



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GESTÃO, INOVAÇÃO E CONSUMO

ÍTALO HENRIQUE DE FREITAS RAMOS DA SILVA

**FESTA COMO ORGANIZAÇÃO: uma análise histórico-decolonial polifônica do  
São João caruaruense**

Caruaru  
2023

ÍTALO HENRIQUE DE FREITAS RAMOS DA SILVA

**FESTA COMO ORGANIZAÇÃO: uma análise histórico-decolonial polifônica do  
São João caruaruense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Gestão Inovação e Consumo da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Gestão, Inovação e Consumo. Área de concentração: Inovação, Cultura e Consumo na Gestão de Negócios Locais.

**Orientadora:** Profa. Dra. Elisabeth Cavalcante dos Santos.

Caruaru

2023

Catálogo na fonte:  
Bibliotecária – Nasaré Oliveira - CRB/4 - 2309

S586f Silva, Ítalo Henrique de Freitas Ramos da.  
Festa como organização: uma análise histórico-decolonial polifônica do São João caruaruense. / Ítalo Henrique de Freitas Ramos da Silva. – 2023.  
169 f.; il.: 30 cm.

Orientadora: Elisabeth Cavalcante dos Santos.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAA, Programa de Pós- Graduação em Gestão, Inovação e Consumo, 2023.  
Inclui Referências.

1. Festas juninas – Caruaru (PE). 2. História. 3. Decolonialidade. 4. Organização. 5. Festas - Administração. I. Santos, Elisabeth Cavalcante dos. (Orientadora). II. Título.

CDD 658 (23. ed.) UFPE (CAA 2023-026)

ÍTALO HENRIQUE DE FREITAS RAMOS DA SILVA

**FESTA COMO ORGANIZAÇÃO: uma análise histórico-decolonial polifônica do  
São João caruaruense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Gestão Inovação e Consumo da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Gestão, Inovação e Consumo. Área de concentração: Inovação, Cultura e Consumo na Gestão de Negócios Locais.

Aprovada em: 16/05/2023.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Elisabeth Cavalcante dos Santos (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profa. Dra. Ana Sílvia Rocha Ipiranga (Examinadora Externa)  
Universidade Estadual do Ceará

---

Prof. Dr. Márcio Moutinho Abdalla (Examinador Externo)  
Universidade Federal Fluminense

Dedico este trabalho a minha mãe Lúcia Maria e minha avó Maria Celestina, responsáveis pela concretização dos meus objetivos de vida e fonte de ajuda diária.

## AGRADECIMENTOS

A seção de agradecimentos é uma seção escorregadia para mim. É sempre uma pretensão engenhosa eu querer elencar agradecimentos às pessoas que me ajudaram ao longo de todo o curso de mestrado. Facilmente, eu poderia esquecer alguém que de alguma maneira me ajudou nesta jornada. Assim, vou direcionar os meus agradecimentos de maneira genérica sem nomear pessoas. Eu não poderia chegar a escrever esta dissertação se não houvesse apoio por parte dos meus familiares e amigos mais próximos. Apenas vou arriscar nomear os agradecimentos a minha mãe, Lúcia Maria, e a minha avó materna, Maria Celestina, por sempre me apoiarem nos estudos, mesmo sem entenderem bem como é ser aluno de pós-graduação no Brasil. Esses seres de luzes são o resumo de quem considero meus familiares mais genuínos, depositando a esperança de dias melhores e de orgulho em (e por) mim.

Aos meus amigos mais próximos, preciso agradecer por todo apoio durante as diferentes fases do mestrado. Obrigado pelos momentos de escuta e o suporte emocional que tanto pesa durante o processo. Agradeço profundamente as pessoas que me apoiaram em todo o processo de pesquisa empírica. Eu pude encontrar pessoas que estavam dispostas em resgatar parte da história da festa do São João caruaruense junto comigo. Foram pessoas incríveis que contaram, buscaram e relembrou histórias sobre o passado da festa, agarrando minhas dúvidas, inquietações e questões de pesquisas com forte vontade de ajudar. Por fim, deixo meus mais sinceros agradecimentos ao PPGIC pela oportunidade de acessar professores e professoras com diferentes visões de mundo, ampliando a maneira como eu enxergo e penso o mundo por hora. Nomeadamente, deixo registrado todo meu carinho e agradecimento a Elisabeth Cavalcante dos Santos por me ensinar e mostrar que é possível acessar os espaços institucionais do conhecimento apesar das dificuldades e as malvadezas desse mundo. Beth, obrigado por cruzar o meu caminho.

A todos no geral, muito obrigado!

## RESUMO

Após reiteradas solicitações para que a área dos Estudos Organizacionais (EOR) se envolvesse com a teoria da história, é possível afirmar que os teóricos organizacionais fizeram o esforço para introduzir abordagens historiográficas variadas mediante escolhas onto-epistemológicas distintas. Embora não seja difícil notar que esse esforço ainda negligencia a alteridade pensada à margem dos teóricos críticos localizados no Norte Global Ocidental (NGO). Assim, meu argumento central nesta dissertação é que as abordagens historiográficas introduzidas na área institucional dos EOR precisam estar engajadas com a opção ético-política da decolonialidade. Como articulação teórico-metodológica, proponho a Abordagem Histórica Decolonial Polifônica (AHDP) para co-construir narrativas históricas sobre o passado demarcado por silêncios impostos ou causados pela colonialidade. Amplio a percepção epistêmica sobre as formas históricas de organização e gestão que podem ser entendidas a partir das festas populares enquanto *lócus* empírico. Duas questões orientam esta dissertação: (1) Como as festas populares podem ser compreendidas enquanto *lócus* de organização e gestão a partir da AHDP? E (2) por que as festas populares mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer da sua história? O contexto empírico da pesquisa foi a festa popular do São João que caracteriza as festas juninas no Nordeste brasileiro, em especial nas dimensões socioeconômica e cultural para a cidade de Caruaru, Pernambuco, Brasil. O método estava engajado aos preceitos teóricos da AHDP, seguindo uma abordagem qualitativa de incursão etnográfica nos arquivos históricos à luz da decolonialidade e co-construindo narrativas históricas sobre o passado acessado através das histórias orais. A contribuição central da pesquisa foi demonstrar que diferentes elementos vistos como “tradicionais” ou “modernos” são hierarquizados pela colonialidade/modernidade, fazendo com que esses elementos coexistem a partir de narrativas históricas co-construídas sobre a organização e gestão da festa do São João caruaruense ao longo do tempo.

**Palavras-chave:** festa; passado; história; decolonialidade; organização; gestão.

## ABSTRACT

After repeated requests for the area of Organizational Studies (OE) to become involved with the theory of history, it is possible to state that organizational theorists made the effort to introduce varied historiographical approaches through different onto-epistemological choices. Although it is not difficult to observe that this effort still neglects otherness thought on the margins of critical theorists located in the Western Global North. Thus, my central argument in this dissertation is that the historiographical approaches introduced in the institutional area of OE need to be engaged with the ethical-political option of decoloniality. As a theoretical-methodological articulation, I propose the Polyphonic Decolonial Historical Approach (PDHA) to co-construct historical narratives about the past marked by silences imposed or caused by coloniality. I expand the epistemic perception about the historical forms of organization and management that can be understood from the popular festivals as an empirical locus. Two questions guide this dissertation: (1) How can popular festivals be understood as a locus of organization and management based on the PDHA? And (2) why do popular festivals change or preserve certain ways of organization and management throughout their history? The empirical context of the research was the popular festival of São João that characterizes the June festivities in the Brazilian Northeast, especially in the socioeconomic and cultural dimensions for the city of Caruaru, Pernambuco, Brazil. The method was committed to the theoretical precepts of the PDHA, following a qualitative approach of ethnographic incursion into historical archives in the light of decoloniality and co-constructing historical narratives about the past accessed through oral histories. The central contribution of the research was to demonstrate that different elements seen as "traditional" or "modern" are hierarchized by coloniality/modernity, making these elements coexist based on co-constructed historical narratives about the organization and management of the São João festival. caruaruense over time.

**Keywords:** festivals; past; history; decoloniality; organization; management.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	A relação entre história e teoria organizacional .....	42
Quadro 1 –	Acervos arquivísticos acessado pela pesquisa .....	70
Quadro 2 –	Listagem dos acervos e fontes arquivísticas acessadas para a pesquisa .....	73
Quadro 3 –	Detalhamento da coleta das histórias orais .....	81
Figura 2 –	Níveis concêntricos de análise do material empírico .....	88
Figura 3 –	Avenida Rio de Janeiro ornamentada .....	99
Figura 4 –	Rua São Roque durante o período junino .....	103
Figura 5 –	Entrada da rua são Roque .....	105
Figura 6 –	Imagem da dimensão gigantesca da fogueira montada pelos festivaleiros .....	116
Figura 7 –	Campanha de divulgação do São João caruaruense no ano de 1988 .....	120
Figura 8 –	Imagem do circo “Arraiá da Gente” inaugurado em 1984 .....	126
Figura 9 –	Representação do Pátio do Forró ao longo do tempo .....	132
Figura 10 –	Ações comerciais e mercantis no “Pátio do Forró” .....	134
Figura 11 –	Ações comerciais e mercantis no desfile da “Sapadrilha” .....	137
Figura 12 –	Trio elétrico puxa a drilha na Avenida Agamenon Magalhaes .....	138
Figura 13 –	Foto que ilustra o pé-de-moleque gigante .....	139
Figura 14 –	Caminhada do cuscuz em direção à comunidade rural .....	141

## LISTA DE SIGLAS

ABMAM	Associação de Artesões em Barros e Moradores do Alto do Moura
ACACCIL	Academia Caruaruense de Cultura, Ciências e Letras
AHDP	Abordagem Histórica Decolonial Polifônica
AL	América Latina
BND	Biblioteca Nacional Digital
CMC	Câmara Municipal de Caruaru
EOR	Estudos Organizacionais
FAFICA	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru
IHC	Instituto Histórico de Caruaru
NGO	Norte Global Ocidental

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>REFERENCIAL TEÓRICO.....</b>	<b>23</b>
2.1	OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS E A INTRODUÇÃO DAS ABORDAGENS HISTORIOGRÁFICAS .....	23
2.2	A TEORIA DECOLONIAL E OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS .....	30
2.3	A ABORDAGEM HISTÓRICA DECOLONIAL POLIFÔNICA .....	38
2.4	FESTA COMO ORGANIZAÇÃO E GESTÃO .....	45
<b>3</b>	<b>PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....</b>	<b>51</b>
3.1	TRAJETÓRIA ONTO-EPISTEMOLÓGICA NA OPERALIZAÇÃO HISTORIOGRÁFICA .....	51
3.2	A ETNOGRAFIA ARQUIVÍSTICA E A NECESSIDADE DE OUVIR HISTÓRIAS .....	53
3.3	O <i>CORPUS</i> EMPÍRICO E O CARÁTER POLIFÔNICO NA CO-CONSTRUÇÃO DO PASSADO .....	67
3.4	A CO-CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS HISTÓRICAS .....	85
<b>4</b>	<b>RESULTADOS E DISCUSSÕES .....</b>	<b>91</b>
4.1	"MUDOU O SÃO JOÃO OU MUDOU EU?" A DESCENTRALIZAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO E GESTÃO DAS FESTAS DE SÃO JOÃO NAS RUAS .....	91
4.2	"ONDE O PROGRESSO CHEGA, A TRADIÇÃO DESAPARECE": DO TÍTULO DE "CAPITAL DO FORRÓ" ÀS CAMPANHAS PUBLICITÁRIAS DO SETOR PÚBLICO .....	106
4.3	"ERA PRECISO VENDER O SÃO JOÃO COMO PRODUTO MERCADOLÓGICO": A COMERCIALIZAÇÃO E CENTRALIZAÇÃO DAS FESTAS DE SÃO JOÃO .....	123
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>143</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>147</b>
	<b>APÊNDICE A – ROTEIROS DE ENTREVITAS .....</b>	<b>157</b>
	<b>APÊNDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM BANCO DE DADOS OU ACERVOS DE DOCUMENTOS .....</b>	<b>160</b>

