analisar, mesmo que exploratoriamente, os diferentes espaços folkcomunicacionais da Festa da Uva, evento realizado no período de 18 de fevereiro a 7 de março de 2010 em Caxias do Sul. Caxias é um importante município localizado geograficamente na Região Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul. As festas populares tradicionais são acontecimentos identificadores dos fatos locais, são celebrações das diversas relações sociais vivenciadas por uma comunidade nos seus espaços sagrados e profanos, públicos e privados. A Festa da Uva se insere nesse contexto de festa institucionalizada que no decorrer do tempo vem se tornando um evento com significativa participação popular. Compreender a Festa da Uva no contexto da sociedade globalizada e a coexistência entre as culturas tradicionais e modernas nos diferentes espaços do evento.
Representações femininas no carnaval: Um olhar folkcomunicacional às nomeações de grupos (masculino em uma festa popular)	O uso de roupas e objetos femininos por homens em desfiles de rua ou clubes, em diferentes cidades do País, já se tornou lugar comum no carnaval brasileiro. Em um clima descontraído e de diversão, que marca as festas, grupos de homens cultivam o hábito de se apresentar com maquiagem, cabelo produzido, seios artificiais, roupas e com gestos que exageram nos trejeitos, falas e hábitos do comportamento feminino, simulando manifestações comunicacionais que oscilam das práticas de submissão ao apelo sexual. Índícios de esteriótipos podem ser identificados nos nomes dos grupos (travestidos). O texto discute tais representações carnavalescas, a partir de exemplos de grupos 'festivos' existentes em diversos locais do Brasil, problematizando modos aparentemente simples de manifestações lúdicas que representam a mulher, independentemente da idade, traço étnico, estado civil ou orientação sexual.
INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2011	

ARTIGOS	RESUMOS
<p>Líderes de opinião como símbolos de identidades culturais em festejos do Tocantins</p>	<p>O ensaio analisa, à luz dos estudos folkcomunicacionais, a efetividade dos líderes de opinião nas figuras representativas de manifestações folclóricas em Tocantins. Tomamos como objeto os festejos do município de Monte do Carmo e do distrito de Príncipe, município de Natividade. As festas envolvem as figuras de imperador, imperatriz, rainha e capitão do mastro, congregando comemorações folclóricas, religiosas e profanas. Os personagens podem ser considerados líderes que no momento da festa simbolizam a perpetuação da tradição e a identidade da comunidade.</p>

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2012	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>A Cobertura Telejornalística dos Festejos Juninos no Sul da Bahia</p>	<p>A Bahia, estado do Carnaval, também celebra a Festa de São João, mas neste período ao contrário do carnaval, a festa acontece em muitas cidades do interior do estado. Com o recorte da região do extremo sul da Bahia, este artigo pretende analisar como a televisão regional noticiou as festividades com especial atenção a eventos patrocinados pelas próprias emissoras, realizando tanto a festa, como oferecendo os brindes e a cobertura jornalística. Durante o período de festejos Juninos em Junho de 2011 foram realizados os programas “São João nos Bairros”(TV Santa Cruz/Rede Bahia) e a cobertura das ações da TV Cabralia (Record News Nordeste). Com este trabalho foi possível constatar que cada uma das emissoras, a seu modo, noticiou a sua própria festa em detrimento das manifestações espontâneas que pudessem ter ocorrido na região.</p>
<p>Folkcomunicação nas festas populares: Elementos para uma proposta de registro e análise da cultura popular no Paraná</p>	<p>Discutir as festas populares como expressões folkcomunicacionais, levantando alguns elementos para uma proposta metodológica de análise das manifestações da cultura popular. Esta é a proposta do presente artigo, que parte de uma abordagem conceitual sobre festas populares para apresentar um levantamento das principais manifestações no Paraná, indicando assim um roteiro para estudo do objeto proposto em duas vertentes: 1) aspectos folkcomunicacionais das festas populares; 2) cobertura midiática dos eventos. A proposta é resultado de reflexões desenvolvidas pelo Centro Folkcom de Pesquisas, que ao longo de 2012 está desenvolvendo uma pesquisa integrada de mapeamento e análise das festas populares nos Campos Gerais do Paraná como forma de contribuir para o reconhecimento da cultura popular na região e o fortalecimento dos estudos em</p>

	folkcomunicação.
--	------------------

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2013	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>Folkmarketing no “Maior e Melhor São João do Brasil</p>	<p>O presente estudo tem como norte a conceituação e identificação de aplicabilidade de um novo termo do campo do marketing comunicacional e da promoção de produtos e serviços. A pesquisa enfatiza o Folkmarketing e a sua influência na cultura de consumo, como uma forma de marketing que se apropria das práticas culturais dos atores sociais para promover suas respectivas marcas. Como objeto de estudo foi feito um levantamento das peças publicitárias do Forró Caju desde o ano de 2007 destacando os elementos da cultura popular na correlação com as suas respectivas marcas na promoção do evento e dos produtos. Para estabelecer uma metodologia analítica das imagens utilizou-se o método semiótico de Jean Marie Floch que avalia o plano de expressão e o plano de conteúdo a partir da valorização das estratégias de marketing.</p>

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2014	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>O São João no ano da Copa na Bahia: As festas de “camisa” se pintam de verde e amarelo</p>	<p>Este trabalho tem por objetivo observar e analisar as estratégias comunicacionais das tradicionais festas de “camisa” de São João, que ocorrem na região sul da Bahia, em diferentes mídias, privilegiando as mídias eletrônicas e a mídia de rua. Com apoio da análise do discurso de linha francesa e a teoria da folkcomunicação, pode-se analisar o material e concluir quais os principais canais de comunicação entre os organizadores dos eventos e seu público-alvo. Também percebeu-se a alteração que as festas realizaram para incluir em sua identidade visual o evento da copa do mundo de, e notou-se que as festas precisaram inovar no uso das redes sociais para evitar a perda de foliões, percebendo que seriam eventos concorrentes e que vestir as festas de verde-amarelo criaria um vínculo com os foliões, havendo ainda a transmissão dos jogos durante os festejos em seus espaços.</p>

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2015	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>Festa do Morro da Conceição: a refuncionalização da fé no contexto folkmarketing e seu impacto no desenvolvimento local</p>	<p>A presente pesquisa analisa os processos comunicacionais desenvolvidos no comércio de produtos religiosos refuncionalizados no contexto do folkmarketing durante a 110ª Festa do Morro de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, padroeira do Recife - PE, no ano de 2014. A pesquisa objetiva identificar o comércio como representação simbólica na construção de novos olhares sobre os produtos religiosos refuncionalizados, recriando elementos da cultura popular e da fé no contexto do folkmarketing. Os métodos de investigação utilizados foram à observação direta/indireta, análise de documentos e revisão bibliográfica. Os resultados analisados evidenciam os produtos refuncionalizados como símbolos religiosos populares com novos elementos que mobilizam o mercado local e sua representatividade religiosa. Ainda apontamos a influência das estratégias de folkmarketing aplicadas no momento da comercialização favorecendo a economia e, conseqüentemente, contribuindo com o desenvolvimento local da região</p>

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2016	
ARTIGOS	RESUMOS
<p>Festas populares nas páginas de jornais do interior: folkcomunicação na representação e divulgação local da Festa da Uva e da Fenachim</p>	<p>Mostra-se o papel de jornais do interior na divulgação de festas promovidas pela cidade em que o veículo possui sede, com base na teoria da folkcomunicação e do conceito de folkmídia. Como amostra, são utilizados o jornal caxiense O Pioneiro, na serra gaúcha, e a Folha do Mate, em Venâncio Aires, no vale do Rio Pardo, para analisar como ambos divulgaram e representaram a Festa Nacional da Uva e a Festa Nacional do Chimarrão (Fenachim), respectivamente. Realiza-se análise de conteúdo de matérias e reportagens publicadas no site dos veículos selecionados, dividindo-a nas categorias serviço, personagens, memória e linguagem. A pesquisa conclui que os jornais prestam um serviço, mostram os personagens que frequentam as festas, contribuem para a preservação da memória dos eventos e utilizam linguagem folkcomunicacional.</p>

INTERCOM – GP FOLKCOMUNICAÇÃO - 2017	
ARTIGOS	RESUMOS

<p>Festa do Santo Preto: Comunicação e Cultura dos Marujos de Freguesia do Andirá</p>	<p>Este trabalho teve como objetivo geral investigar os processos comunicacionais na Festa dos Marujos do distrito de Freguesia do Andirá, no município de Barreirinha, estado do Amazonas. O estudo permite conhecer e entender melhor esta festa amazônica, apresentando seus principais aspectos e ritos. Para tanto, assumiu-se a perspectiva dos estudos de Luiz Beltrão (1980) acerca da folkcomunicação, dentre outros estudiosos contemporâneos do tema. Com base na antropologia, esta pesquisa utiliza como método de investigação a etnografia, e como técnica de coleta de dados a História Oral.</p>
<p>O ex-voto e as manifestações de fé da Festa do Divino da comunidade quilombola de Santa Tereza - Figueirão/MS: Um objeto de estudo da Folkcomunicação</p>	<p>Esta pesquisa tem por objetivo analisar a prática religiosa do ex-voto e as manifestações de fé da Festa do Divino da comunidade de Santa Tereza, localizada no município de Figueirão - MS, utilizando-se de base teórica a Folkcomunicação. Para o desenvolvimento deste trabalho foram empregados os métodos de pesquisa observação participante e pesquisa bibliográfica. A observação em campo, foi necessária para compreender todo o funcionamento da festa, do sagrado ao profano, porém, este artigo atentou-se apenas para o sagrado do ritual, o ex-voto. O levantamento bibliográfico é utilizado para o aporte teórico da Folkcomunicação, religião e festas populares, com ênfase no livro da professora Marlei Sigrist, resultado de anos de pesquisa sobre a Festa do Divino da mesma comunidade.</p>

APÊNDICE B - Entrevista com a artesã

Identificação: A artesã tem 34 anos, natural do município de Pindaré – Mirim/MA e atualmente mora em São Luís – MA há mais de 18 anos. É empresaria, artesã profissional, associada ao centro de comercialização de produtos artesanais do Maranhão - CEPRAMA. Graduada em Administração de empresas e gestora em recursos humanos. Atualmente tem uma loja/ateliê, que é composto pelas suas artes e materiais de armarinho que de uma forma ou de outra serve como apoio para o seu trabalho.