<b>APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO .....</b>	<b>162</b>
<b>ANEXO A – RECORTES DE JORNAIS ACESSADOS EM ATELIÊ DE ARTESÃOS .....</b>	<b>164</b>
<b>ANEXO B – RECORTE DE JORNAL COM FOTO DAS BANDAS LOCAIS .....</b>	<b>166</b>
<b>ANEXO C – FOTO DA RUA ENFEITADA COM BANDEIROLAS .....</b>	<b>167</b>
<b>ANEXO D – FOTOS REPRESENTATIVAS DO SÃO JOÃO RURAL ...</b>	<b>168</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A percepção que o discurso retórico da modernidade atrelado à lógica da racionalidade instrumental é insuficiente para lidar com os problemas organizacionais, criados nos últimos 150 anos de produção e disseminação de conhecimento através dos Estudos Organizacionais (EOR), é a discussão central que proponho nesta dissertação. Essa tarefa requer que se rompa paulatinamente com a miragem da modernidade que emergiu nos EOR a partir do *management*, enquanto ferramenta de gestão “neutra” e “universal”, e a pretensa racionalidade técnico-científica que povoou o imaginário de acadêmicos, inclusive aqueles considerados críticos, como uma profecia de “salvação”, “progresso” e “desenvolvimento” difícil de se dissipar. O esforço maior que será empreendido aqui é a difícil tarefa de mostrar que “a base moderna do conhecimento é territorial e imperial” (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006, p. 205), reconhecendo os entrecruzamentos moderno/colonial de epistemologias situadas geograficamente.

Como argumento ao longo desta dissertação, os EOR constituem um campo de conhecimento científico que têm introduzido perspectivas interdisciplinares em comunhão com outras áreas do conhecimento. Em especial, o envolvimento dos EOR com as ciências humanas tem instigado debates aflorados mediante diferentes epistemologias, teorias e métodos (ZALD, 1993; 1996; SERVA, 2017; GEOFFREY; FRIEDMAN, 2017; VAN LENT; DUREPOS, 2019). Inicialmente, estou engajado no debate acadêmico que promoveu a aproximação dos EOR com a teoria da história em particular, o qual tem permitido a introdução de abordagens historiográficas variadas para área (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014; MACLEAN; HARVEY; CLEGG, 2016; SUDDABY; FOSTER, 2017).

Desde Lawrence (1984, p. 307), há um apelo para o reconhecimento de que a história é “um componente necessário de uma boa pesquisa”, uma vez que o “progresso” das ciências sociais “se baseia no passado”. Reconheço a necessidade desse apelo. No entanto, é preciso questionar as diferentes maneiras que podemos voltar ao passado sem correr o risco de instrumentalizar o arcabouço teórico-metodológico da história para o campo dos EOR. Essa ressalva é feita quando mobilizo a Teoria Decolonial para vislumbrar novas possibilidades de acessar o passado. Na década de 90, posterior ao argumento de Lawrence (1984), Kieser (1994)

foi sagaz ao argumentar que o interesse dos pesquisadores organizacionais pela história das organizações era extremamente raro.

Assim, parece que tal argumento sagaz influenciou 10 anos mais tarde a solicitação por uma “virada histórica” nos EOR proclamada por Clark e Rowlinson (2004). A preocupação central dos autores era questionar as abordagens historiográficas existentes no campo e o tratamento que os pesquisadores organizacionais forneciam à história em termos teóricos e metodológicos. Essa preocupação tinha a intenção de combater o “universalismo” e o “presentismo” que Clark e Rowlinson (2004, p. 331) julgaram existir nos EOR e solicitar “uma abordagem diferente da história”. Posso afirmar que essa solicitação foi atendida e o movimento da “virada histórica” tem sido comemorado pelos teóricos críticos do Norte Global Ocidental (NGO) (ROWLINSON, 2013; GODFREY *et al.*, 2016; MILLS *et al.*, 2016), inclusive com participação comemorativa em periódico latino-americano (CORAIOLA *et al.*, 2021).

Os EOR foram criticados como empreendimento científico defeituoso por causa do pouco envolvimento com os métodos historiográficos e as narrativas literárias por Zald (1993). Esta crítica continuou a ser reconhecida por Weatherbee (2012) quando percebeu a ausência do debate sobre o envolvimento dos EOR e a teoria da história. De algum modo, o discurso da “virada histórica” precisou intensificar o debate sobre passado, história e historiografia, trazendo implicações no *status* epistemológico de produzir conhecimento sobre organização e gestão. Greenwood e Bernardi (2013, p. 910) testaram os limites dessas implicações epistêmicas quando propuseram uma cooperação interdisciplinar entre ambas as áreas de estudo, sendo categóricos ao afirmarem que “não existe uma maneira única de aplicar a história aos estudos organizacionais”.

Alguns teóricos cientes dos pedidos por abordagens historiográficas “diferentes” como resultado de “aplicações” da teoria da história nos EOR, promoveram abordagens historiográficas que cumprissem com as exigências requeridas para acessar o passado no limite da perspectiva crítica proposta pelo movimento da “virada histórica” (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014; MACLEAN; HARVEY; CLEGG, 2016; SUBBADY; FOSTER, 2017). Dada a localização geográfica dessas propostas de abordagens historiográficas, verdadeiros protocolos academicistas foram disseminados pelos teóricos do NGO através de rótulos como

“estratégias de pesquisas” (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014, p. 250), ou mesmo criaram a subárea de pesquisa nos EOR que denominaram de “*Historical Organization Studies*” (MACLEAN; HARVEY; CLEGG, 2016, p. 609; MACLEAN *et al.*, 2020). Aos teóricos de outras localizações geográficas, restaram as diretrizes e as nomeações impostas como caminho para se fazer “história” nos EOR.

Passadas quase quatro décadas de constantes pedidos por introduzir abordagens historiográfica nas pesquisas organizacionais, eu não poderia afirmar que os EOR ainda precisariam se envolver com a teoria da história porque este envolvimento já tem sido feito de alguma maneira, mesmo apresentando algumas limitações. No entanto, **meu argumento central nesta dissertação é que as abordagens historiográficas introduzidas na área institucional dos EOR precisam estar engajadas com a opção ético-política da decolonialidade.** Isso requer atenção a um alinhamento onto-epistemológico responsável com a alteridade existente à margem da fronteira do conhecimento pensada exclusivamente pelos teóricos do NGO (SILVA; SANTOS, 2021). O que envolve intensificar “a pesquisa sobre o impacto das relações coloniais em diferentes geografias, como a América Latina”, proposta por cientistas do NGO, Coraiola *et al.* (2021, p. 4), quando escreveram em periódico latino-americano.

Neste sentido, a história não pode ser vista meramente como método sem reflexões teóricas por trás (WADHWANI *et al.*, 2018; VAN LENT; DUREPOS, 2019), o que percebo como contribuição importante do movimento à esquerda da “virada histórica”. Assim, atuo nos limites impostos por esse movimento paradigmático para mostrar a crítica decolonial a partir das fissuras e feridas expostas, ou encobertas, pelo discurso retórico da modernidade/colonialidade. Embora alguns colegas críticos afirmem que os EOR ganham ao se envolverem com as tradições teóricas das humanidades, particularmente com a história (ZALD, 1993; 1996), uma vez que a história não se repete e ajuda a refletir os projetos organizacionais (KIESER, 1994), ainda não está tão evidente o saldo desse ganho ao ponto que solicito com urgência reflexões mais agudas sobre os projetos epistemológicos críticos na área dos EOR (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021).

Há uma aparente generalização teórica pelos pesquisadores organizacionais que, mesmo quando começaram a se envolver com abordagens historiográficas na volta ao passado, “esqueceram” de evidenciar explicitamente como enxergavam o

passado em sua natureza ontológica e deixaram ausente a discussão sobre pontos epistêmicos que fornecessem subsídios para teorizar a própria história e a escrita historiográfica. Os mesmos teóricos críticos do NGO chegaram a questionar tal postura, assumindo “compromissos críticos” em responder o significado de teorizar o passado e as consequências políticas de fazer isso (WEATHERBEE *et al.*, 2012). Parte desse compromisso surgiu porque foi percebido que os teóricos organizacionais se envolviam com o passado, mas subestimavam a importância de se envolverem na mesma intensidade com a historiografia (GREENWOOD; BERNARDI, 2013).

Dessa maneira, uma lacuna teórico-metodológica emerge dos esquecimentos políticos de propostas de pesquisas aquém da reflexividade necessária de representar o passado. Rowlinson, Hassard e Decker (2014, p. 251) foram categóricos ao afirmarem que os teóricos organizacionais “ainda não reconheceram as implicações da historiografia”. O não reconhecimento dessas implicações está relacionado à falta de “consciência histórica” do que é “história” e sua natureza constitutiva (SUDDABY, 2016). É por isso que julgo necessário a proposta de uma abordagem historiográfica atinente às visões ontológicas e epistemológicas compartilhadas que se direcione para uma postura metodológica de base sólida e consistente. Afinal, o passado pode informar a teoria organizacional mediante a história formulada com “rigor científico” sobre o que aconteceu ou não em outro tempo histórico (MACLEAN; HARVEY; CLEGG, 2016).

Se a afirmação crítica de Batiz-Lazo (2019, p. 121) de que o movimento da virada histórica “levantam algumas questões válidas e oportunas. Mas falha em fornecer respostas” for aceita, então parece que as queixas de Maclean, Harvey e Clegg (2017, p. 458 – 459) sobre a necessidade de especificar as posições epistemológicas subjacentes à operacionalização historiográfica e à “contínua falta de reflexividade, maturidade e sofisticação em relação a metodologias” ainda são válidas. Diante dessa situação, acredito que é preciso levantar questões sobre “o que é história organizacional crítica? E quais são suas implicações?” (DUREPOS; SHAFFNER; TAYLOR, 2019, p. 447) a partir da opção decolonial. É urgente a necessidade de fornecer respostas aos problemas organizacionais abertos quando volto ao passado através da operacionalização historiográfica condizente com reflexões metodológicas inclusivas.

Assim, Maclean, Harvey e Clegg (2016) pontuaram que a história não poderia ser uma narrativa perfeita sobre o passado acessado. Implicações metodológicas surgiram da necessidade de compreender as diferentes narrativas que podem ser criadas sobre o passado a partir da história. Do ponto de vista metodológico, abordagens historiográficas preocupadas com a polifonia na compreensão concorrente de fragmentos narrativos dispersos ou silenciados, foram solicitadas por Andoriso (2014), e mais enfaticamente por Smith e Russel (2015), quando preocupados com as diferentes maneiras de acessar uma variedade de informações do passado que embasassem o entendimento das histórias apuradas em torno das organizações. O que falta a esses argumentos provenientes do NGO é mais do que a “consciência histórica” que Suddaby (2016) recomendou, ou mesmo a “compreensão adequada dos usos do passado” que Lubinski (2018, p. 1788) outrora sugeriu. Na verdade, percebo uma ausência de consciência geopolítica e de *locus* de enunciação desses argumentos.

Em todo caso, reconheço que os pesquisadores organizacionais têm se esforçado para fazer excursões na história das organizações e contribuições teórico-metodológicas foram desenvolvidas pelos pesquisadores do NGO. Como resposta aos apelos por abordagens historiográficas diversas nos EOR convocadas por Clark e Rowlinson (2004), entendo como importante a provocação feita por Wanderley e Barros (2018) quando argumentam que os teóricos do NGO reafirmaram sua posição de analistas teóricos que propuseram abordagens historiográficas, discutiram métodos apropriados e repartiram agendas de pesquisas para os teóricos do Sul Global seguirem. Inspirado nesta crítica, no capítulo de referencial teórico desta dissertação, proponho a **Abordagem Histórica Decolonial Polifônica (AHDP)** que venho sugerindo em outros espaços (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021; SILVA; MORAIS; SANTOS, 2021; SILVA; SANTOS, 2021).

A AHDP é uma proposta alinhada com o argumento central desta dissertação que está preocupada em responder “como” e “por que” os problemas ainda não resolvidos nos EOR podem ser compreendidos mediante o tempo-histórico. O pressuposto decolonial da proposta fornece a possibilidade de olhar o passado buscando por outros valores, princípios, saberes e filosofias nas formas sociais e históricas de organização e gestão. Espaços de disputas políticas e de (re)existências simbólico-culturais entre o local e o global no percurso da modernidade demonstram

como algumas maneiras de gestão e organização do espaço social são alteradas ao longo da história, e como lógicas modernas de se fazer gestão e organização são impostas na maneira como pensamos e organizamos os aspectos mundanos da vida social dentro do sistema capitalista moderno e colonial. Assim, proponho voltar ao passado reconhecendo a postura ético-política da decolonialidade que demonstre as características de existência, resistência e insurgências de saberes-fazeres trans-históricos, transmodernos e transcosmopolitas presentes nas maneiras como entendo os limites de se organizar no hemisfério sul.

A AHDP foi pensada para suprir a carência de “realmente fazer uma contribuição teórica para a prática da história” (VAN LENT; DUREPOS, 2019, p. 435) na área dos EOR, uma vez que “há espaço para desenvolver e expandir abordagens críticas às organizações e à gestão” (CORAIOLA *et al.*, 2021, p. 6) quando busco por “processos de negociações entre narrativas alternativas e narrativas concorrentes” (LUBINSKI, 2018, p. 1790) a partir da operacionalização historiográfica alinhada à “construção de abordagens teórico-metodológicas para além do estrangeiro” (COSTA; WANDERLEY, 2021, p. 6). Assim, a AHDP é a opção política que molda a maneira como penso o passado e construo histórias. Portanto, o pressuposto onto-epistemológico que adoto nesta dissertação é: **passado e história possuem status onto-epistemológicos distintos, compreendendo que as narrativas históricas são representações parciais de um passado perfurado por silêncios impostos, ou provocados, pela colonialidade.**

Além disso, a AHDP está preocupada com a construção geopolítica da história. Uma vez que preciso pontuar que voltar ao passado requer um posicionamento crítico quando percebo as influências geográficas, políticas e econômicas que implicam distinções socioculturais. Essas distinções marcam profundamente a produção científica nos EOR ao privilegiarem o conhecimento produzido dentro do contexto Europeu e Norte-Americano em detrimento de outras localizações geográficas (MURPHY; ZHU, 2012; HARZING; METZ, 2013; KOTHIYAL; BELL; CLARKE, 2018; BACHKIROV, 2020). Logo, importa distinguir os espaços institucionais acadêmicos que legitimam determinados autores, epistemologias, teorias e métodos, ao mesmo tempo que invisibilizam o conhecimento gerado de localizações geográficas distantes do hemisfério norte, como de maneira geral já haviam argumentado Murphy e Zhu

(2012), e, especificamente na relação entre os EOR e área da história, argumentaram Wanderley e Barros (2018).

Em específico, os esforços que busco adotar têm o intuito de reconhecer as implicações geoepestêmicas da América Latina (AL) na produção de conhecimento nos EOR enquanto “um espaço geopolítico e uma categoria de análise” (MISOCZKY; CAMARA, 2020, p. 93) frente à colonialidade epistêmica, e em busca de evidenciar expressões decoloniais históricas no organizar da vida em sociedade. Esse entendimento fornece um potencial de rompimento epistêmico a partir da teoria decolonial, quando provoço a “desobediência epistêmica” em alternativa “aos conceitos modernos e eurocentrados”, como tem instigado Mignolo (2008, p. 288). Para Grosfoguel (2003, p. 160), pensar AL dentro do contexto da modernidade/colonialidade é perceber a sutil “ilusão de que a organização racional-científica e o desenvolvimento de uma sociedade” está propagado diante da “duração das ideias de modernidade na América Latina”. Portanto, a opção decolonial permite enxergar a relação imbricada da modernidade/colonialidade para promover a decolonialidade como forma de vislumbrar epistemes alternativas. É essa a minha intenção central aqui.

Nos EOR de maneira mais ampla, a expressão da colonialidade vem sendo relacionada ao “*management*” como maneira de organizar universal exportada e aceita mediante o argumento em defesa da racionalidade instrumental e burocrática, quando atreladas à lógica do sistema capitalista e às corporações multinacionais (IBARRA-COLADO, 2006; ALCADIPANI; ROSA, 2011; MISOCZKY, 2011; ABDALLA; FARIA, 2017). Couto e Carrieri (2018) explicam que os EOR sofrem com a colonização provocada pela ideologia neoliberal enquanto ciência pensada e desenvolvida para valorizar o lucro, a competitividade, a exploração econômica e a homogeneização do *management*.

Isso requer (re)pensar a forma como elaboramos a crítica dentro dos EOR (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021), buscando burlar a violência epistêmica provocada pelos projetos políticos, ideológicos e científicos pensados pelo NGO. Volto ao passado a partir da AHDP, que sustenta premissas teórico-metodológicas para co-construir narrativas históricas sobre as organizações, percebendo as contradições, os conflitos e os processos de hibridéz inerentes ao intercruzamento do que é moderno e colonial (SILVA; SANTOS, 2021). Tal abordagem explora os limites daquilo que as

abordagens históricas pensadas pelos teóricos críticos do hemisfério Norte não poderiam enxergar: (1) o domínio homogeneizador e “simplório” da formulação do conceito de “organização” mediante a propagação da razão instrumental, da burocracia como mecanismo de controle em gestão e exploração da eficiência e eficácia ao custo de rejeição da diferença e da alteridade de formas populares de fazer gestão (IBARRA-COLADO, 2006; ALCADIPANI; ROSA, 2011; COUTO; CARRIERI, 2018; MISOCZKY, 2020); e (2) a rejeição e negação de princípios organizativos pensados em outros contextos empíricos e idiomas não euro-estadunidenses que partilham de sistemas de crenças e saberes outros como resposta às suas necessidades de sobrevivência local (ABDALLA; FARIA, 2017; SANTOS *et al.*, 2021).

Desse contexto, dois desafios são importantes de serem empreendidos. Inicialmente, assumo que acessar o passado é co-construir narrativas históricas fragmentadas como representação e resultado da polifônica existente nas fontes históricas apuradas ao longo da pesquisa de campo. A polifonia é mobilizada como categoria de inclusão de narrativas históricas dissonantes, conflituosas e díspares sobre o passado (SILVA; SANTOS, 2021). Em sequência, a opção decolonial me permite olhar para as maneiras de organização e gestão que são históricas a partir do ponto de negação imposto pela narrativa histórica da modernidade colocada pelo NGO. Ou seja, estou aberto às experiências sociais, culturais e históricas que a matriz colonial do poder e a retórica da modernidade denominaram de “tradição”, “barbárie”, “folclore”, “periferia” e “subdesenvolvimento” em nome da razão instrumental e científica, como forma de subalternização das maneiras de organização e gestão presentes no contexto de exploração e violência colonial sentida na AL (QUIJANO, 1992; MIGNOLO; WALSH, 2018).

E é diante deste desafio que a opção decolonial é acionada nesta dissertação por possibilitar a co-construção de narrativas históricas sobre diferentes maneiras de organização e gestão das vidas sociais situadas em contextos empíricos vistos como “marginais”. Contextos empíricos estes existentes na exterioridade do projeto moderno/colonial academicista do NGO, ou euro-estadunidense, como denomina Abdalla e Faria (2017). É o que Couto, Honorato e Silva (2019) reconhecem como outras formas de organização e gestão sendo pensadas em termos de contexto, prática, cultura e significados específicos. Sendo assim, utilizo a noção de festa como modo histórico de organização e gestão proposta por Toraldo e Islam (2017) para

ampliar os contextos de pesquisas empíricas na área EOR. Os autores visualizam as festas como representação ideológica e projeção social situadas em determinado tempo-histórico, e se questionam como ao longo do tempo o modo de organização das festas populares foram mudando e se (re)configurando até chegar à contemporaneidade. Waterman (1998) já havia se queixado da negligência de estudos voltados aos festivais que compreendam a produção cultural, o consumo, os sentidos transmitidos e a comercialização.

Dessa maneira, estou atento ao debate que entende as festas como organização dentro da lógica da mercantilização da cultura (JOHANSSON; TORALDO, 2015). Como explica Davel e Paiva Junior (2019), as festas não são de forma alguma incompatíveis com o mercado e, de fato, apresentam uma relação historicamente íntima. Para os autores, isso ajuda a compreender a relação entre festa, cultura e desenvolvimento local. Recentemente, Silva e Fantinel (2020) têm argumentado em favor da introdução da noção de festa como organização nos EOR como instância multiforme e mediadora na sociedade. As festas populares podem ser vistas como contexto empírico a ser acessado mediante AHDP na co-construção de diferentes narrativas históricas que visualize outros saberes e práticas locais em gestão.

Na literatura sobre festas, ainda não está evidente quais as características que as festas apresentam ao longo do tempo (RYAN; WOLLAN, 2013) como “um fenômeno onipresente na cultura ocidental” (WATERMAN, 1998, p. 55) quando se apresenta uma “escassez de reflexões teóricas sobre as festas” (AMARAL, 1998, p. 23). A escassez teórica também pode ser percebida quando a reflexão epistêmica não é informada por narrativas históricas baseadas no passado. É sabido que as festas são *lócus* de mudanças que “não poderia ocorrer sem organização e estrutura” (CARVALHO; MADEIRO, 2005, p. 175), ao mesmo tempo que as festas podem mostrar pontos de transgressões e tradições de ação coletiva quando “perturbam estruturas institucionais mais amplas” (ISLAM; ZYPHUR; BOJE, 2008, p. 1582).

As festas podem ser locais de resistência à ordem presente social e culturalmente em determinada comunidade (CLARKE; JEPSON, 2011; TORALDO; ISLAM, 2017), embora a questão como essa resistência acontece por meio da gestão e organização histórica da festa ainda não tenha sido bem respondida. Talvez essa questão seja melhor respondida quando começo a vislumbrar a “lógica mercantil” e o

“processo de espetacularização em curso” nas festas populares (DUARTE, 2013, p. 165). Do ponto de vista da gestão e organização da festa, isso envolve a entendimento da estrutura organizacional focada em negócios com ênfase na dimensão econômica, padronização estética e mercantilização incessante (DUARTE, 2013; FLINN; FREW, 2014; JOHANSSON; TORALDO, 2015; FLYVERBOM; REINECKE, 2017).