Entrevistadora - Como você se descobriu artesão?

Artesã - Me descobri artesã desde a infância, pois sempre gostei de criar, aprender e fazer coisas diferentes, que agrade as pessoas;

Entrevistadora - Desde quando você tem o seu ateliê?

Artesã -Tenho o meu ateliê desde setembro de 2014

Entrevistadora - Como funciona a produção das peças que você confecciona? Qual a inspiração? Dura quanto tempo a produção das peças?

Artesã - A minha produção funciona da seguinte forma:

Quanto aos chapéus - primeiro ele é todo bordado a mão, a parte de cima e em seguida borda a aba e por último faço a franja do mesmo para depois fazer os acabamentos finais. Bordo eles em canutilhos e também em lantejoulas, e também personalizo de acordo com a demanda.

Quanto a roupa de índia: primeiro tiro os moldes para depois trabalhar em cima do veludo, em seguida vem as aplicações das franjas de pessoas onde essa vestimenta é composta por: coca, peitoral, saia, mãos, pés e bastão da índia, para depois ver com o acabamento

Quanto as roupas dos vaqueiros: Tiro os moldes no veludo, trabalho a alça, em seguida vem as franjas em seda ou nylon, onde é composto por: peitoral, saiote e chapéu de fita ou chapéu bordado mesmo.

Quanto as camisetas:

Tiro os moldes das aplicações e bordo a mão pra depois serem aplicadas e finalizadas na camiseta

Minha inspiração é a cultura maranhense, que eu amo de paixão e faço com amor cada detalhe das peças.

A duração de produção varia muito de acordo com cada seguimento. Os chapéus levam em média 1 semana, os mais simples, e se estende até 15 dias os modelos mais trabalhados e personalizados. Por isso trabalho o ano inteiro, pois é um artesanato muito demorado e pra ter em quantidade, não posso parar.

Entrevistadora - Você confecciona adereços para alguma brincadeira, ou você trabalha para clientes específicos?

Artesã - Sim, geralmente faço as roupas de índias e vaqueiros para escolas e para grupos de bumba meu boi dos interiores. Além de trabalhar também para os meus clientes específicos, e clientes que compram no atacado.

Entrevistadora - É grande a procura por suas peças no período de São João? Aqui me refiro no geral e não as encomendas.

Artesã - Sim, a cada ano vai aumentando a demanda, e infelizmente, tem muita gente que deixa tudo pra última hora, mais me esforço e consigo atender a todos. É uma correria

Entrevistadora - Qual o item mais encomendado nesse período ou o mais vendido?

Artesã - Os itens mais vendidos são os chapéus e as camisetas

Entrevistadora - As pessoas dizem o porquê de estarem fazendo tais encomendas?

Artesã - Sim, geralmente porque gostam mesmo ou quando é pra alguma festa que tem fora dos arraiais também

Entrevistadora - As encomendas que você recebe são de pessoas que querem ir para os arraiais com os acessórios ou isso muda? Você também recebe para outros fins?

Artesã - Tanto para os arraiais como para as festas particulares.

Entrevistadora - Se você tiver mais alguma coisa para acrescentar, fique à vontade.

Artesã - Tenho enorme prazer em trabalhar com a cultura maranhense, pois a nossa cultura é muito rica, linda e encantadora. Quem vê as festas pela primeira vez fica extremamente encantado, então faço tudo isso com muito amor e carinho. Tanto para os maranhenses como para os turistas. Também participo de feiras artesanais

em outros estados, com o apoio do governo estadual, que nos dá essa oportunidade maravilhosa e com imenso prazer e paixão que vou representar a nossa cultura.

APÊNDICE C – Álbum da Indumentária Popular



¹ O Layout do álbum foi elaborado por Bruno Brasil, as pegadas representam nossa caminhada no doutorado. Como o sapato é projetado para proteger, ele aparece representando as pessoas que nos ajudaram e protegeram na caminhada. Os pés descalços são os momentos em que conseguimos trilhar confortavelmente com calma e paz.







APÊNDICE D – Diário de Campo



Dia 17/06/2017 Horário 19:30

Arraial do Ipiranga → Diário de campo

→ Presença de muitas crianças caracterizadas com roupas juninas

→ No arraial montaram um stand com informações turísticas denominado "O espaço do jurista". Nesse espaço tinha uma réplica da cachoeira de Carolina e as pessoas faziam um tour virtual pelas lencas maranhenses.

→ Os adultos não estavam caracterizados, mas alguns usavam blusas decoradas ou um adereço tipo: chapéu.

→ Me chamou a atenção a presença de 02 barracas de acarajé no espaço denominado de "Vila Gourmet".

→ Músicas típicas, geralmente de bumba-meu-boi.

→ Tive uma apresentação de um forró pi de terra em um dos palcos principais (também tinha o barracão do forró) e várias pessoas estavam dançando de mesmo pézinhos e não em dupla.



Dia 17/06/2017

Diário de Campo.

- No barracão do feirão estava tocando pertamejo.
- Houve um atraso na apresentação das brincadeiras e tiveram muitas reclamações por parte da organização do arruaia.
- Me chamou a atenção o número de celulares sendo utilizado para gravar ou fotografar as brincadeiras.
- No momento que uma brincadeira entra no palco principal, chama a atenção de todo o arruaial. É como se parassem as outras atrações.
- Existe uma grande interação do público com as músicas mais conhecidas das brincadeiras mais antigas e famosas.
- Você começa a notar que no meio da apresentação de uma brincadeira, as pessoas já começam a dançar.



Dia 19/06/2017

Horário 19:00

Arraial do Ipem → Diário de campo

→ No arraial foi colocado uma indumentária de bumba-me-boi para as pessoas fazerem fotos.

→ Podemos observar também que os maranhenses gostam de fazer uso dos seus próprios instrumentos (matriacas, maracás, etc...)

→ Muitas crianças dançando mas brincadeiras.

→ As brincadeiras sempre animam e contagia as pessoas mesmo estando pentados, levantam para olhar de perto: É na hora que é liberado para "entrar no cordão", dançar junto com as brincadeiras, muita gente interage.

→ Muitas crianças brincando com bombinhas, estalinhos, etc...

→ As roupas das pessoas que visitam o arraial varia muito. Vai desde shorts e chinelos até vestidos longos. Nos finais de semana (pábadô dia 17) vimos pessoas até de batas.

ANEXO A – PROGRAMAÇÃO

PROGRAMAÇÃO

14 DE JUNHO (QUARTA-FEIRA)

ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO

- 19H BOI DE MORROS (O)
 20H BOI PIRILAMPO (A)
 21H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
 22H SHOW ALEXANDRA NICOLAS
 23H BOI DA PINDOBA (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOLA

- 20H TAMBOR DE CRIOLA 30 DE OUTUBRO
 21H TAMBOR DE CRIOLA ALEGRIA DE SÃO
 BENEDITO DE S. JOAO BATISTA

VILA PALMEIRA

- 19H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
 20H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
 21H BOI DA FÉ EM DEUS (Z)
 22H SHOW FERNANDO DE CARVALHO
 23H BOI DA MAIOBA (M)

15 DE JUNHO (QUINTA-FEIRA)

ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO

- 19H CACURIA DE TETÉ (A)
 20H BOI DE SANTA FÉ (B)
 21H BOI BARRICA (A)
 22H SHOW ESPECIAL
 23H BOI DE MARACANÃ (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOLA

- 20H TAMBOR DE CRIOLA
 ALEGRIA DO MARANHÃO
 21H TAMBOR DE CRIOLA
 ARTE NOSSA NO SÃO JOÃO

LEGENDA

- O – SOTAQUE DE ORQUESTRA
 Z – SOTAQUE DE ZABUMBA
 M – SOTAQUE DE MATRACA
 B – SOTAQUE DA BAIXADA
 A – ALTERNATIVO
 TC – TAMBOR DE CRIOLA
 DB – DANÇA DO BOIADEIRO
 DP – DANÇA PORTUGUESA
 DR – DANÇA REGIONAIS

BARRACÃO DO FORRO

20H EVANDRO MENDES LIMA OS 3 DO FORRO
 22H FORRÓ BOM DEMAIS

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H COMPANHIA NOVO BRILHO (A)
 20H BOI DE APOLÔNIO (Z)
 21H BOI UNIDOS VENCEREMOS (Z)
 22H SHOW ERASMO DIBEL
 23H BOI IGUAIBA (M)

16 DE JUNHO (SEXTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H À 00H FESTIVAL DE DANÇAS
 FOLCLÓRICAS REGIONAIS

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA BRILHO
 DE SÃO BENEDITO DE ANA ROSA
 21H TAMBOR DE CRIOULA
 BRINCANTES DE SÃO LUIS DE ISABEL

BARRACÃO DO FORRO

20H FORRO CABO ZÉ
 22H FORRO DO XELELEU

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI DE PALHA (A)
 20H BOI ORIENTE (SÃO LUÍS) (B)
 21H BOI DA LUA (O)
 22H SHOW VISÕES DE LAMPEÃO
 23H BOI DE AXIXA (O)
 00H BOI DE MARACANÃ (M)

ARRAIAL DA NAURO MACHADO

19H BOI DE SONHOS (O)
 20H BOI DO UNA (O)

21H BOI DE SÃO SIMÃO (O)
 22H SHOW DE ROSA REIS
 23H BOI DE LEONARDO (Z)
 00H BOI DE RIBAMAR

ARRAIAL DO IPEM

19H BOI DE APOLÔNIO (Z)
 20H BOI NOVILHO BRANCO (A)
 21H CIA ENCANTAR (A)
 22H SHOW ERASMO DIBEL
 23H BOI DE SONHOS (O)
 00H BOI DA MAIOBA (M)

BARRACÃO DO FORRO

20H FORRO DO XELELEU
 22H FORRÓ BOM DEMAIS

17 DE JUNHO (SÁBADO)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H BOI BARRICA (A)
 20H BOI DE MORROS (O)
 21H BOI TREMOR DA CAMPINA (M)
 22H SHOW LENA MACHADO
 23H BOI NOVILHO BRANCO (A)
 00H BOI DE RIBAMAR (B)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA CATARINA MINA
 21H TAMBOR DE CRIOULA DA ALEMANHA

BARRACÃO DO FORRO

20H TRIO MANDACARÚ
 22H FORROZÃO 10 MANTELADOS

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI BRILHO DA JUVENTUDE (O)
 20H BOI ENCANTOS DO OLHO D'ÁGUA (O)
 21H BOI DE SONHOS (O)

22H SHOW DE RIBA SALGUEIRO
 23H BOI DE AXIXÁ (O)
 00H BOI TREMOR DA CAMPINA (M)

ARRAIAL DA NAURO MACHADO

19H BOI DE APOLÔNIO (Z)
 20H CACURIA DE TETE (A)
 21H BOI UPAON AÇÚ (O)
 22H SHOW CESAR TEIXEIRA
 23H BOI DE SANTA FÉ (B)



ARRAIAL DO IPEM

19H BOI DE AXIXA (O)
 20H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
 21H BOI DA MAIOBA (M)
 22H SHOW ENCANTARIAS LUIS CLAUDIO
 23H BOI DA PINDOBA (M)
 00H BOI DE IGUAIBA (M)

BARRACÃO DO FORRO

20H FORRO CABO ZÉ
 22H RAIZES DA TERRA

18 DE JUNHO (DOMINGO)

ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO

19H ÀS 23H PROJETO FLAVIA BITENCOURT

TENDA TAMBOR DE CRIOLA

20H TAMBOR DE CRIOLA DA PONTA D'AREIA
 21H TAMBOR DE CRIOLA DE ANISTELMO

BARRACÃO DO FORRO

20H GANZOLA PE NO CHÃO
 22H CHIQUINHO DO ACORDEON

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI DE PRESIDENTE JUSCELINO (O)
 20H BOI DA MAIOBA (M)
 21H CIA ENCANTAR (A)
 22H FORRO ESFREGUEDANCE
 23H BOI PIRILAMPO (A)

ARRAIAL DO IPEM

19H BOI ENCANTOS DO OLHO D'AGUA (O)
 20H BOI BRILHO DA ILHA (O)
 21H BOI PIRILAMPO (A)
 22H SHOW ESPECIAL
 23H SHOW BUMBA MIX BRASIL

BARRACÃO DO FORRO

- 20H TRIO MANDACARÚ
22H FORROZÃO 10 MANTELADOS

19 DE JUNHO (SEGUNDA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI LENDAS E MAGIAS (O)
20H BOI ORIENTE (SÃO LUÍS) (B)
21H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
22H SHOW RAP SOUL E TAMBORES
23H BOI UNIÃO DA BAIXADA (B)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA DE SÃO BENEDITO
PROTEÇÃO DE SANTA BARBARA
21H TAMBOR DE CRIOULA DO LABORARTE

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI MOCIDADE DE ROSÁRIO (O)
20H BOI FÉ EM DEUS (Z)
21H CACURIA DE TETÉ (A)
22H SHOW EUGENIA MIRANDA
23H BOI DA PINDOBA (M)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI UNIÃO DA BAIXADA (B)
20H BOI DE UPAON AÇU (O)
21H BOI DE MAIOBA (M)
22H SHOW LENA MACHADO
23H BOI DE MATRACA DO BAIRRO DE FATIMA (M)

20 DE JUNHO (TERÇA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H GRUPO PIAÇABA (A)
20H CACURIA DE DONA TETÉ (A)
21H BOI URUBU DE VIANA (M)

- 22H SHOW DAFFÉ
23H BOI DE MARACANA (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA FRUTO
DE SÃO BENEDITO
21H TAMBOR DE CRIOULA MANTO
DE SÃO BENEDITO

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI URUBU DE VIANA (M)
20H BOI UNIÃO DA BAIXADA (B)
21H BOI BRILHO DA ILHA (O)
22H SHOW CECILIA LEITE
23H BOI DE MORROS (O)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI DE JUÇATUBA (M)
20H BOI ORIENTE (SÃO LUÍS) (B)
21H BOI DE SANTA FÉ (B)
22H SHOW FOLIA DE TRÊS
23H BOI DE IGUAIBA (M)

21 DE JUNHO (QUARTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI DA VILA PASSOS DE CANUTO (Z)
20H BOI ENCANTOS DO OLHO D'AGUA (O)
21H BOI DE SONHOS (O)
22H SHOW ENCANTARIAS LUÍS CLÁUDIO
23H BOI DE AXIXÁ (O)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA MENSAGEIROS
DE SÃO BENEDITO
22H TAMBOR DE CRIOULA MILHAGRE
DE SÃO BENEDITO DE CANUTO

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI DE GUIMARÃES (Z)
- 20H BOI DE AXIXÁ (O)
- 21H BOI DA VILA PASSOS DE CANUTO (Z)
- 22H SHOW LAMPARINA
- 23H BOI ENCANTOS DO OLHO D'AGUA (O)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
- 20H BOI DE SÃO SIMÃO (O)
- 21H BOI DE GUIMARÃES (Z)
- 22H SHOW ALEXANDRA NICOLAS
- 23H BOI DA PINDOBA (M)

22 DE JUNHO (QUINTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI DE AXIXA (O)
- 20H BOI DE SÃO SIMÃO (O)
- 21H CIA ENCANTAR (A)
- 22H SHOW FLORES DE AÇO
- 23H BOI DE SANTA FÉ (B)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA MOCIDADE INDEPENDENTE
- 21H TAMBOR DE CRIOULA TIJUPA

BARRACÃO DO FORRO

- 20H RAIMUNDINHO E FORRÓ PÉ NO CHÃO
- 21H RAIZES DA TERRA

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI DE UPAON AÇU (O)
- 20H BOI DA FE EM DEUS (Z)
- 21H BOI DE PALHA (A)
- 22H SHOW FOLIA DE TRÊS
- 23H BOI DA MAIOBA (M)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H CACURIÁ DE TETE (A)
- 20H BOI LENDAS E MAGIAS (O)
- 21H BOI BRILHO DA ILHA (O)
- 22H SHOW MANO BORGES
- 23H BOI PIRILAMPO (A)

BARRACÃO DO FORRO

- 20H GANZOLA PE NO CHÃO
- 22H KAMBADA DO FORRO



23 DE JUNHO (SEXTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI BRILHO DE PENALVA (O)
- 20H BOI BRILHOSO DO SOL E MAR (O)
- 21H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
- 22H SHOW SAMBACEUMA JUNINO
- 23H BOI ENCANTOS DO OLHA D'ÁGUA (O)
- 00H BOI TREMOR DA CAMPINA (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA UM DEGRAU DE SANTA LUZIA
- 22H TAMBOR DE CRIOULA. DE LEONARDO

BARRACÃO DO FORRO

- 20H TRIO FORRO PEGADO
- 22H TRIO MANDACARÚ

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI DE PINDARÉ (B)
- 20H BOI DE SÃO SIMÃO (O)
- 21H BOI DE SANTA FÉ (B)
- 22H SHOW MANO BORGES
- 23H GRUPO REVELAÇÃO DE CARUTAPERA (DR)
- 00H BOI DO JOÃO PAULO (M)

ARRAIAL DA NAURO MACHADO

- 19H MOISES NOBRE (CORDEL)
- 20H RAIMUNDINHO E FORRO PÉ NO CHÃO
- 21H SHOW VISÕES DE LAMPEÃO
- 22H SHOW JOÃO CLAUDIO MORENO
- 23H SHOW DA GOLADA PRO BRASIL

ARRAIAL DO IPEM

- 19H GRUPO REVELAÇÃO DE CARUTAPERA (DR)
- 20H BOI PIRILAMPO (A)

- 21H CIA ENCANTAR (A)
- 22H SHOW GRUPÓ LAMPARINA
- 23H BOI DA FÉ EM DEUS (Z)
- 00H BOI DE RIBAMAR (M)

BARRACÃO DO FORRO

- 20H FORRO DO XEXELÉU
- 22H RAIMUNDINHO E FORRO PÉ NO CHÃO

24 DE JUNHO (SÁBADO)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H GRUPO PIAÇABA (A)
- 20H BOI MOCIDADE AXIXENSE (O)
- 21H BOI DA MAIOBA (M)
- 22H SHOW AS SIRIGAITAS
- 23H BOI DA PINDOBA (M)
- 00H BOI ORQUESTRA DE BEQUIMÃO (O)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA. UNIÃO DE SÃO BENEDITO (MESTRE FELIPE)
- 21H TAMBOR DE CRIOULA AMOR DE SÃO BENEDITO

BARRACÃO DO FORRO

- 20H TRIO MULUNDUS
- 22H KAMBADA DO FORRO

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
- 20H BOI DE LEONARDO (Z)
- 21H BOI ORQUESTRA DE BEQUIMÃO (O)
- 22H SHOW LENA MACHADO
- 23H BOI DE APOLONIO (Z)
- 00H BOI DE SÃO SIMÃO (O)

ARRAIAL DA NAURO MACHADO

19H MOISES NOBRE (CORDEL)
 20H FORRÓ RAIZES DA TERRA
 21H SHOW ALEXANDRA NICOLAS
 22H SHOW AMELHINHA E BANDA
 23H SHOW CHIQUINHO DO ACORDEON

ARRAIAL DO IPEM

19H COMPANHIA FESTAÇA (DR)
 20H CIA ENCANTAR (A)
 21H BOI UNIDOS VENCEREMOS (Z)
 22H SHOW GARGAMEL NA ZABUMBADA
 23H BOI BRILHO DA ILHA (O)
 00H BOI DE AXIXA (O)

BARRACÃO DO FORRO

20H TRIO FORRO PEGADO
 22H TRIO MANDACARÚ

25 DE JUNHO (DOMINGO)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H BOI NOVILHO BRANCO (A)
 20H BOI DE PINDARE (B)
 21H BOI DA MALHADA (M)
 22H SHOW CELSO REIS
 23H BOI ENCANTOS DO SÃO CRISTOVÃO (O)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA UNIDOS DE SÃO BENEDITO DO TAIM
 21H TAMBORITO ENTRE RIOS DE CURURUPU

BARRACÃO DO FORRO

20H FORRÓ BOM DEMAIS
 22H FORRO CABO ZÉ

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI BRILHOSO DO SOL E MAR (O)
 20H BOI DA FÉ EM DEUS (Z)

21H BOI NOVILHO BRANCO (A)
 22H SHOW RONALD PINHEIRO
 23H BOI DE PRESIDENTE JUSCELINO (O)
 00H BOI DA MALHADA (B)

ARRAIAL DO IPEM

19H BOI DE PRESIDENTE JUSCELINO (O)
 20H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
 21H BOI MOCIDADE AXIXENSE (O)
 22H SHOW CECILIA LEITE
 23H BOI DA FÉ EM DEUS (Z)