Assim, parece que não existe “nenhuma sociedade que não tenha se envolvido em festas” (TORALDO; ISLAM, 2017, p. 310), estando aberta uma busca por “explicar a festa, mas ela é uma questão colocada à nossa civilização há dois ou três séculos [ainda] sem resposta” (AMARAL, 1998, p. 44). Neste ponto, o segundo pressuposto importante para esta dissertação é: **as festas são *lócus* empírico de diferentes maneiras históricas de organização e gestão popular que passaram por mudanças ao longo do tempo**. Essas mudanças serão vistas como manifestações sociais e culturais múltiplas que correspondem às necessidades políticas de diferentes grupos envolvidos nas festas.

Além disso, o contexto de compreensão das festas populares ajuda a desnaturalizar a visão da história como linear, homogênea e ausente de conflitos. Portanto, a primeira pergunta de pesquisa orientadora desta dissertação é: **Como as festas populares podem ser compreendidas enquanto *lócus* de organização e gestão a partir da abordagem histórica decolonial polifônica?** O contexto de investigação empírica é a festa popular do São João responsável por caracterizar as festas juninas no Nordeste, além de apresentar forte representatividade socioeconômica, especificamente na cidade de Caruaru, Pernambuco, Brasil. Alguns trabalhos recentes analisaram a importância de festas populares como São João e o Carnaval para o desenvolvimento local, apontando para o incremento da lógica de mercado que transformam a maneira como as festas são repensadas para o público de massa (BRITO; SANTOS; GURGEL, 2015; PERDIGÃO; LEÃO, 2015).

A escolha pela festa do São João caruaruense parece representar aquilo que Amaral (1998, p. 89) chamou de “experiências de se sentir brasileiro”, representando “um papel constitutivo” na sociabilidade cultural nordestina. Com as mudanças instauradas na organização e gestão da festa São João em Caruaru, é possível observar o processo de consumo excessivo como premissa de modernização (FLINN; FREW, 2014) das expressões culturais locais. Ainda é possível perceber as mudanças no tamanho da festa (SMITH, 2015), tomando proporções de reconhecimento a nível

global na mídia e no calendário comercial da cidade (DUARTE, 2013; PERDIGÃO; LEÃO, 2015).

Dessa maneira, entendo que a organização e gestão da festa do São João em Caruaru pode vislumbrar a compreensão do porquê as festas são qualitativamente diferentes umas das outras, apresentando diferentes características existentes na festa em respeito aos preceitos da comunidade em que está inserida. Além disso, mediante a festa do São João caruaruense posso compreender melhor sua longevidade alcançada nas expressões culturais da localidade, diferentemente de outras festas que falharam nesta tarefa (ANDERTON, 2008).

Portanto, a segunda e última pergunta de pesquisa orientadora desta dissertação é: **Por que as festas populares mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer de sua história?** Questionar o porquê de preservar ou mudar determinadas características na organização e gestão de uma festa está relacionado ao intuito de explicar o caráter político das escolhas feitas por inúmeros grupos sociais envolvidos com sua realização. Novamente, acredito que a festa de São João em Caruaru é *lócus* empírico potente para responder as perguntas de pesquisa desta dissertação porque adquire importância na “vida social nordestina” como “fonte de preocupação durante todo o ano” e que move “interesses políticos e econômicos que poucas vezes se imagina” (AMARAL, 1998, p. 166).

## 2 REFERENCIAL TEÓRICO

Duas perspectivas teóricas serão trabalhadas neste capítulo. Inicialmente, resgato o envolvimento paulatino que os Estudos Organizacionais (EOR) teve nos últimos 39 anos com a teoria da história e as abordagens historiográficas que resultaram em programas científicos que prometeram combater o “universalismo” e o “presentismo” existente no campo. Em sequência, encaro a necessidade de reconhecer as limitações existentes e a localização geográfica de movimentos como a virada “linguística”, “humanística” ou “histórica” promovida recentemente pelas perspectivas críticas do Norte Global Ocidental (NGO), e que ignoram as assimetrias de poder moderno/colonial existentes no restante do mundo. Esse reconhecimento acontece após me envolver com a Teoria Decolonial na compreensão das fissuras e do descompasso epistêmico entre NGO de maneira geral, e a AL em específico, enquanto localização geoepestêmica de produção e disseminação do conhecimento. Ao final, proponho a Abordagem Histórica Decolonial Polifônica (AHDP) para os EOR com o intuito de resgatar novas formas de organização, gestão, filosofia, princípios, conhecimentos e saberes decoloniais condizentes com nossas demandas empíricas localizadas. Argumento que as festas populares podem ser compreendidas como *lócus* empírico de diferentes maneiras históricas de organização e gestão.

### 2.1 OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS E A INTRODUÇÃO DAS ABORDAGENS HISTORIOGRÁFICAS

Desde o artigo inicial de Lawrence (1984), intitulado “*Historical Perspective: using the past to study the present*”, podemos dizer que os teóricos organizacionais começaram a introduzir abordagens historiográficas para compreender os fenômenos organizacionais. Embora a autora seja otimista em reconhecer que uma perspectiva histórica nos EOR atenuaria a visão universalista presente no campo, a forma como o passado é “usado” para “aguçar” as questões organizacionais da atualidade pareceu tornar o argumento da autora mais próximo às análises longitudinais do que propriamente uma análise histórica dos problemas organizacionais. Argumentou Lawrence (1984, p. 307) que era preciso a “compreensão de um assunto à luz de suas fases iniciais e evolução subsequente” em percepção linear do tempo fornecida pela

sua abordagem historiográfica. Apesar dessa limitação aparente da compreensão do tempo-histórico, houve o esforço inicial de fornecer o enquadramento teórico-metodológico que considerasse a percepção situada da produção de conhecimento. Esse esforço inicial inspirou discussões mais agudas na década seguinte de 1990.

Assim, Zald (1993; 1996) criticou fortemente os esquemas teóricos existentes nos EOR e a difícil abertura desta área científica em reconhecer as contribuições da filosofia, da historiografia, da teoria literária e da construção de narrativas. Segundo o autor, o envolvimento dos EOR com as ciências humanas seria necessário para o desenvolvimento de novos programas científicos a partir de paradigmas lidos como “pós-modernos”. Termos como virada “histórica”, “humanística” ou “literária”, por exemplo, foram proclamadas para tornar a área dos EOR consciente das “maneiras pelas quais a história e as análises históricas informam a teoria e a pesquisa” (ZALD, 1993, p. 520). Ancorado nas ciências humanas, logo a urgência de definição do que seria “história” e seu caráter narrativo entrou em debate pelos teóricos organizacionais. Kieser (1994) tomou consciência de tal urgência e sem demoras explicou “por que” a teoria organizacional precisava introduzir análises históricas em suas pesquisas, e rapidamente sugeriu “como” essas análises históricas deveriam ser feitas.

Quatro pontos foram centrais nesse debate inicial de envolvimento dos EOR com a teoria da história proposto por Kieser (1994): (1) as organizações precisavam ser entendidas a partir de sua história particular e específica; (2) o caráter ideológico existente nos problemas organizacionais são resultados de escolhas que são compreendidas mediante a história; (3) assim, as formas de organização são resultados de decisões tomadas ao longo de seu desenvolvimento histórico e não determinadas por leis rígidas e universais; e (4) os dados e fontes históricas ajudariam a compreender os fenômenos e os problemas organizacionais em uma perspectiva de longo prazo, e não apenas em curtos intervalos de tempo. Apesar da existência de alguns pontos de discordância na maneira como a teoria da história poderia ser introduzida nos EOR, Zald (1996, p. 257) reconheceu prontamente que “as organizações têm histórias” similar ao argumento de Kieser (1994).

Aparentemente, Clark e Rowlinson (2004) levaram a sério a crença de Zald (1996, p. 267) quando o autor pontuou “acredito que a volta às humanidades seja quase inevitável”, e questionou o tratamento das abordagens historiográficas nas

pesquisas em economia organizacional, ecologia, sociologia das organizações e cultura organizacional a partir da promessa de tornar os EOR “mais históricos”. A maneira como Clark e Rowlinson (2004) intensificam o debate por uma “virada histórica” nos EOR está relacionada à definição do que se entende por história, os debates metodológicos necessários para a introdução de abordagens historiográficas e o caráter narrativo em voltar ao passado. Assim, estou interessado na intensificação desse debate a partir da crítica que compreende os limites das abordagens historiográficas que emergiram desse movimento teórico propagado pelo NGO.

A intenção é rever a crítica por dentro: é necessário compreender as limitações negligenciadas que tal solicitação por “mais história” nos EOR trouxe para área, desafiando necessariamente a maneira como elaboramos a teoria. Portanto, levanta questões de ordem epistêmica e metodológica com as quais me engajo. Clark e Rowlinson (2004, p. 346) foram felizes na conclusão de seu argumento por uma virada histórica nos EOR que implicaria: (1) “questionar a retórica cientificista” da área; (2) associada à compreensão da história como processo ou contexto, “e não meramente como uma variável”; (3) bem como incentivar o debate historiográfico a partir do “*status* epistemológico da narrativa” na construção dos textos. Volto a esses três pontos na construção da abordagem historiográfica que proponho no tópico 2.3 à luz da crítica decolonial.

Ainda assim, o relacionamento entre a área dos EOR e a teoria da história aparenta estar um pouco desconfortável e incerta. No bojo do debate que introduziu abordagens historiográficas na área dos EOR, os teóricos críticos do NGO pareceram mais propensos em ensaiar o debate onto-epistêmico em torno da teoria da história e a operação historiográfica do que os teóricos do *mainstream* da área (SILVA; SANTOS, 2022). Felizes foram Weatherbee *et al.* (2012, p. 193) quando afirmaram haver “várias outras formas de falar sobre o passado”. E embora Mills *et al.* (2016) tenham argumentado não saberem se a “virada histórica” estava em andamento nos EOR, aparentemente novas abordagens teóricas e metodológicas baseadas no passado ensaiavam futuros promissores na área.

Abordagens historiográficas foram propostas a partir de diferentes perspectivas epistêmicas, mostrando que o entendimento sobre passado e história envolve certa confusão de significados. A atribuição de significados à palavra história perpassa tanto a noção de ações humanas vivenciadas no passado, quanto as narrativas que são

construídas sobre o passado mediante atribuições de características que lhe são próprias, como já haviam afirmado Clark e Rowlinson (2004). Isso requer perceber o *status* das narrativas nos EOR e como o passado pode ser contado através delas. Aqui, a análise contextual e narrativa são construções perceptivas do passado quando narramos, ou contamos, determinada história. Portanto, parece haver um consenso entre os teóricos do NGO que “história” pode ser tanto a disciplina, quanto objeto de estudo. Mesmo que a percepção sobre história transite entre visões realistas e construtivistas sobre o passado (WEATHERBEE *et al.*, 2012).

Essas distinções conceituais são particularmente importantes para o posicionamento crítico adotado pelos adeptos do movimento da “virada história”. O debate em distinguir passado e história foi intenso, mas julgo necessário resgatar parte deste debate aqui para não cair nas armadilhas interpretativas que totalizam o passado a apenas uma visão de mundo determinista. Weatherbee (2012) foi quem chamou a atenção para distinguir passado e história enquanto ponto de debate ontológico e epistêmico ao se envolver com a teoria da história. Mais tarde, a divisão de como a história foi incorporada nos EOR ganharam força e foram segmentadas em estratégias de pesquisa (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014). Weatherbee *et al.* (2012, p. 193) e colegas assumiram “compromissos críticos” em “teorizar o passado”, uma vez que ao receber a teoria da história nos EOR era preciso que os teóricos organizacionais reconhecessem que “muitas vezes confundem o ‘passado’ com a história sem teorizar a própria história” na área.