BARRACÃO DO FORRO

20H TRIO MULUNDUS
 22H CHIQUINHO DO ACORDEON

26 DE JUNHO (SEGUNDA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H BOI BRILHO DE AREIA BRANCA (CM)
 20H BOI DE MATRACA DE JUSSATUBA (M)
 21H BOI DE APOLONIO (Z)
 22H SHOW GARGAMEL NA ZABUMBADA
 23H BOI DA MAIOBA (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA DA ALEMANHA
 21H TAMBOR DE CRIOULA DA PONTA D'AREIA

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI ESTRELA DA MATA (O)
 20H BOI SÍTIO DO APICUM (M)
 21H BOI BRILHO DE AREIA BRANCA (CM)
 22H SHOW HERIVERTON NUNES
 23H BOI DE RIBAMAR (M)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI DA LUA (O)
- 20H BOI DE AXIXA (O)
- 21H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
- 22H SHOW DAFFÉ
- 23H BOI DE MARACANÃ (M)

**27 DE JUNHO (TERÇA-FEIRA)****ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI LENDAS E MAGIAS (O)
- 20H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
- 21H BOI UNIDOS VENCEREMOS (Z)
- 22H SHOW LUA NOVA AFRÔS
- 23H BOI DE MARACANÃ (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOLA

- 20H TAMBOR DE CRIOLA DE ANISTELMO
- 21H TAMBOR DE CRIOLA BRILHO DE SÃO BENEDITO DE ANA ROSA

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI MOCIADE DE PINHEIRO (O)
- 20H BOI DA MATA GRANDE (M)
- 21H BOI DE MATINHA (M)
- 22H SHOW ROSA REIS
- 23H BOI DE IGUAIBA (M)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI DO UNA (O)
- 20H BOI ORIENTE (B)
- 21H BOI DE LEONARDO (Z)
- 22H SHOW ESPECIAL
- 23H BOI DA PINDOBA (M)

28 DE JUNHO (QUARTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI DE AXIXÁ (O)
- 20H CACURIA DE TETÉ (A)
- 21H BOI FAMOSAO DE HUMBERTO DE CAMPOS (O)
- 22H SHOW CESAR TEXEIRA
- 23H BOI BARRICA (A)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA BRINCANTES DE SÃO
LUIS DE ISABEL
21H TAMBOR DE CRIOULA CATARINA MINA

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI FAMOSAO DE HUMBERTO DE CAMPOS (O)
20H GRUPO PIAÇABA (A)
21H BOI UNIAO DO POVO (M)
22H SHOW ALEXANDRA NICOLAS
23H BOI DA PINDOBA (M)
00H BOI LINDA JÓIA DE SÃO JOÃO (B)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI BRILHO DA ILHA (O)
20H BOI DE APOLONIO (Z)
21H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
22H SHOW TIÃO CARVALHO
23H BOI DE SANTA FÉ (B)

CEPRAMA

- 19H TC TIJUPÁ
20H BOI BRILHO DA ILHA (O)
21H BOI BRILHO DA JUVENTUDE (O)
22H BOI NOVILHO BRANCO (O)
23H BOI ORIENTE (B)
00H BOI DO MARACANÃ (M)

29 DE JUNHO (QUINTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI DE MORROS (O)
20H BOI NINA RODRIGUES (O)
21H BOI DE SONHOS (O)
22H SHOW TIÃO CARVALHO

- 23H BOI TREMOR DA CAMPNA (M)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

- 20H TAMBOR DE CRIOULA DE MESTRE FELIPE
21H TAMBOR DE CRIOULA DO LABORARTE

BARRACÃO DO FORRO

- 20H FORRO DO XELELEU
22H RAIZES DA TERRA

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI DE SONHOS (O)
20H BOI NOVILHO BRANCO (A)
21H BOI DE AXIXA (O)
22H SHOW CESAR TEIXEIRA
23H BOI DE MARACANÃ (M)

BARRACÃO DO FORRO

- 20H FORRÓ BOM DE MAIS
22H FORRO CABO ZÉ

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI MIMOSO DE SÃO BENTO (O)
20H BOI ENCANTOS DO OLHO D'AGUA (O)
21H BOI BARRICA (A)
22H SHOW MÁKINA DU TEMPO
23H BOI DE MORROS (O)

CEPRAMA

- 19H TC UM DEGRAU DE STA LUZIA
20H BOI DE AXIXA (O)
21H BOI LENDAS E MAGIAS (O)
22H BOI DA LUA (O)
23H BOI DE NINA RODRIGUES (O)
00H BOI DA MAIOBA (M)

30 DE JUNHO (SEXTA-FEIRA)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H ÀS 23H MOSTRA DE QUADRILHAS
(SANFONADAS E ESTILIZADAS)

TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA AMOR DE SÃO BENEDITO
22H TAMBOR DE CRIOULA ACORDA POVO

BARRACÃO DO FORRO

20H TRIO FORRO PEGADO
22H GANZOLA PE NO CHÃO

ARRAIAL DA NAURO MACHADO

19H BOI DA LUA (O)
20H BOI UNIÃO DA BAIXADA (O)
21H BOI ENCANTOS DO SÃO CRISTÓVÃO (O)
22H SHOW FOLIA DE TRÊS
23H BOI BARRICA (A)

ARRAIAL DO IPEM

ESPECIAL PROGRAMAÇÃO INFANTIL
EXIBIÇÃO DO FILME DE ANIMAÇÃO "CATIRINA E PAI FRANCISCO"(PROJ DA LEI VIA CEMAR/ DISTRIBUIÇÃO DE KITS)

PRESENÇA DE PERSONAGENS INFANTIS

19H QUADRILHA FOGO CAIPIRA (ESTILIZADA)
20H BANDA VAGALUME
21H BARRIQUINHA

BARACÃO DO FORRO

20H FORRO DO XELELEU
22H RAIZES DA TERRA

CEPRAMA

19H TC UNIÃO DE SÃO BENEDITO - VILA SÃO JOSÉ
20H BOI DE APOLÔNIO (B)
21H BOI BARRICA (A)

22H BOI DE SONHOS (O)
23H BOI DE LEONARDO (Z)
00H BOI DE MORROS (O)

01 DE JULHO (SÁBADO)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

19H ÀS 23H MOSTRA DE QUADRILHAS
(SANFONADAS E ESTILIZADAS)

TENDA TAMBOR DE CRIOULA

20H TAMBOR DE CRIOULA 30 DE OUTUBRO
21H TAMBOR DE CRIOULA FRUTO
DE SÃO BENEDITO

BARRACÃO DO FORRO

20H RAIMUNDINHO E FORRÓ PÉ NO CHÃO
22H TRIO MULUNDUS

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

19H BOI DE MATRACA DO MAIOBÃO (M)
20H BOI CANARIO VERDE DE CAXIAS (O)
21H BOI DA MAIOBA (M)
22H SHOW SAMBACEUMA JUNINO
23H BOI ENCANTOS DO SÃO CRISTOVÃO (O)
00H GRUPO PIAÇABA (A)

ARRAIAL DO IPEM

19H CACURIÁ DE DONA TETÉ (A)
20H BOI DE SÃO SIMÃO (O)
21H COMPANHIA MARICEZ FESTA
DE SÃO JOÃO (DR)

22H SHOW ESPECIAL
23H BOI DE MARACANÃ (M)
00H BOI DE APOLONIO (Z)

BARRACÃO DO FORRO

20H TRIO FORRO PEGADO
22H GANZOLA PE NO CHÃO

ARRAIAL DA NAURO

- 19H COMPANHIA MARICEZ FESTAÇÃO
DE SÃO JOÃO (DR)
20H BOI ENCANTOS DO OLHO D'AGUA (O)
21H BOI NOVILHO BRANCO (O)
22H SHOW TIÃO CARVALHO
23H BOI CANARIO VERDE DE CAXIAS (O)
00H BOI DA MAIOBA (M)

CEPRAMA

- 19H TC UNIÃO DA BAIXADA
20H BOI DE SANTA FÉ (B)
21H BOI DE UPAON AÇU (O)
22H BOI PIRILAMPO (O)
23H BOI ENCANTO DO OLHO D'AGUA (O)
00H BOI DA PINDOBA (M)

02 DE JUNHO (DOMINGO)**ARRAIAL DA MARIA ARAGÃO**

- 19H BOI DO UNA (O)
20H BOI MEU TAMARINEIRO (O)
21H BRILHO DA ILHA (O)
22H SHOW ESPECIAL
23H BOI DA PINDOBA

TENDA TAMBOR DE CRIOLA

- 20H TAMBOR DE CRIOLA TIJUPA
21H TAMBOR DE CRIOLA. DE LEONARDO

BARRAÇÃO DO FORRO

- 20H CHIQUINHO DO ACORDEON

ARRAIAL DA VILA PALMEIRA

- 19H BOI DA FÉ EM DEUS (Z)
20H BOI DE NINA RODRIGUES (O)

- 21H BOI DE PENALVA DO BAIRRO DE FÁTIMA (B)
22H SHOW GARGAMEL NA ZABUMBADA
23H BOI SITIO DO APICUM (M)

ARRAIAL DO IPEM

- 19H BOI DE MORROS (O)
20H BOI DE SANTA FÉ (B)
21H CIA DE DANÇA ENCANTAR (A)
22H SHOW ESPECIAL
23H BOI DE NINA RODRIGUES (O)

BARRAÇÃO DO FORRO

- 20H RAIMUNDINHO E FORRÓ PÉ NO CHÃO





ANEXO B - CHAMADA PÚBLICA N. 001/2017



ESTADO DO MARANHÃO
SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO

EDITAL
CHAMADA PÚBLICA Nº 001/2017 –
SECTUR
PROCESSO Nº. 90.131/2015 - SECTUR

O GOVERNO DO ESTADO DO MARANHÃO, por meio da **Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão - SECTUR**, no uso de suas atribuições legais, torna público, para conhecimento dos interessados, pessoas físicas, a presente **CHAMADA PÚBLICA nº 004/2017**, visando a inscrição e seleção de pessoas físicas para cessão de ponto fixo em Barracas de alimentos e bebidas durante a programação do **Arraial do São João 2017** no espaço público da **PRAÇA MARIA ARAGÃO**, que acontecerá no período de **14 de junho a 02 de julho de 2017**, com objetivo de democratizar, diversificar, organizar e dar transparência conforme o que segue:

1 DO OBJETO

- 1.1 O objeto da presente Chamada Pública é a convocação para inscrição e seleção de pessoas físicas para cessão de **12** pontos fixos de barracas de alimentos e bebidas durante a programação do Arraial do São João 2017 no espaço público da **PRAÇA MARIA ARAGÃO**.
- 1.2 Os pontos de barracas serão cedidos por meio de **Termo de Permissão de Uso** com os credenciados, para a realização de atividades de comércio de alimentos e bebidas nos dias e horários do período junino, de 14 de junho a 02 de julho de 2017.
- 1.3 Após a seleção que se dará por meio de sorteio público, acontecerá a assinatura do Termo de Compromisso, onde os mesmos estarão conscientes sobre os termos a serem rigorosamente seguidos.