Nesse contexto, Weatherbee (2012) tratou de explicar que passado e história não possuem o mesmo significado. Embora exista a crítica de que a área dos EOR tem tratado a história sob perspectiva realista, empirista e determinista, foi esclarecido que não há total correspondência entre “fato”, “passado” e “história” como construções fiéis do que realmente aconteceu em tempos históricos diferentes. Para o autor, existe uma falácia epistêmica quando o conhecimento empírico que se tem do passado é tornado a totalidade do conhecimento sobre a história que é contada. Há uma diferença de ordem epistêmica entre passado e história que não podem ser confundidos e usados como sinônimos. Tal distinção entre passado e história é importante para a construção do argumento dos teóricos do NGO, acomodando discursos pós-modernos que veem a história como abordagem latente de produção de conhecimento sobre o passado na distinção entre tempo, passado, linhas do

tempo, estudos longitudinais, processos filosóficos, entre outros termos distintos (SUDDABY, 2016; MORDHORST; SCHWARZKOPF, 2017).

Em adição a essa percepção, tenho argumentado que a distinção epistêmica entre passado e história é aguçada quando reconheço a crítica decolonial que enxerga a história comumente contada sobre o passado da sociedade e das organizações que invisibilizou, ou apagou, a outra parte da história que não tem sido contada sobre esse mesmo passado. Isso causa implicações metodológicas na operacionalização historiográfica. Assim, quero explicar que entendo a operacionalização historiográfica em parte como o processo de observar as histórias ocultadas nos arquivos organizacionais historicizados; e em parte também entendo o caráter revisionista ao olhar o passado que demonstre novas interpretações históricas em “um exame das relações hierárquicas, [de] poder e colonialidade” que mostre “as contradições, lacunas e histórias não contadas na narrativa” (PALUDI; MILLS; MILLS, 2021, p. 3; ver também LUBINSKI, 2018).

Para Greenwood e Bernardi (2013), há uma tendência dos teóricos organizacionais de subestimar a necessidade de se envolver com o debate sobre historiografia. Os autores explicam que historiografia é a maneira como a escrita histórica é colocada em prática ao tentar refletir nas escolhas de “como” e “por que” se é pensado e escrito o passado. Já para Maclean, Harvey e Clegg (2016), historiografia é o processo em que o passado adquire sentido a partir da escrita e reflexões do pesquisador.

A superação da visão realista da história é o desejo de Weatherbee (2012), e também de outros pesquisadores críticos do NGO (CLARK; ROWLINSOW, 2004; ŚLIWA, 2013; SMITH; RUSSELL, 2015; MOLLAN, 2019), que argumentam em termos de operacionalização historiográfica: (1) o passado não pode ser reduzido a construções teóricas percebidas como atemporais e perenes que não mudam no tempo-espaço em reprodução fiel das fontes históricas encontradas; e (2) o passado não pode ser objetificado como uma realidade totalmente separada do presente. Essas ressalvas confluem distinções teóricas importantes. Como argumento melhor na seção 2.3 deste capítulo, a história é compreendida nesta dissertação como representação fragmentada do passado quando construo narrativas a partir das fontes, arquivos e artefatos históricos apurados ao longo da pesquisa. Essa percepção epistêmica recorre às implicações metodológicas na tentativa de apurar diferentes

informações do passado e co-construir narrativas históricas polifônicas. Tal esforço historiográfico é a tarefa que empreendo.

Até já foi argumentado por Durepos, Shaffner e Taylor (2019) que historiografia é o alinhamento de perspectivas epistêmicas e metodológicas que permite ao pesquisador interpretar e escrever sobre o passado crítica e reflexivamente. Esse alinhamento historiográfico foi pensado anteriormente por Maclean, Harvey e Clegg (2016) mediante tipologia que definiu a história e a operacionalização da pesquisa historiográfica em diálogo com os EOR. Os autores buscaram refletir sobre o problema epistemológico de representar o passado e as implicações da escrita historiográfica para os teóricos organizacionais naquilo que chamaram de “estudos organizacionais históricos”. Essa reflexão trouxe estratégias de “operação historiográfica” denominadas de: história como avaliação, história como explicação, história como conceituação e história como narrativa.

Cada tipo de estratégia de pesquisa apresentou características específicas em como “voltar” ao passado. Em outro lugar, fiz a compilação teórica de como a história era comumente “usada” e sobre o que a história era “escrita” pelos teóricos organizacionais, principalmente, aqueles teóricos adeptos dos preceitos pós-modernos da virada histórica (ver SILVA; SANTOS, 2021, p. 682 – 685). Neste espaço, fico atento a dois conceitos que sustentam minha argumentação em favor da abordagem histórica decolonial polifônica, quais sejam: a noção de história como narrativa, bem como a noção de história etnográfica.

Aqui, resgato as implicações epistêmicas de compreender a história como narrativa na produção da teoria sobre o passado das organizações. Na seção de métodos, trabalho o conceito de história etnográfica e suas implicações metodológicas. Com isso, pretendo alinhar o argumento de como a história etnográfica nos permite construir narrativas históricas ao enfatizar a postura da teoria decolonial. Assim, exploro os limites das formulações dos teóricos do NGO com a intenção de (re)pensar a crítica nos EOR a partir da ética decolonial (ver SILVA; DIAS; SANTOS, 2021).

Dessa forma, Maclean, Harvey e Clegg (2016) afirmam que a história como narrativa é uma maneira de historicizar os EOR informados por métodos e dados históricos com legitimidade acadêmica na compreensão das histórias nas organizações. Assim, os autores sugerem que a história como narrativa compreende:

(1) a postura explicativa do passado mediante narrativas que esclarecem as origens e formas dos fenômenos organizacionais; (2) não havendo preocupação excessiva com a generalização e o rigor conceitual; (3) uma vez que as narrativas são formuladas a partir da indução na acumulação, ordenação e análises do material histórico apurado; além disso, (4) é exigido alta sensibilidade no entendimento do contexto em que as narrativas históricas são apresentadas. Essa proposta de história como narrativa é influenciada por um movimento mais amplo nas ciências sociais, introduzidas nos EOR em meados da década de 1990, denominado de “virada narrativa”.

A discussão sobre as narrativas influenciou a percepção da história e como ela poderia ser interpretada a partir de narrativas que informam parte do passado. Popp e Fellman (2016, p. 1256) argumentaram que “a virada narrativa valoriza as narrativas como construídas, constitutivas e que fazem sentido”. Mordhorst e Schwarzkopf (2017) faz um resgate mais profundo sobre o termo “narrativa” que nas áreas de psicologia, sociologia, direito, literatura e historiografia foi introduzido a partir de 1969. Aparentemente, as narrativas são como os historiadores costumam apresentar seus achados empíricos. Logo, “torna difícil distinguir a forma narrativa da 'história' como a representação do passado”, no qual “não há história sem narrativas e não há narrativas sem história” (MORDHORST; SCHWARZKOPF, 2017, p. 1157 – 1158).

De certo modo, a “virada narrativa” é resultado da mudança de paradigma que entende a produção do conhecimento atrelado ao construtivismo social. Algo muito similar à “virada história”. Essa epistemologia nutriu a corrente de teorias estruturalistas e pós-estruturalistas dentro do discurso “pós-moderno”. É importante já deixar claro que as formulações dos teóricos pós-modernos ajudaram a rever nossas percepções de mundo e deixar o ambiente acadêmico mais pluralista. Em específico na área dos EOR, é fácil afirmar que os preceitos pós-modernos ajudaram a atenuar o positivismo fortemente influenciador nas pesquisas organizacionais. Vale ressaltar também que os teóricos pós-modernos nos EOR criticam a razão moderna como uma razão de teor universal relacionada ao determinismo extremo e às generalizações teóricas. Ciente disso, elaboro uma crítica à pretensa razão moderna por causa do mito irracional que ela oculta. Crítica não visualizada, ou ignorada, pelos teóricos “críticos” do NGO.

Assim, é preciso enxergar as fronteiras que o acesso ao passado representa nas histórias que contamos a partir das narrativas. Ora, as narrativas históricas “não são simplesmente crônicas ingênuas e realistas, nem sua natureza construtiva e interpretativa as torna desprovidas de rigor ou solidez” (POPP; FELLMAN, 2016, p. 28). O passado pode ser contado a partir das narrativas históricas que é formulado sobre ele em atenção às: (1) implicações de não reduzir a história às narrativas lineares e cronológicas particularmente estreitas da conta que temos do passado; (2) compreendendo que as narrativas explicam parte do passado como categoria epistêmica; no qual (3) a narrativa assume o caráter polifônico de agregar versões díspares sobre o passado (SMITH; RUSSELL, 2015; POPP; FELLMAN, 2016).

O conceito de polifonia na perspectiva de Smith e Russell (2015, p. 237) é compreender que “a pesquisa polifônica envolve a tentativa de capturar e analisar vozes diversas, em vez de apenas uma voz ou apenas as vozes de alguns indivíduos de elite dentro de uma organização”. Essa percepção de construção de narrativas históricas traz implicações diretas na operacionalização historiográfica. Em linhas gerais, o conceito de polifonia é importante para vislumbrar narrativas históricas inclusivas. Embora a proposta de Smith e Russell (2015) seja colocada na área dos estudos de memórias e recordações organizacionais em que as “percepções dos atores” sobre seus próprios lugares no tempo histórico sejam aguçadas, argumento que o conceito de polifonia pode ser ampliado como lente para enxergar os arquivos históricos em suas histórias apresentadas ou ocultadas. Desse modo, encerro esta subseção esperando ter narrado a história de desenvolvimento da área dos EOR buscando ser “mais histórica”. Apresentar tal narrativa é uma maneira de intensificar o debate por outras maneiras de olhar para o passado nas subseções posteriores.

## 2.2 A TEORIA DECOLONIAL E OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Decolonialidade é uma opção ético-política que tenho escolhido para repensar os projetos epistemológicos críticos na área dos Estudos Organizacionais (EOR) (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021), e também repensar a própria ideia de história, passado, abordagens históricas e a operacionalização historiográfica proposta pelos teóricos do Norte Global Ocidental (NGO) (SILVA; SANTOS, 2021). Assim, assumo a necessidade de elaborarmos epistemologias situadas condizentes com as evidências

empíricas locais para informar rompimentos de ordem teórica, determinando o espaço e o tempo na produção, disseminação e institucionalização do conhecimento científico.

Quando situo a maneira como enxergamos e acessamos os fenômenos organizacionais, estou querendo evidenciar a condição da América Lática (AL) enquanto localização geográfica diante dos dilemas modernos/coloniais, mas também pretendo evidenciar como a AL é categoria de análise para avaliar as diferentes maneiras de se organizar que foram negligenciadas, ou vistas como disfuncionais, diante do padrão de organização e gestão disseminado pelo hemisfério norte. Em específico, as maneiras de se organizar à brasileira e suas características têm sido o esforço que empreendo para enxergar o que por essa localização geopolítica se constituiu em gestão “às avessas e sem caráter”, como tenho sugerido em outro espaço (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021).

Autores expoentes da Teoria Decolonial, como Quijano (1992; 2005), Dussel (2002; 2005; 2012) e Mignolo (2007, 2008, 2009), propuseram relacionar a discussão sobre modernidade com as implicações da colonialidade em ações que promovessem a renovação da teoria crítica latino-americana mediante a decolonialidade. Embora a teoria decolonial seja demasiadamente vasta, a minha intenção é resgatar as principais ideias desses autores expoentes que nos ajudam a pensar a AL e os EOR a partir do outro lugar de produção de conhecimento. Esse lugar é condicionado pela colonização como processo de dominação histórico e estrutural.