2 DAS INSCRIÇÕES

- 2.1 As inscrições ficarão abertas a partir da divulgação da presente chamada até o dia **19 de maio de 2017**. Os interessados deverão comparecer a **Secretaria de Estado da Cultura e Turismo do Maranhão - SECTUR**, localizado na Rua Portugal, nº 303, Bairro Praia Grande, CEP: 65.010-480 em São Luís - MA, das **14:00 às 18:00 horas**, de segunda-feira a sexta-feira, junto ao setor de Protocolo localizado no Térreo.
- 2.2 Os documentos para inscrição deverão ser entregues na **Secretaria de Estado da Cultura e Turismo do Maranhão - SECTUR**, no momento da inscrição, subitem 2.1.
- 2.3 A protocolização da inscrição será GRATUITA.

3 DA DOCUMENTAÇÃO DO RESPONSÁVEL PELA BARRACA

- 3.1 Cópia do RG e CPF.
- 3.2 Cópia do Comprovante de Residência, em nome do responsável pela barraca, dos últimos 3 (três) meses, pertencente a área de abrangência do logradouro público onde se realizará o arraial, conforme descrição contida no ANEXO II deste Edital.
- 3.3 Declaração de que não fará uso do trabalho de menores, salvo na condição de menor aprendiz, conforme a Constituição Federal, promulgada em 1988, conforme modelo no ANEXO III.

4 DO JULGAMENTO E SELEÇÃO

- 4.1 A Comissão de Pré-Seleção dos Pontos Fixos de Barracas para o São João 2017, designada pela Portaria nº **084/2015**, compete a análise e o julgamento dos processos de inscrição e credenciamento, classificando os que atenderem às disposições da presente Chamada Pública.
- 4.2 Estarão classificados os proponentes inscritos que comprovarem a regularidade dos documentos exigidos, estando aptos a participar do São João de 2017.



ESTADO DO MARANHÃO
SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO

4.3 Havendo mais credenciados que o número de barracas disponíveis, será realizado **SORTEIO PÚBLICO** em dia e horário a serem designados pela SECTUR, entre todos os proponentes habilitados para definição dos credenciados, no limite das barracas disponíveis.

4.4 A SECTUR inscreverá os excedentes ao número de vagas disponíveis para uso das Barracas, objetivando manter cadastro de reserva, prevendo os casos de desistência ou penalidade provocada pelo titular. Será estipulado um limite de vagas para excedentes, devendo assim ser atendida a Ordem do Sorteio Público, em questão que serão convocados imediatamente para a assinatura do Termo de Compromisso do São João 2017.

5 DA HOMOLOGAÇÃO E DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS

5.1 Elaborada a lista contendo a classificação dos credenciados e excedentes, conforme o número de vagas previstos, o resultado será submetido à SECTUR, que fará a homologação do mesmo e publicação.

5.2 O respectivo ato será publicado no dia 23 de maio de 2017, no mural de entrada da sede da SECTUR, localizada na Rua Portugal, nº 303, Bairro Praia Grande, CEP: 65.010-480, em São Luís – MA e no site www.cultura.ma.gov.br.

5.3 Após publicação do resultado do sorteio, o prazo para entrada de recursos será de 3 dias após a divulgação.

6 DAS OBRIGAÇÕES DOS CREDENCIADOS

6.1 Para imissão dos credenciados nos pontos fixos previstos nesta chamada pública, os selecionados deverão assinar o **Termo de Permissão de Uso que estará disponível do dia 29 de maio até o dia 31 de maio de 2017**, das 14:00 às 18:00 horas.

6.2 Os excedentes serão chamados a partir do dia 01 de junho para assinatura do termo de compromisso até o dia 03 de junho de 2017.

6.3 A não assinatura do **Termo de Permissão de Uso**, desistência ou renúncia dos credenciados para a utilização das Barracas durante o festejo junino, implicará na chamada para o ingresso do excedente sorteado conforme lista, devidamente inscrito na SECTUR.

6.4 Somente os credenciados poderão exercer o comércio de alimentos e bebidas nas áreas do arraial da PRAÇA MARIA ARAGÃO 2017, sendo vedada a locação, a sublocação ou a venda da sua respectiva vaga.

6.5 O credenciado deverá manter durante todo o período de utilização da Barraca, o ambiente limpo, organizado, com disposição adequada das mesas e cadeiras, respeitado os espaços contíguos, bem como as normas técnicas emitidas pelo Conselho de Segurança Alimentar e pela Vigilância Sanitária deste Município.

6.6 Será de responsabilidade de cada titular das Barracas a guarda de qualquer material, bebidas e outros, que ficarem ao término de cada dia, no interior das mesmas.

6.7 Nas barracas em que houver venda de bebidas alcoólicas, os seus titulares serão obrigados a colocar uma placa de advertência sobre a venda de bebida alcoólica para menores de 18 (dezoito) anos, conforme o **Estatuto da Criança e do Adolescente**, contendo os seguintes dizeres: **"É expressamente proibida a venda de bebidas alcoólicas aos menores de 18 (dezoito) anos, bem como é proibido o consumo pelos menores"**.

6.8 Não poderão ser utilizados mesas ou pranchões como extensão da barraca para a apresentação dos pratos de comida, bem como a utilização dos mesmos em locais não apropriados para tanto, tais como: atrás das Barracas, divisão dos lanches de Barracas e outros.

6.9 Será de inteira responsabilidade do titular da Barraca a limpeza permanente da área ocupada por suas mesas, cadeiras e entorno como todo e qualquer tipo de manutenção necessária após a entrega da mesma.

6.10 As mesas e cadeiras serão de uso comum do público, sendo vedada a distinção de clientes que delas fizerem uso e será obrigatório a reserva de 01 jogo que será destinado aos portadores de necessidade especial e ou dificuldade de locomoção, Devendo a mesma está devidamente sinalizada.

6.11 Será terminantemente proibido o uso de trabalho de menores de idade nas



ESTADO DO MARANHÃO

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO

Barracas da PRAÇA MARIA ARAGÃO 2017, salvo na condição de menor aprendiz, conforme dispõe a Constituição Federal, promulgada em 1988.

6.12 Será de responsabilidade de cada credenciado a aquisição/locação de pelo menos 01 (um) extintor de incêndio do tipo Pó Químico C Classe A, que deverá permanecer na barraca durante todo o período de funcionamento.

6.13 Não será permitida a comercialização de Bebidas em recipientes/vasilhames de Vidro.

6.14 O Credenciado estará sujeito a aquisição de bebidas somente da marca e distribuidor que será o patrocinador oficial do evento.

7 DO HORÁRIO DE FUNCIONAMENTO

7.1 A atividade da Barraca deve respeitar rigorosamente o período de funcionamento pré-determinado pela SECTUR no Termo de Compromisso.

7.2 O horário poderá, excepcionalmente, ser prorrogado para apresentação de atração artística, ao fim da qual a sonorização será desligada.

8 DA VIGÊNCIA

8.1 Esta chamada pública é destinada a permissão do uso de barracas para comercialização de alimentos e bebidas durante o período de realização do São João 2017

8.2 O prazo de vigência dos **Termo de Permissão de Uso** a serem firmados com os selecionados, segundo os critérios definidos nesta chamada terá início no **dia 14 de junho e encerrando no dia 02 de julho de 2017.**

9 DAS PENALIDADES

9.1 A inobservância dos requisitos gerais para manipulação de alimentos exigidos pela vigilância sanitária acarretará em pena de advertência, apreensão e /ou inutilização dos produtos sem prejuízo da aplicação de multas, pela própria vigilância sanitária.

9.2 A ocorrência de infração sanitária grave ou gravíssima acarretará na perda imediata da permissão expedida para utilização da barraca no São João 2017.

9.3 Ao credenciado que, ao final da temporada não retirar seus equipamentos e materiais do seu local de trabalho ficará impedido de participar de um novo chamamento público com a Sectur.

9.4 Em caso de inexecução total ou parcial dos serviços, incidirá as penalidades de advertência e/ou aplicação de multa ou sanções, a serem fixadas pela administração pública, ficando também impedido de participar de um novo chamamento público.

10 DAS DISPOSIÇÕES FINAIS

10.1 Para efeito desta chamada pública, os espaços que serão realizados o São João 2017 serão considerados como área pública, bem como os locais que compreendem a Praça de Alimentação do Arraial, nos quais estarão dispostas mesas e cadeiras.

10.2 Somente será permitida a inscrição de um integrante da família, aqui considerada parentes até 3º grau, sob pena de desclassificação em qualquer fase dessa chamada.

10.3 É vedada a utilização do espaço para qualquer outro fim diverso do que estipulado neste Edital, sendo vedado, ainda ao permissionário, transferir, locar, sublocar, ceder ou emprestar as barracas, ainda que parcialmente.

10.4 O responsável pela barraca poderá responder civil e criminalmente pelos danos causados ao bem público.

10.5 Todo credenciado deverá portar durante todo o período mencionado do São João 2017, os seguintes documentos:

a) Termo de Compromisso emitido pela SECTUR;

b) Documento de identificação pessoal com foto;

c) Declaração de que não fará uso do trabalho de menores, salvo na condição de menor aprendiz, conforme a Constituição Federal, promulgada em 1988.

10.6 A SECTUR reserva-se no direito de anular ou revogar a presente Chamada, no todo ou

**ESTADO DO MARANHÃO****SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO**

em parte, nos casos previstos em lei ou conveniência administrativa, técnica ou financeira, sem que por isso, caiba aos participantes direito à indenização ou reclamação de qualquer natureza.

- 10.7** Protocolada a inscrição do proponente, será proibida a entrega de novos documentos.
- 10.8** Os casos omissos serão resolvidos pela SECTUR, exceto durante o processo de seleção, que serão resolvidos pela Comissão Julgadora.
- 10.9** Integram ao presente Edital, como ANEXOS, os documentos seguintes:
 - 10.8.1 ANEXO I-** Modelo de Declaração de Proteção ao Trabalho do Menor;
 - 10.8.2 ANEXO II-** Modelo do Termo de Compromisso;
 - 10.8.3 ANEXO III-** Modelo do Formulário de Inscrição.

São Luis, 8 de maio de 2017.

DIEGO GALDINO DE ARAUJO
Secretario de Cultura e Turismo do Maranhão

ANEXO C - Edital de credenciamento n. 02/2017

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

EDITAL DE CREDENCIAMENTO Nº 02/2017 – CSL/SECTUR

SÃO JOÃO DE TODOS 2017

1. DA FINALIDADE

1.1. Constitui objeto deste Edital a habilitação, seleção e contratação de serviços artísticos de grupos, bandas e artistas, pessoas físicas ou jurídicas, com ou sem fins lucrativos, para compor a programação artística do **São João de Todos 2017**, a ser executada no âmbito dos Espaços Culturais coordenados pela Secretaria de Estado da Cultura e Turismo – SECTUR, no período de 13 de junho a 02 de julho de 2017, com a finalidade de promover as apresentações culturais listadas nas seguintes modalidades artísticas:

- a) Apresentações de Shows Musicais (com temática junina)
- b) Apresentações Musicais/ Forró Pé de Serra;
- c) Danças Regionais e Grupos Alternativos;
- d) Manifestações culturais da Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (Bumba Meu Boi e Tambor de Crioula)

1.2. Serão selecionados, para cada segmento, os seguintes quantitativos:

- a) Danças Regionais: 30 grupos;
- b) Grupos Alternativos: 15 grupos;
- c) Shows Musicais: 35 shows;
- d) Bumba Meu Boi: 150 grupos;
- e) Tambor de Crioula: 25 grupos;
- f) Apresentações Musicais/Forró Pé de Serra: 10 grupos.

2. DO PROPONENTE

2.1. Poderão participar desta Convocatória:

2.1.1. Pessoa Jurídica de direito privado, de natureza cultural, com ou sem fins lucrativos, que deverá estar em pleno funcionamento há, no mínimo, 01 (um) ano, e ser sediada no Maranhão.

2.1.2. Pessoa Física maior de 18 anos, maranhense, ou radicado no Maranhão há pelo menos 5 (cinco) anos, com comprovada atuação na atividade de sua inscrição há pelo menos 06 (seis) meses.

2.2. Não será permitida a inscrição que se enquadre nos seguintes casos:

- a) integrantes da Comissão de Credenciamento, seus cônjuges, parentes consanguíneos ou afins, até 2º grau;
- b) titulares de cargos efetivos, comissionados e terceirizados do Estado, além de contratados para realizar a produção ou fiscalização do **São João de Todos 2017**, seus cônjuges, parentes consanguíneos ou afins, até 2º grau.

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

3. DAS INSCRIÇÕES

3.1. Serão aceitas propostas que se enquadrem dentre as modalidades artísticas listadas no item 1.1 do presente Edital.

3.2. A inscrição do proponente implicará na prévia e integral concordância com todas as normas deste Edital e seus Anexos.

3.3. As inscrições deverão ser realizadas no período de **08 a 23 de maio de 2017**, considerando os dias úteis, das 14h às 18h, na sede da SECTUR, situada na Rua Portugal, nº 303, Centro, São Luís – MA, CEP 65010-480.

Parágrafo Primeiro. Serão aceitas propostas enviadas via Correios, através de SEDEX, desde que tenham sido postadas até o último dia de inscrição, e sejam apresentadas em envelope individual, fechado, externamente identificado, conforme dados descritos no item 3.5 do presente Edital.

Parágrafo Segundo. Sob nenhuma hipótese serão aceitas inscrições enviadas por fax, correio eletrônico ou qualquer outra forma distinta das especificadas neste Edital.

3.4. As inscrições realizadas na sede da SECTUR, ou encaminhadas por sedex, deverão conter os seguintes documentos:

- I. Em se tratando de **PESSOA JURÍDICA**:
 - a) **Formulário de Inscrição** da Pessoa Jurídica;
 - b) **Portfólio** do artista;
 - c) **CD e/ou DVD** (para bandas/shows, com temática junina);
 - d) **Comprovação de consagração** do artista pela crítica especializada ou pela opinião pública, conforme preconiza o artigo 25, inciso III da Lei Federal nº 8.666/1993;
 - e) **Alvará de funcionamento (2017)** da Pessoa Jurídica;
 - f) **Atos constitutivos** da pessoa jurídica: estatuto ou contrato social, com suas eventuais alterações, acompanhados do RG e CPF dos atuais administradores; em se tratando de empresário individual, cópia do seu Registro Público, bem como RG e CPF;
 - g) **Comprovante de conta corrente bancária** da Pessoa Jurídica (extrato ou saldo da conta);
 - h) Comprovante de inscrição no **Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica - CNPJ**, que comprove que a pessoa jurídica é sediada no Maranhão, e constituída há pelo menos 01 (um) ano (obtida em https://www.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpj/cnpjreva/cnpjreva_solicitacao2.asp);
 - i) Prova de inscrição no **cadastro de contribuintes estadual ou municipal**, se houver, relativo ao domicílio ou sede do convocado, pertinente ao seu ramo de atividade e compatível com o objeto contratual;
 - j) Prova de regularidade do proponente para com a **Fazenda Federal e INSS** (obtida em <http://www.receita.fazenda.gov.br/Aplicacoes/ATSP0/Certidao/CndConjuntaInter/InformaNICertidao.asp?Tipo=1>);
 - k) **Certidão Negativa de Débito - CND da Fazenda Estadual** (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativa/emissaoCertidaoNegativa.jsf>);

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

- l) **Certidão Negativa de Dívida Ativa – CNDA** da Fazenda Estadual (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva.jsf>);
- m) Prova de regularidade para com a **Fazenda Municipal** do domicílio ou sede do convocado, ou outra equivalente, na forma da lei (em sendo no Município de São Luís, obtida em <https://stm.semfaz.saoluis.ma.gov.br/credenciamento/jsp/emissaoCertidao/emissaoPublicaCertidao.jsf>);
- n) **Certidão Negativa de Débitos Trabalhistas – CNDT** (obtida em <http://www.tst.jus.br/certidao>);
- o) Prova de regularidade relativa ao **Fundo de Garantia por Tempo de Serviço – FGTS** (obtida em <https://www.sifge.caixa.gov.br/Cidadao/Crf/FgcCfsCritériosPesquisa.asp>);
- p) Certidão Negativa de Débito da **Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão – CAEMA** (obtida na sede da CAEMA, no “Viva Cidadão”, ou no Portal de Serviços da CAEMA, em <http://gsan.caema.ma.gov.br:8080/gsan/exibirServicosPortalCaemaAction.do>);
- q) Prova de não inscrição do proponente no **CEI – Cadastro Estadual de Inadimplentes**, a ser retirada na SECTUR.
- II. Em se tratando de **PESSOA FÍSICA**:
- a) **Formulário de Inscrição** da pessoa física;
- b) **Portfólio** do artista;
- c) **CD e/ou DVD** (para bandas/shows, com temática junina);
- d) **Comprovação de consagração** do artista pela crítica especializada ou pela opinião pública, conforme preconiza o artigo 25, inciso III da Lei Federal nº 8.666/1993;
- e) Cópia de **RG, CPF e Comprovante de Residência** do proponente, que comprovem que o proponente é maranhense, ou radicado no Maranhão há pelo menos 5 (cinco) anos;
- f) **Comprovante de conta corrente bancária** da pessoa física (extrato ou saldo da conta);
- g) Prova de regularidade para com a **Fazenda Federal e INSS** (obtida em <http://www.receita.fazenda.gov.br/Aplicacoes/ATSP/Certidao/CndConjuntaInter/InformaNICertidao.asp?Tipo=2>);
- h) **Certidão Negativa de Débito – CND** da Fazenda Estadual (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativa/emissaoCertidaoNegativa.jsf>);
- i) **Certidão Negativa de Dívida Ativa – CNDA** da Fazenda Estadual (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva.jsf>);
- j) Prova de regularidade para com a **Fazenda Municipal** do domicílio ou sede do convocado, ou outra equivalente, na forma da lei (em sendo no Município de São Luís, obtida em <https://stm.semfaz.saoluis.ma.gov.br/credenciamento/jsp/emissaoCertidao/emissaoPublicaCertidao.jsf>);
- k) **Certidão Negativa de Débitos Trabalhistas - CNDT** (obtida em <http://www.tst.jus.br/certidao>);
- l) Certidão Negativa de Débito da **Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão – CAEMA** (obtida na sede da CAEMA, no “Viva Cidadão”, ou no Portal de Serviços da CAEMA, em <http://gsan.caema.ma.gov.br:8080/gsan/exibirServicosPortalCaemaAction.do>);
- m) Prova de não inscrição no **CEI – Cadastro Estadual de Inadimplentes**, a ser retirada na SECTUR.
- III. Em se tratando de **EMPRESÁRIO EXCLUSIVO** do artista/banda/grupo (artigo 25, inciso III da Lei Federal nº 8.666/1993):