Quijano (1992), em seu artigo seminal “*Colonialidad y Modernidad-racionalidad*”, data historicamente há mais de 500 anos o início da “modernidade” como nova forma de organização da vida social enquanto resultado do processo de conquistas dos povos, sociedades e culturas que habitavam a AL. Essa nova ordem política e social é derivada do colonialismo, inicialmente o colonialismo ibérico que se estendeu pelo território americano. Mesmo que o colonialismo como sistema político-econômico já tenha terminado, Quijano (1992) chama atenção para a “matriz colonial do poder” que persiste na articulação da racionalidade/modernidade como paradigma europeu.

Mais tarde, o termo colonialidade surge como resposta ao entendimento da “matriz colonial do poder” de Quijano (1992). Essa matriz é reflexo da estrutura de poder colonial que evidenciou “o paradigma europeu de conhecimento racional” como

superior a diferentes formas de racionalidade e organização da vida social em outras regiões do mundo, como pontuou Quijano (1992, p. 443). Em particular no contexto da AL, o autor tem reiterado que os países latino-americanos são casos excessivos de colonização histórica com impactos no âmbito cultural, intelectual e socioeconômico. O poder explicativo do termo colonialidade reside na denúncia de que as formas de dominação colonial ainda persistem, intercalando os eixos cruzados como o controle (1) da economia, (2) da autoridade, (3) dos recursos naturais, (4) do gênero e da sexualidade, e (5) da subjetividade e do conhecimento.

Aqui neste espaço, estou concentrado na discussão do quinto pilar da matriz de poder colonial proposta pelos autores decoloniais: o controle da subjetividade e do conhecimento. Portanto, ser decolonial é a ação política de enxergar as implicações poderosas de que a maneira como o mundo é pensado implica diretamente na maneira como ele será organizado. Disso decorre a necessidade de rompimento epistemológico, na qual a teoria decolonial é derivativa. Considero três explicações importantes para o debate decolonial que desenvolvo: (1) a ideia de modernidade formulada pelos expoentes autores decoloniais; (2) reverberando na proposta de colonialidade como o lado oculto do discurso moderno; e somado a isso, (3) o entendimento geopolítico e categorial-analítico compreendido como a AL.

Para implicações analíticas, entendo “modernidade” a partir da opção decolonial como:

1. Uma narrativa instaurada mediante os processos coloniais desde 1492 promovidos pelas nações europeias, inicialmente, na parte geográfica do mundo denominada de “América Latina”. Como ponto de referência à Europa, e mais recentemente em referência aos EUA, “modernidade” se tornou sinônimo de organização e classificação social do mundo fundado na colonização do espaço e dominação da América a partir de conceitos como racionalidade, ciência, tecnologia etc., que justificaram a perspectiva universalizante da modernidade “europeu-norte-americana” (DUSSEL, 2002; QUIJANO, 2005; MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006).
2. A conquista da América e o domínio do oceano Atlântico na comercialização após 1492 é o marco temporal histórico que construiu o sistema econômico ancorado no colonialismo, perdurando em forma de colonialidade de poder,

como tem sugerido Quijano (1992; 2005). Disso decorre que a modernidade é projetada a partir da história local da Europa disseminada como projeto global que envolve ações imperiais de caráter religioso, político, econômico, epistêmico e cultural (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006; ESCOBAR, 2007).

3. Um discurso prático, retórico e complexo que construiu a civilização ocidental enquanto ordem mundial baseado no sistema capitalista e percepção cultural monocêntrica, projetando o ideal de “salvação”, “desenvolvimento”, “progresso” etc. A narrativa da modernidade instaurou um *continuum* linear da história do mundo em Norte e Sul, Ocidente e Oriente, primitivo e civilizado, tradicionais e modernos, selvagem e racional, pré-capitalismo e capitalismo, desenvolvimento e subdesenvolvimento (QUIJANO, 1992; MALDONADO-TORRES, 2007; MIGNOLO, 2017; 2020).

Assim, pensar a modernidade europeia é também perceber a imposição da racionalidade de modo universal na construção da colonialidade enquanto controle de subjetividade e do conhecimento em outras regiões geográficas do mundo (QUIJANO, 1992). A lógica imbricada de racionalidade/modernidade estruturou a matriz colonial do poder, ou o que Quijano (1992; 2005) depois chamou de colonialidade do poder. A narrativa da modernidade permeia toda experiência da AL: seja no sistema de exploração do colonialismo instaurado no século XV, seja nas dimensões da colonialidade do poder que sustentam o quadro assimétrico de subserviência cultural e ideológica ao eurocentrismo. Ironicamente, a Europa foi “escolhida ao acaso” para guiar a história linear do progresso mundial como espelho para o restante do mundo (DUSSEL, 2002).

É preciso pensar a modernidade emaranhada com a colonialidade como dimensão oculta e danosa que persiste no imaginário e na experiência de vivência na AL. “Nessa perspectiva, a colonialidade é constitutiva da modernidade” (ESCOBAR, 2004, p. 208). A colonialidade existe e perdura na modernidade. A modernidade existe ancorada na colonialidade. A noção de modernidade, ora vista como uma narrativa retórica (MIGNOLO, 2007), ora vista como uma narrativa falsa (QUIJANO, 2005), elaborou as condições materiais e subjetivas a partir da América no tempo e no espaço que demarcaram processos de exploração e controle do que vamos chamar de AL enquanto visão distorcida e defeituosa projetada pelo centro. Logo, “a

modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida” (QUIJANO, 2005, p. 124).

A colonialidade pode ser entendida como a lógica subjacente de organização do mundo em termos de estruturas econômicas, culturais e ideológicas que fundou a civilização ocidental a partir de processos históricos como o colonialismo na AL, e instaurou a modernidade (MIGNOLO, 2017; 2020). Colonialidade significa exploração, repressão, silenciamento, subalternização e exclusão do outro lado das histórias locais da AL que tiveram seus saberes, linguagens e práticas colocadas à parte da totalidade do paradigma moderno e racional do hemisfério norte (MIGNOLO, 2017). Como explica Maldonado-Torres (2007), a colonialidade é o padrão de poder de longa data que tem definido esferas da vida em sociedade como a cultura, o trabalho, a economia, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento. Portanto, é urgente promover ações decoloniais e enxergar a ambivalência da modernidade/colonialidade a partir da minha condição de pesquisador situado na geografia da AL.

Desse modo, para promover a decolonialidade, recupero o conceito de geopolítica do conhecimento de Mignolo (2007) para elaborar o entendimento geográfico e analítico da AL enquanto categoria interpretativa da nossa condição moderna/colonial. Para o autor, é preciso compreender que a produção do conhecimento é influenciada pela localização geográfica em que nos encontramos. A geopolítica do conhecimento ajuda a enxergar como o eurocentrismo e seu paradigma racional através da retórica da modernidade se colocou como *lócus* de produção de conhecimento superior: (1) inicialmente, tornando-se uma epistemologia universal que se impôs frente aos outros saberes e conhecimentos não eurocêtricos; (2) o que promoveu verdadeiro epistemicídio de culturas, práticas, saberes e conhecimentos de populações dizimadas quando localizadas na AL; sendo ainda prudente reconhecer que (3) “estamos onde pensamos, e nosso pensamento é provocado pela história das Américas (incluindo os Estados Unidos) e o Caribe desde o século XVI, quando começou o surgimento dos padrões modernos/coloniais (isto é, colonialidade)” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 2).

A AL é, portanto, compreendida enquanto ação decolonial diante da geopolítica do conhecimento como:

1. Localização que sofreu dupla colonização: a do tempo e do espaço enquanto pilares da construção da civilização ocidental moderna, como sugeriu Mignolo (2017). A colonização do tempo pode ser compreendida como o apagamento das histórias locais dos povos e suas práticas de vida que existiam antes do implemento da narrativa da modernidade em 1492 com a conquista e domínio da região renomeada de AL. A colonização do tempo centralizou a Europa na divisão idade média e idade moderna, e colocou as histórias locais de outras regiões geográficas do mundo na divisão falsa de pré-modernos (e atrasados) e modernos. A colonização do espaço pode ser compreendida mediante os episódios de exploração material e econômica da região. Logo, a AL “não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da [modernidade eurocêntrica]” (MIGNOLO, 2017, p. 4).
2. Um espaço epistêmico e uma região com localização geo-histórica específica dentro da narrativa moderna/colonial. Como *lócus* epistêmico, AL é evidenciada enquanto categoria analítica na apreensão de pensamentos, saberes e conhecimentos críticos que emergem das histórias locais dessa região geográfica mediante política de diferença colonial e ações decoloniais (ESCOBAR, 2007).
3. Produtora de conhecimento, enquanto espaço epistêmico, que realiza desobediência epistemológica frente ao eurocentrismo e emerge da fronteira do conhecimento que reconhece diferentes histórias locais, práticas incorporadas, estilos de vidas decoloniais mediante os intercruzamentos de localizações geopolíticas e diferenças coloniais instauradas como fissuras que desestabilizam o conhecimento “puramente racional/moderno/colonial” (MIGNOLO, 2009; MIGNOLO; WALSH, 2018).
4. Portanto, a AL é espaço geográfico e epistêmico que resgata as vivências locais que foram negadas pela modernidade e ressurgem como reparo da racionalidade moderna para enxergar nossa própria localização geopolítica e nossa condição na produção de conhecimento condizente com demandas empíricas locais (MIGNOLO, 2007; 2008).

A discussão sobre modernidade/colonialidade/decolonialidade emergiu nos EOR com força no início dos anos 2000. Aqui, faço um breve resgate dessa discussão na área, principalmente, a partir dos trabalhos seminais de Ibarra-Colado (2006) e Dussel e Ibarra-Colado (2006). A narrativa da modernidade também se faz presente nos EOR que tem sustentado, nos últimos 150 anos de produção de conhecimento, a falsificação e simplificação do conceito de “organização” e “gestão” através da “racionalidade” dos processos “modernos”. Essa é a estrutura da colonialidade presente nos EOR: é a colonialidade expressa no mito moderno da gestão puramente “racional”, “técnica” e “instrumental” exportada sob o rótulo de *management*. Já é reconhecido que o *management*, enquanto conjunto de conhecimentos e saberes referentes à organização e à gestão da vida em sociedade, é expressão da colonialidade assimétrica do poder (IBARRA-COLADO, 2006; MISOCZKY, 2011).

Para Dussel e Ibarra-Colado (2006), o estágio da modernidade instaurado a partir da primeira Revolução Industrial, junto à emergência dos métodos científicos, fez emergir o sistema de gestão do trabalho subordinado que é forte até hoje. O sistema mundial de produção e comercialização em escala industrial reduziu a percepção de organização e gestão à simplificação dos princípios modernos da “eficiência”, “eficácia”, “viabilidade tecnológica”, “coordenação”, “hierarquia”, “gerenciamento” e “lucratividade”. Tal processo de simplificação é resultado da “racionalização” da vida moderna.

Disso decorre a razão instrumental e a divisão de trabalho nas fábricas e empresas capitalistas da modernidade sob a influência dos preceitos filosóficos de Adam Smith, Frederick Taylor e Henry Ford. Da administração científica, passando pela administração burocrática weberiana até mesmo os preceitos da administração “moderna” de Peter Drucker, Misoczky e Camara (2015) evidenciam a perenidade e o *status quo* do modelo de gestão e organização que surge no seio do sistema produtivo capitalista e se naturaliza como tecnologia “neutra”, “universal” e altamente desejada.