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

- a) **Contrato de Exclusividade devidamente registrado em Cartório**, firmado entre o artista (pessoa jurídica ou pessoa física) e seu empresário exclusivo, conforme preconiza o artigo 25, inciso III da Lei Federal nº 8.666/1993;
 - a.1) Se o grupo/banda for pessoa jurídica formalmente constituída (ou seja, **se tiver CNPJ**), o contrato de exclusividade deverá estar assinado pelo seu representante legal, indicado no respectivo estatuto social ou documentos afins;
 - a.2) se o grupo/banda **não** for pessoa jurídica formalmente constituída (ou seja, **se não tiver CNPJ**), o contrato de exclusividade deverá estar assinado por todos ou membros do grupo/banda;
- b) **Formulário de Inscrição** do empresário exclusivo;
- c) **Portfólio** do artista;
- d) **CD e/ou DVD** (para bandas/shows, com temática junina);
- e) **Comprovação de consagração** do artista pela crítica especializada ou pela opinião pública, conforme preconiza o artigo 25, inciso III da Lei Federal nº 8.666/1993;
- f) **Alvará de funcionamento (2017)** do empresário exclusivo;
- g) **Atos constitutivos** do empresário exclusivo: estatuto ou contrato social, com suas eventuais alterações, acompanhados do RG e CPF dos atuais sócios; em se tratando de empresário individual, cópia do seu Registro Público, bem como RG e CPF;
- h) **Comprovante de conta corrente bancária** do empresário exclusivo (extrato ou saldo da conta);
- i) Comprovante de inscrição no **Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ**, que comprove ser o empresário exclusivo pessoa jurídica do ramo de produção/promoção artística (obtida em https://www.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpj/cnpjreva/cnpjreva_solicitacao2.asp);
- j) Prova de inscrição **no cadastro de contribuintes estadual ou municipal**, se houver, relativo ao domicílio ou sede do convocado, pertinente ao seu ramo de atividade e compatível com o objeto contratual;
- k) Prova de regularidade do proponente para com a **Fazenda Federal e INSS** (obtida em <http://www.receita.fazenda.gov.br/Aplicacoes/ATSP/Certidao/CndConjuntaInter/InformaNCertidao.asp?Tipo=1>);
- l) **Certidão Negativa de Débito – CND da Fazenda Estadual** (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativa/emissaoCertidaoNegativa.jsf>);
- m) **Certidão Negativa de Dívida Ativa – CNDA** da Fazenda Estadual (obtida em <http://sistemas.sefaz.ma.gov.br/certidoes/jsp/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva/emissaoCertidaoNegativaDividaAtiva.jsf>);
- n) Prova de regularidade para com a **Fazenda Municipal** do domicílio ou sede do convocado, ou outra equivalente, na forma da lei (em sendo no Município de São Luís, obtida em <https://stm.semfaz.saoluis.ma.gov.br/credenciamento/jsp/emissaoCertidao/emissaoPublicaCertidao.jsf>);
- o) **Certidão Negativa de Débitos Trabalhistas – CNDT** (obtida em <http://www.tst.jus.br/certidao>);
- p) Prova de regularidade relativa ao **Fundo de Garantia por Tempo de Serviço – FGTS** (obtida em <https://www.sifge.caixa.gov.br/Cidadao/Crf/FgcCfSCriteriosPesquisa.asp>);
- q) Certidão Negativa de Débito da **Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão – CAEMA** (obtida na sede da CAEMA, no “Viva Cidadão”, ou no Portal de Serviços da CAEMA, em <http://gsan.caema.ma.gov.br:8080/gsan/exibirServicosPortalCaemaAction.do>);
- r) Prova de não inscrição do proponente no **CEI – Cadastro Estadual de Inadimplentes**, a ser retirada na SECTUR.

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

Parágrafo Único. Os documentos poderão ser apresentados em original, cópia autenticada na forma da lei, ou cópia simples acompanhada do original, que poderá ser declarada autêntica pela Comissão de Credenciamento ou servidor por esta designado.

3.5. As propostas deverão conter as seguintes informações na parte externa do envelope:

Destinatário

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO – SECTUR
 À Unidade Gestora de Ação e Difusão Cultural – UGADC
 Credenciamento São João de Todos 2017
 Rua Portugal, nº 303, Centro, São Luís – MA - CEP: 65010-480

Remetente

NOME DO ARTISTA OU GRUPO CULTURAL

Nome do proponente (com CPF ou CNPJ) e endereço completo do proponente

4. DO PROCESSO DE HABILITAÇÃO

4.1. As propostas inscritas passarão por análise documental, que consiste na apreciação e triagem das exigências constantes no item 3.4 e análise para definição da vinculação às expressões culturais/categorias descritas no presente Edital.

4.2. A análise de que trata o item anterior será realizada por Comissão de Credenciamento designada para este fim, constituída por servidores da SECTUR, nomeados por meio de Portaria pelo Secretário de Estado da Cultura e Turismo.

4.3. Serão consideradas habilitadas as propostas que apresentarem os documentos exigidos no item 3.4, e que forem vinculadas a uma das expressões culturais/categorias descritas no item 1.1, após julgamento da Comissão de Credenciamento.

4.4. Após a divulgação do resultado da análise documental, as propostas inabilitadas poderão recorrer da decisão, no prazo especificado no Cronograma do presente Edital.

Parágrafo Primeiro. Os recursos aos resultados da análise documental deverão ser apresentados na sede da SECTUR, pessoalmente ou por sedex, no endereço indicado no item 3.3, até o último dia do prazo para recorrer.

Parágrafo Segundo. O resultado da análise documental e o resultado final do credenciamento (após julgamento dos recursos) serão divulgados no site www.sectur.ma.gov.br, no Diário Oficial do Estado do Maranhão e na sede da SECTUR.

4.5. A Comissão de Credenciamento é soberana, não cabendo veto ou recurso às suas decisões, além daquele constante do item 4.4.

4.6. Após publicado o resultado do julgamento de eventuais recursos e a relação final das propostas habilitadas, a SECTUR promoverá **sorteio público**, na data prevista no Cronograma do presente Edital, e em local a ser previamente divulgado, para seleção das propostas habilitadas que irão compor a programação do **São João de Todos 2017**.

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

5. DA PROGRAMAÇÃO

5.1. Caberá à SECTUR organizar a programação do **São João de Todos 2017**, observando-se a rotatividade necessária dentre as propostas habilitadas, considerando o perfil das tradições das festividades juninas do Maranhão e o resultado da análise da Comissão de Credenciamento.

5.2. As propostas habilitadas pela Comissão de Credenciamento não terão necessariamente sua participação assegurada na programação do **São João de Todos 2017**.

6. DA CONTRATAÇÃO

6.1. A participação dos proponentes selecionados para a programação cultural do **São João de Todos 2017** fica condicionada à apresentação de toda a documentação citada no item 3.4.

6.2. Os cachês das apresentações artísticas do **São João de Todos 2017** ficam definidos nos seguintes valores:

CATEGORIA	VALOR DO CACHÊ
TAMBOR DE CRIOLA	R\$ 3.000,00
DANÇAS REGIONAIS	ENTRE R\$ 3.000,00 e R\$ 5.000,00
SHOW MUSICAIS	R\$ 5.000,00
FORRÓ PÉ DE SERRA	R\$ 3.000,00
GRUPOS ALTERNATIVOS	R\$ 7.000,00
BUMBA MEU BOI	ENTRE R\$ 5.000,00 e R\$ 7.000,00

6.3. Os cachês das apresentações enquadradas nas categorias de **Danças Regionais e Bumba Meu Boi** serão definidos de acordo com a classificação dos grupos elaborada pela Comissão Maranhense de Folclore – CMF, ratificada pelo Conselho Estadual de Cultura.

6.4. Os pagamentos serão efetuados através de crédito em conta corrente, no prazo não superior a 30 (trinta) dias, contados da data de verificação do adimplemento do serviço e apresentação da respectiva Nota Fiscal.

6.5. Sobre os valores de cachês estabelecidos no presente Edital incidirão os descontos previstos na legislação vigente.

6.6. Em havendo alguma pendência impeditiva do pagamento, o prazo fluirá a partir de sua regularização por parte da contratada.

6.7. Os recursos para contratação dos Artistas selecionados nesta Convocatória decorrem da dotação própria do orçamento do Estado do Maranhão através da SECTUR.

6.8. Em havendo necessidade de adequação financeira, serão considerados desistentes os proponentes que não concordarem quanto ao valor do cachê proposto.

DDS



SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR

7. DO CRONOGRAMA

Cronograma	Datas
Publicação do Edital	28/04/17 (sexta-feira)
Impugnação ao Edital	Até 04/05/2017 (quinta-feira)
Julgamento da Impugnação e Divulgação do Resultado	05/05/17 (sexta-feira)
Inscrição de Propostas	08/05 (segunda) a 23/05 (terça)
Análise das Propostas Inscritas	09/05 (terça) a 24/05 (quarta)
Divulgação do Resultado da Análise	25/05/17 (quinta-feira)
Recurso ao Resultado da Análise	26/05 (sexta) a 30/05 (terça)
Divulgação do julgamento dos recursos	31/05/17 (quarta-feira)
Sorteio público dos habilitados para formação da programação	01/06/17 (quinta-feira)
Divulgação da programação do São João de Todos 2017	02/06/17 (sexta-feira)

8. DAS PENALIDADES

8.1. O responsável pela atração se compromete a cumprir o tempo de apresentação de 1 (uma) hora, sob pena de advertência e não validação da apresentação, conforme condições abaixo descritas:

- I. Os atrasos serão tolerados pelo tempo máximo de 15 (quinze) minutos, desde que comunicados com antecedência à Coordenação do espaço cultural. Quando não comunicados, a atração sofrerá redução no valor do seu cachê, de 15% (quinze por cento) do valor total.
- II. As faltas devem ser avisadas à Gestora de Ação e Difusão Cultural, e posteriormente justificadas por escrito, em documento a ser protocolado junto à SECTUR. As justificativas de faltas serão analisadas pela comissão de organização, programação e execução do **São João de Todos 2017**, que deferirá ou não a possibilidade de agendamento de uma nova apresentação.
- III. As faltas, quando não justificadas, anularão a possibilidade de novo agendamento de apresentação, e implicará na perda de 100% (cem por cento) do valor do cachê.

9. DAS DISPOSIÇÕES FINAIS

- 9.1.** A Secretaria de Estado da Cultura e Turismo- SECTUR poderá prorrogar, adiar, revogar ou anular o presente Regulamento, na forma da Lei, sem que caiba aos participantes qualquer direito a reembolso, indenização ou compensação.
- 9.2.** É facultada à Comissão de Credenciamento promover, a qualquer tempo, diligência destinada a esclarecer ou complementar a instrução de processos.
- 9.3.** Os erros materiais irrelevantes serão objeto de saneamento mediante ato motivado da Comissão de Credenciamento.