Esses são os princípios básicos de organização e gestão sob a denominação perfumada designada pelo hemisfério norte como *management*. Tal visão de organização e gestão da vida em sociedade é problemática por representar uma violência de caráter epistêmico. E por que isso importa para formulamos a crítica nos EOR? Porque a forma como nós pensamos o mundo implica na forma como nós iremos organizá-lo e geri-lo mediante princípios outros de organização e gestão da

vida enquanto sociedade, comunidade, mercado e negócios. Por isso a urgência de reconhecer outras formas de organização e gestão distante da narrativa mitológica e dos protocolos dos manuais do *management* como ponto de partida e chegada para se compreender os lócus empíricos que são afetos às pesquisas na área dos EOR.

Há algum tempo, recorrentes pedidos são feitos por autores críticos nos EOR por uma perspectiva teórica latino-americana que possibilite reconhecer “encontros transculturais” (CHUMBITA, 2015; MISOCZKY, 2020) entre vozes do “Norte” e “Sul Global”, no qual as teorias e métodos apresentados pelos autores do hemisfério sul distante dos protocolos do NGO não sejam reduzidos ao “exótico” e permanecem na margem da produção do conhecimento (ALCADIPANI *et al.*, 2012). Isso implica perceber que a questão da ideologia presente na produção de conhecimento não raramente é ignorada, é necessário que seja reconhecido “mais explicitamente a questão de como o que é atualmente dominante e hegemônico passou a ser” (BHAMBRA, 2014, p. 117). É vislumbrar, portanto, a colonialidade epistêmica na área dos EOR.

Através do argumento de Alcadipani e Rosa (2011), afirmo que a narrativa da modernidade foi transportada para o contexto dos EOR a partir do processo de “americanização” sustentado em 4 tópicos centrais responsáveis pela colonialidade do poder na área: (1) a formação do estado liberal enquanto ideal de nação a ser seguido; (2) a democracia como retórica que justifica positivamente a ideologia norte-americana; (3) o progressismo enquanto mito moderno pautado na exacerbação dos preceitos discursivos do “progresso”, “ciência”, “tecnologia”, “eficiência”, e “administração científica”; e (4) o utilitarismo como parâmetro de valor laboral da vida social em resposta à economia de mercado e à sociedade de massa. É preciso desconstruir essa narrativa moderna mediante ações que provoquem fissuras decoloniais, reconhecendo a colonialidade do poder na instituição do *management* clássico, racionalista e cientificista (BARRIOS; PIEDRAHITA, 2017).

Em todo caso, a “americanização” do conhecimento em administração e o *management* enquanto expressão da colonialidade já tem sido bastante argumentado e denunciado na literatura crítica dos EOR (IBARRA-COLADO, 2006; CHUMBITA, 2015; BARRIOS; PIEDRAHITA, 2017; SILVA; DIAS; SANTOS, 2021). O esforço agora é mover a crítica para o espaço propositivo e evidenciar outras formas de organização e gestão que convivem com o *management* moderno/colonial. Esse esforço também

já começou a ser feito por alguns autores da área (ABDALLA; FARIA, 2017; WANDERLEY; BARROS, 2018; MISOCZKY; CAMARA, 2020). Como espero ter bem argumentado até aqui, a opção decolonial é essencialmente política quando formulada e pensada mediante uma crítica-proposicional que demonstra as assimetrias de poder históricas nas epistemologias “racionalista-clássicas” dos EOR não ausente de limitações de natureza ontológica, ao mesmo tempo que estímulo a adoção propositiva de compreendermos e explicarmos o mundo a partir de um outro lugar de enunciação e diferença colonial (MIGNOLO, 2020).

Na subseção seguinte, proponho a Abordagem Histórica Decolonial Polifônica (ADHP) para o EOR quando resgato parte da crítica propositiva que venho aprimorando em outros espaços (SILVA; SANTOS, 2021; SILVA; DIAS; SANTOS, 2021). Assim, espero ter evidenciado a importância de introduzirmos abordagens historiográficas nos EOR sem perder de vista a crítica formulada pelos autores latino-americanos engajados naquilo que Abdalla e Faria (2017, p. 916) desejaram como avanço rumo ao âmbito acadêmico mais inclusivo “por meio da promoção de identidades políticas em pesquisa-ensino sob uma perspectiva transcospolitas”. O que reconhece que a produção de conhecimento é política e, portanto, tenho proposto uma abordagem teórico-metodológica para os EOR pensada “desde a América Latina” (na condição anteriormente exposta), “esclarecendo as consequências políticas de um projeto epistemológico” (MISOCZKY; CAMARA, 2020, p. 94) mediante o giro histórico decolonial (WANDERLEY; BARROS, 2018).

### 2.3 A ABORDAGEM HISTÓRICA DECOLONIAL POLIFÔNICA

A abordagem histórica decolonial polifônica (AHDP) é baseada na relação entre área dos EOR, teoria da história e teoria crítica decolonial. Como opção teórico-metodológica, a AHDP surge em resposta às assimetrias modernas/coloniais que obscurecem a colonialidade da produção de conhecimento, particularmente, no contexto institucional no campo dos EOR. Assim, a AHDP é uma ação decolonial pensada enquanto crítica-proposicional que revê por dentro o caráter analítico e revisionista das propostas historiográficas derivadas da “virada histórica” nos EOR. Voltar ao passado implica pensar não só como “usamos” esse passado para finalidades políticas no presente e no futuro (WADHWANI *et al.*, 2018), mas também

resgatar narrativas históricas que estrategicamente foram negligenciadas, omitidas ou silenciadas.

Inspirados pelas proposições críticas de teóricos à esquerda nos EOR (ZALD, 1993; 1996; KIESER, 1994), Clark e Rowlinson (2004, p. 346) tiveram a interessante conclusão quando pontuaram que para a “virada histórica” ser completa nos EOR era preciso se atentar a três pontos básicos: (1) “questionar a retórica cientificista” existente na área; (2) compreender a história como processo ou contexto; e (3) incentivar a discussão do “*status* epistemológico da narrativa”. Não é muito difícil argumentar que os teóricos críticos do NGO seguiram tais conclusões criativas incentivada pelos autores (WEATHERBEE *et al.*, 2012; WADHWANI *et al.*, 2018; DUREPOS; SHAFFNER; TAYLOR, 2019).

Inspirado pela crítica decolonial, estou atento às sugestões dos colegas críticos dos EOR quando também vislumbro três pontos importante para meu argumento: (1) questionar a retórica cientificista na área dos EOR é questionar a retórica da modernidade/colonialidade; (2) compreender a história como contexto é compreender a história mediante sensibilidade contextual atinente às feridas decoloniais e aos intercruzamentos geopistêmicos; e (3) analisar o *status* da narrativa no processo historiográfico é analisar a história como narrativas fragmentadas do passado. Isso implica pensar a partir das fronteiras da exterioridade, reconhecendo minha condição de pesquisador latino-americano colocado ao exterior do pensamento exposto pelo NGO. A virada histórica precisa, antes de mais nada, ser pensada a partir da decolonialidade que gere algo novo na condição da AL produtora de conhecimento “sem se deixar catequizar nem se tornar uma cópia mimética do colonizador” (WANDERLEY; BARROS, 2018, p. 79).

Meu alinhamento onto-epistêmico reconhece que a realidade em que nos deparamos está envolta por percepções naturais, materiais, sociais e simbólicas que são construídas, influenciadas e situadas por específico tempo (histórico, não cronológico) e espaço (geograficamente ideológico, não restritivamente físico). Ou em outras palavras, por percepções de mundo caracterizadas geo-historicamente (MIGNOLO, 2007, 2008). Não estou interessado em “relativismo”, “presentismo” ou “universalismo”. Acredito que a relativização na produção do conhecimento é uma visão de mundo escorregadia, na qual as incertezas são predominantes e as certezas são esvaziadas. Com isso, podemos incorrer na armadilha teórica de “ver, mas não

crer”, ao invés da percepção “ver para crer” empirista, ambas percepções de mundo altamente perigosas, o que incorre em ignorar nossa condição de vivência no mundo constitutivo a partir da diferença. Neste caso, a nossa diferença constitutiva é derivada da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2007, 2008).

A supervalorização do presente também enxergo como um valor danoso para nossa percepção de produção de conhecimento, quando escolhemos voltar ao passado. Sem datarmos o presente, descredenciado é o passado quando visto como “atrasado”, “amorfo” e “descontextualizado”. O “passado” vira recurso retórico para informar o “presente” entendido como “moderno” e “avançado”. O “futuro” será benéfico e otimista, recorrentemente usado como sinônimo de “progresso”. Isso decorre da percepção cronológica, linear e progressista da história (SILVA; SANTOS, 2021). Assim, o “presentismo” é um artifício heurístico simplório que enfraquece a compreensão dos fenômenos organizacionais e dos fatos sociais históricos.

O “universalismo” também é mais uma armadilha científica da modernidade. Aos adeptos, o “universal” não é datado nem territorializado, pelo contrário, é exportado para qualquer tempo e espaço enquanto conhecimento gerado de maneira a-histórica. O universal é global, imperial e retórico. Como tem sido até hoje, tal visão de mundo sustenta dois pontos cegos denunciados pelos teóricos do NGO: o problema da produção do conhecimento “universal” e “presentista” (CLARK; ROWLINSON, 2004; BOOTH; ROWLINSON, 2006). Eu reconheço os pontos cegos denunciados pelas abordagens historiográficas do NGO desenvolvidas pelos críticos do *mainstream* dos EOR, mas entendo que o relativismo é o terceiro ponto cego onto-epistemológico quando é usado em alternativa à visão positivista e determinista comum nas pesquisas históricas da área.

Por vezes, criativamente o “presentismo” é articulado ao “universalismo” (sendo o “relativismo” visto como alternativa por algumas abordagens historiográficas críticas derivadas do movimento da “virada histórica”). Essa articulação é, sem dúvidas, o pilar que sustenta ontologias objetivistas, realistas e positivistas sobre o passado. É essa articulação que Clark e Rowlinson (2004, p. 346) chamaram de “retórica científicista”. Quando analiso mais de perto, é essa articulação que chamo de “retórica da modernidade”, no qual o “universal” e o “presente” são vistos com mais distorção e frequência. Assim, ser decolonial é atenuar esses três pontos cegos da retórica moderna/colonial comum em percepções onto-epistemológicas não embasadas pelas

feridas expostas pela colonialidade, e que não consideram a geopolítica do conhecimento.