DDS

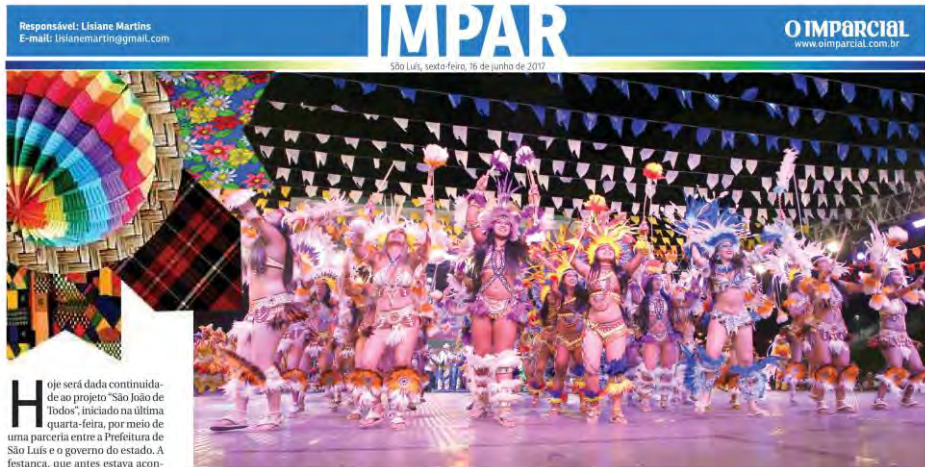
**SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA E TURISMO -SECTUR**

- 9.4. Poderá a Comissão de Credenciamento, ou o Secretário de Estado da Cultura e Turismo, a qualquer tempo, excluir credenciado, em despacho motivado, se tiver ciência de fato ou circunstância, anterior ou posterior à habilitação, que revele inidoneidade ou falta de capacidade técnica ou financeira, em face da aplicação analógica do disposto na legislação vigente.
- 9.5. As informações e esclarecimentos necessários ao perfeito conhecimento do objeto deste Credenciamento poderão ser prestados no local de entrega dos documentos, e no portal oficial www.sectur.ma.gov.br.
- 9.6. É terminantemente proibida a habilitação de grupos e ou artistas que apresentem trabalhos cujo teor apresentem cunho racista, xenófobo, sexista ou qualquer forma de preconceitos ou estimulem a violência.
- 9.7. Os casos omissos serão decididos pela SECTUR.

São Luís – MA, 28 de abril de 2017.

DIEGO GALDINO DE ARAUJO
Secretário de Estado da Cultura e Turismo do Maranhão

ANEXO D – Entrevista em O Imparcial



Hoje será dada continuidade ao projeto "São João de Todos", iniciado na última quarta-feira, por meio de uma parceria entre a Prefeitura de São Luís e o governo do estado. A festança, que antes estava acontecendo somente na Praça Maria Aragão e Vila Palmeira, agora se estende para os demais espaços que fazem parte do circuito: Ipem e Praça Nauro Machado. A festa prossegue até o dia 2 de julho, com programação a partir das 19h, sendo seis atrações por noite em cada arraijal, entre grupos de bumba meu boi, quadrilhas, danças tradicionais e shows de artistas locais e nacionais. Hoje, todos os espaços têm programações diversificadas.

"Esta festa está sendo realizada com a união do governo do estado e da prefeitura, e acima de tudo com a união do povo, da sociedade. Verificamos que a cada ano se consolidam as festas juninas no Maranhão. Tenho certeza que até o final da temporada toda essa imensa cadeia produtiva, econômica da cultura vai se movimentar muito, e acima de tudo, vamos ter muita alegria que o Brasil está precisando", acrescentou o governador Flávio Dino.

O vice-prefeito Julio Pinheiro observou que o prolongamento do São João deste ano, com duração de 19 dias, é decorrente de um planejamento. "O São João é uma festa que, para nós, tem o sentimento mais profundo da maranhenseidade, sobretudo para o ludovicense. Nesse aspecto, valorizar a cultura do nosso estado e da nossa cidade é fundamental, elevando o que a gente tem de mais importante, que são as nossas tradições", destacou.

Para todos os gostos

Grandes nomes da música popular animarão a programação do São João de Todos em São Luís neste ano. No dia 18 de junho, os maranhenses César Teixeira e Flávia Bittencourt dividirão o palco com Elba Ramalho e Geraldo Azevedo em show na Praça Maria Aragão, que também contará com apresentações de grupos folclóricos.

O evento está previsto para começar às 17h, com roda do Tambor de Crioula de Carla Corêira. Em seguida, será a vez da apresentação do cantor e compositor César Teixeira. Às 20h, Flávia Bittencourt assume o palco, em show que contará com as participações especiais de Elba Ramalho e Geraldo Azevedo. A noite será encerrada com o Boi da Maioaba.

Idealizado pela cantora Flávia Bittencourt, o evento conta com o patrocínio do governo do Maranhão, por meio da Lei de Incentivo à Cultura. Segundo Flávia, a proposta é fazer um espetáculo com temática junina, embalada por grandes sucessos da Música Popular Brasileira.

No repertório, estarão canções imortalizadas nas vozes de Luiz Gonzaga e Domingos, além de composições de artistas maranhenses, como João do Vale.

Elba Ramalho e Geraldo Azevedo também cantarão músicas consagradas por eles próprios e conhecidas do público em geral.

Diversidade no São João da Ilha

Após largada oficial, São João de Todos segue com programação nos arraiais espalhados em pontos estratégicos por diversos bairros nesta sexta-feira



O São João de Todos começou na quarta-feira, com abertura oficial na Praça Maria, resultado de parceria entre governo e prefeitura

Além do circuito oficial, a programação também se estende para os arraiais em 12 bairros: Bairro de Fátima, João Paulo, João de Deus, Cohajap, Liberdade, Largo de Santo Antônio no Centro, Cohatrac, Anil, Anjo da Guarda, Cidade Operária, Vila Embratel e Praça do Letrado, no Vinhais. Nesses locais, a festa vai de 23 a 29 de junho. A programação completa está disponível no portal da Prefeitura (www.saojoaode.todos.ma.gov.br) e no Instagram do "São João de Todos" (<https://www.instagram.com/saojoaode.todos/>).

CONFIRA A PROGRAMAÇÃO DO SÃO JOÃO

16 DE JUNHO (SEXTA-FEIRA)		17 DE JUNHO (SÁBADO)		18 DE JUNHO (DOMINGO)	
✓ ARRAJAL DA MARIA ARAGÃO	19H A OGH FESTIVAL DE DANÇAS FOLCLÓRICAS REGIONAIS	✓ BARRAÇÃO DO FORRÓ	21H FORRÓ DO XELELEU 22H FORRÓ BOM DEMAIS	✓ BARRAÇÃO DO FORRÓ	20H FORRÓ CABOZE 21H RAIZES DA TERRA
✓ ARRAJAL DA VILA PALMEIRA	19H BOI DE PALHA (A) 20H BOI ORIENTE ISMÃO LUISI (B) 21H BOI DA ILHA (C) 22H SHOW VISÕES DE LAMPÊÃO 23H BOI DE AXIXÁ (D) 00H BOI DE MARRACANA (E)	✓ ARRAJAL DA MARIA ARAGÃO	19H BOI BARRICA (A) 20H BOI DE MORROS (D) 21H BOI TREMOR DA CAMPINA (M) 22H SHOW LEMMA MACHADO 23H BOI NOVILO BRANCO (A) 00H BOI DE RIBAMAR (B)	✓ ARRAJAL DA MARIA ARAGÃO	19H AS 23H PROJETO FLÁVIA BITTENCOURT
✓ ARRAJAL DA NAURO MACHADO	19H BOI DE SONHOS (C) 20H BOI DO UNIA (D) 21H BOI DE SÃO SIMÃO (D) 22H SHOW DE ROSA REIS 23H BOI DE LEONARDO (Z) 00H BOI DE RIBAMAR	✓ TENDA TAMBOR DE CRIOULA	19H TAMBOR DE CRIOULA CATARINA MINA 20H TAMBOR DE CRIOULA DA ALEMANHA 21H BARRAÇÃO DO FORRÓ 22H TRIO MANDACARU 23H FORROZÃO DO MANTELADOS	✓ ARRAJAL DA VILA PALMEIRA	19H BOI DE PRESIDENTE JUSCELINO (D) 20H BOI DA MAIOABA (M) 21H CIA ENCANTAR (A) 22H FORRÓ ESPREQUEDANCE 23H BOI PIRILAMPO (A)
✓ ARRAJAL DO IPEM	19H BOI DE APOLÔNIO (Z) 20H BOI NOVILHO BRANCO (A) 21H CIA ENCANTAR (A) 22H SHOW ERASMO DISEL 23H BOI DE SONHOS (C) 00H BOI DA MAIOABA (M)	✓ ARRAJAL DA NAURO MACHADO	19H BOI DE APOLÔNIO (Z) 20H CACURIA DE TETE (A) 21H BOI UPAÇÃO (D) 22H SHOW CESAR TEIXEIRA 23H BOI DE SANTA FE (B)	✓ ARRAJAL DO IPEM	19H BOI ENCANTOS DO OLHO D'ÁGUA (D) 20H BOI BRILHO DA ILHA (C) 21H BOI PIRILAMPO (A) 22H SHOW ESPECIAL 23H SHOW BUNGA MIM BRASHI BARRAÇÃO DO FORRÓ 20H TRIO MANDACARU 22H FORROZÃO DO MANTELADOS

TEMPORADA DE CORES E DIVERSIDADE

A temporada junina é o período mais aguardado do ano por maranhenses. Mistura de cores, ritmos e sabores, que só o festejo junino carrega, vão dar o tom desses próximos dias de São João. As festas seguirão por 19 dias, o São João de Todos celebra o melhor da cultura popular maranhense nos arraiais oficiais "Donato Alves" (Ipem), "Humberto de Maranhão" (Parque Felicitiano da Vila Palmeira), "Mestre Marcelino" (Praça Nauro Machado) e Maria Aragão. Com atrações de bumba meu boi, quadrilhas, danças tradicionais e shows de artistas locais e nacionais, a programação segue até o dia 2 de julho. Além disso, o governo do estado apóia arraiais nos bairros da capital e em mais de 100 cidades do estado.

O secretário de Estado da Cultura, Diego Galdino, reforçou o empenho do governo do estado para realizar a festa, considerando a importância do São João para a cultura e economia do estado e especialmente de São Luís. "A presença intensa do sistema de segurança nos arraiais confere tranquilidade às famílias e participantes de maneira geral. As secretarias de Cultura do Estado e Município planejarão minuciosamente esta festa para que o maranhense desfrute de momentos de alegria e paz".

O período junino encanta a quem já nasceu ouvindo matrizes e pandeiros, mas principalmente quem vem de fora. A advogada Milene Zerec, de Curitiba, se diz uma apaixonada pelo Maranhão e não abre mão dos festejos juninos. "Já tem umas 10 vezes que eu venho ao Maranhão e encantada. Eu estou adorando, está tudo muito bonito, a segurança é muito boa, não foge, além do povo, que é maravilhoso", pontuou a turista.