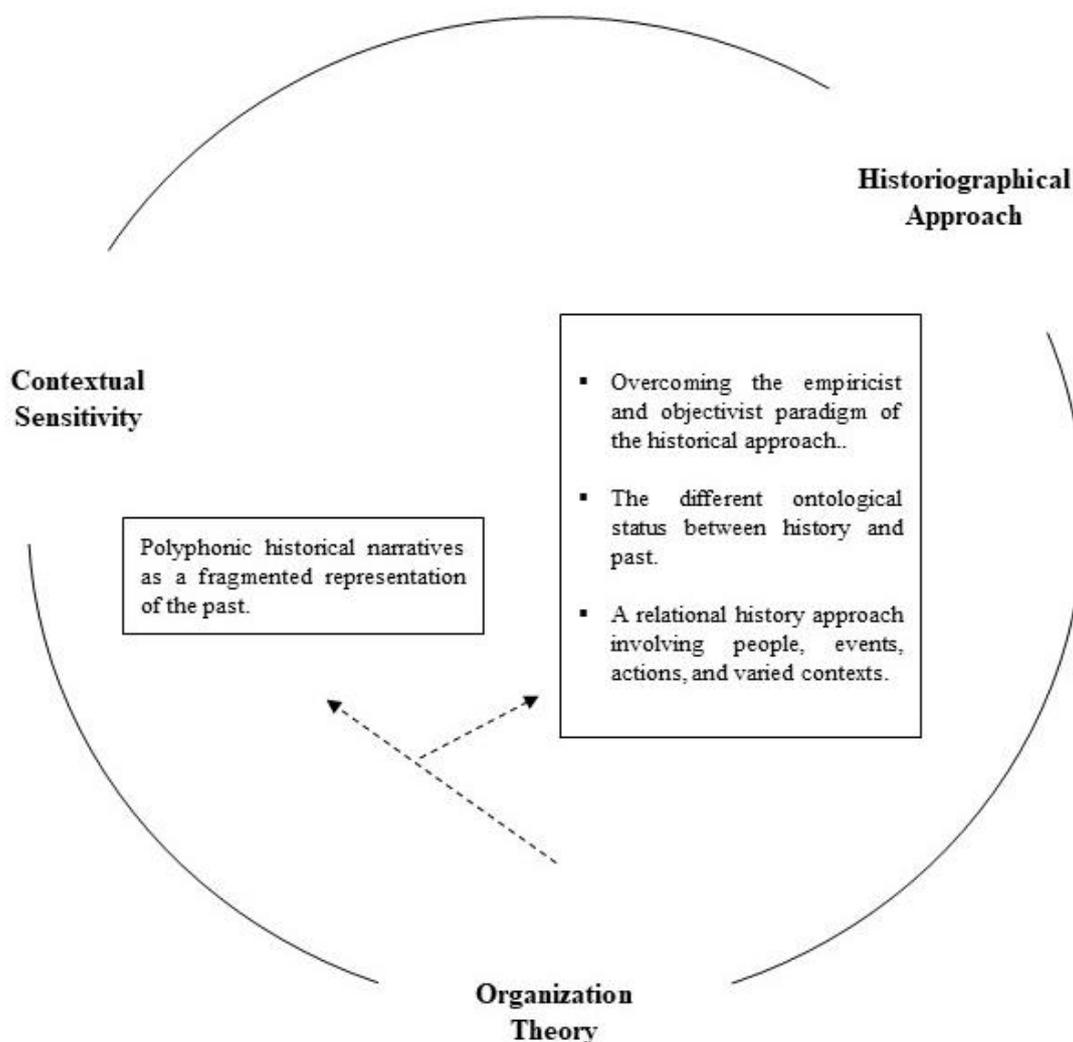
O “pensamento de fronteira” solicitado por Mignolo (2007; 2009) é a base da AHDP que não ignora o conhecimento produzido pelo centro, ou seja, o NGO. Mas é, ao mesmo tempo, pensamento fronteiro onto-epistemologicamente engajado com a exterioridade. Engajado também com atenuação dos três pontos cegos da modernidade, assim expondo a colonialidade. Como abordagem historiográfica subjacente à crítica, questionar o “como” e o “porquê” em torno dos fenômenos organizacionais na construção do passado faz parte daquilo que Durepos, Shaffner e Taylor (2019) entenderam como “desnaturalização da história”, ou mais, especificamente, é o “processo de desnaturalização da história entendida como linear, homogênea e sem conflitos”, como expuseram Silva e Santos (2021, p. 688).

Por causa disso, as perguntas centrais que orientam este projeto de pesquisa seguem tais questionamentos historiográficos de “como” e “por que” o passado pode informar a história e desnaturalizar os problemas e fenômenos organizacionais. Talvez a “natureza não planejada do passado”, como escreveram Greenwood e Bernardi (2013, p. 923), faz parte da percepção onto-epistemológica já mencionada que “passado” e “história” possuem distinções constitutivas e construídas diferentes. O que em certa medida reafirma a importância da opção decolonial quando “ajuda a entender os processos históricos do colonialismo do passado que resultou na colonialidade/modernidade como conhecemos e sentimos hoje” (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021, p. 697).

É a partir dessa perspectiva que voltamos ao passado e à história condizente com o contexto histórico moderno/colonial que nos assola. A figura 1 apresenta o esforço já realizado de relacionar a área dos EOR à teoria da história atento à autenticidade e reflexividade necessárias à sensibilidade contextual e às diferenças epistêmicas inerentes ao processo historiográfico. Tal esforço que me dediquei em outro espaço, está preocupado não só em “saber” que as “narrativas [sobre o passado] são construídas”, mas abordando também “como” essas narrativas históricas “são construídas”, requerendo “a reflexividade no sentido de compreender o contexto ao escrever uma narrativa histórica” (BARROS; CARNEIRO; WANDERLEY, 2019, p. 291).

Na tentativa de explicar melhor a proposição epistêmica crítica da AHDP, olho para a “história como naturalmente uma narrativa possível para o passado” (SILVA; MORAIS; SANTOS, 2021, p. 12). Isso porque “o passado só pode ser acessado de maneira limitada e parcial”, logo, “a maneira como narramos a história é sempre uma parte fragmentada do passado outrora acessado” (SILVA; MORAIS; SANTOS, 2021, p. 12). Assim, parafraseando a afirmação de Lubinski (2018, p. 1787), “a história é co-construída” mediante o entendimento de que “as narrativas históricas não se limitam a um único contexto, mas abrangem vários contextos”, no qual impulsiona a origem de vários atritos. Tais atritos são disputas de narrativas históricas coloniais.

Figura 1 - Relação entre história e teoria organizacional



Fonte: Adaptado de Silva e Santos (2021, p. 689).

Até aqui foram discutidos mais dois outros pontos considerados importantes para Clark e Rowlinson (2004) no chamado à “virada histórica”: ora entendendo o contexto em que a história é formulada (neste ponto, o pano de fundo contextual é informado pela sensibilidade decolonial para não perder de vista o horizonte sombrio da modernidade/colonialidade), ora entendendo o *status* epistêmico da história como narrativa do passado. Dessa maneira, os três pontos considerados importantes por Clark e Rowlinson (2004) são repensados à luz da decolonialidade.

Embora deva aprofundar o caráter polifônico da AHDP no capítulo referente às escolhas metodológicas adotadas para esta dissertação, o acesso às diferentes fontes históricas e arquivísticas nos leva a crer que, em última instância, “o que conseguimos descrever sobre o passado é resultado de narrativas históricas fragmentadas”, como explicado por Silva, Morais e Santos (2021, p. 12), que são parcialmente conclusivas e restritas ao acesso dos arquivos, documentações e artefatos historiográficos selecionados. Weatherbee (2012, p. 205) pontuou, de maneira pessimista, que sempre acessamos “um passado irrecuperável que nos deixou apenas vestígios”. Esse argumento sobre os vestígios do passado parece se relacionar com a tentativa inclusiva de Coraiola *et al.* (2021, p. 2) e colegas críticos de compreender “como o lugar molda a experiência do tempo para construir diferentes histórias. O Sul global tem suas próprias experiências para compartilhar”.

Atinente à experiência de estar no “Sul Global” e apta a construir “diferentes histórias” a partir do comentário “inclusivo” de Coraiola *et al.* (2021), a AHDP foi elaborada mediante o pensamento de fronteira (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006), a geopolítica do conhecimento situada nos cruzamentos coloniais (BARROS; WANDERLEY, 2018) e a pluriversalidade transmoderna (ABDALLA; FARIA, 2017), para alargar a nossa compreensão sobre o que entendemos por “organização” e “gestão” nos EOR, reconhecendo nosso papel de teóricos organizacionais engajados com “diferentes histórias” do Sul Global. Neste ponto, preciso deixar evidenciada a relevância de acionar o arcabouço teórico-metodológico da área da história subjacente a crítica decolonial para os EOR com a intenção de reformulamos entendimentos comuns sobre “organização, saberes e práticas em gestão” a partir de diálogos críticos trans-locais ao reconhecer”, pontou Silva e Santos (2021, p. 669-670), “os problemas modernos/coloniais herdados pela visão universal [...] da gestão gerencial e instrumental”.

Em um primeiro momento, elaborei a compreensão sobre o que entendo por “organização” de modo a ampliar a base epistêmica e conceitual que demarcam a percepção comum de empresas e corporações multinacionais como sendo o único e restritivo contexto empírico para área dos EOR. O conceito de “organização”, no desenvolvimento histórico da teoria organizacional desde sua fundação, é explicado por Dussel e Ibarra-Colado (2006), atua como visão de mundo “simplificadora” e “racionalista” atrelada à natureza do sistema capitalista focado na produção e comércio. Organizações são vislumbradas com a premissa de troca econômica e monetária na condição de vida moderna. Portanto, é urgente reformular essa percepção epistêmica na tentativa de perceber nossas “incongruências e vicissitudes” na maneira que nos organizamos e fazemos gestão (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021).

Desse modo, o conceito de organização “racional” e “instrumental”, Ibarra-Colado (2006, p. 10) foi categórico, “não tem sido útil para explicar outras experiências sociais não modernas”. É preciso escaparmos a essa lógica da retórica da modernidade colonial. Logo, utilizo o termo “organização” como “formas *sui generis* e diversificadas de organização da vida social situada em diferentes (trans)localidades” (SILVA; SANTOS, 2021, p. 691). Esse entendimento, já elaborado melhor anteriormente, está preocupado em enfrentar “os problemas herdados pela visão moderna/colonial/universal imposta pelo padrão de gestão gerencialista euro-estadunidense” (SILVA; SANTOS, 2021, p. 691). Especificamente para o desenvolvimento desta dissertação, a noção de “festas populares” será útil para investigar a ambiguidade entre o moderno e o tradicional de conjunto de saberes, conhecimentos e práticas de organização e gestão. As festas se apresentam como local de disputa de diferentes racionalidades na maneira como é gerenciada e pensada a partir de inúmeros atores sócio-históricos.

As festas populares, como locus de investigação empírica, também podem mostrar aquilo que chamei de “gestão às avessas e sem caráter” (SILVA; DIAS SANTOS, 2021). É uma forma de entender a gestão condizente à pluriversalidade transmoderna co-construída por narrativas históricas outras. Quero melhor dizer, é gestão “por avesso” no sentido de “performatividade e desempenho” que não “corresponde aos preceitos de organização e racionalização” naturalizadas a partir da lógica colonial da “tecnoestrutura da especialização do trabalho e à finalidade lucrativa da ideologia euro-estadunidense” (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021, p. 697). Somado a

isso, é gestão “sem caráter” por não possuir características de “purismo” na maneira como desenvolvemos nossa experiência de praticarmos a gestão aqui no “Sul Global”. Por vezes, tal percepção da prática de gestão é compreender “traços histórico-decoloniais que são híbridos, heterogêneos e complexos” (SILVA; DIAS; SANTOS, 2021, p. 698).

Em linhas gerais, a AHDP é uma proposta historiográfica engajada com a opção ético-política da decolonialidade para o campo dos EOR. Esse engajamento teórico-metodológico está preocupado com as outras formas de organização e gestão que podem ser captadas, por exemplo, nas festas populares. Na subseção seguinte, concluo o capítulo teórico desta dissertação quando resgato parte da literatura que estuda as festas populares em diferentes áreas do conhecimento. Minha intenção é construir um referencial teórico que possibilite compreender as festas populares sob o olhar da organização e gestão para área dos EOR. Assim, espero justificar a importância de visualizar as festas como modos históricos de organização e gestão.

## 2.4 FESTA COMO ORGANIZAÇÃO E GESTÃO

As festas, escreveu Waterman (1998, p. 54) em seu artigo seminal sobre a política cultural dos festivais de arte, “foram surpreendentemente negligenciadas” por pesquisas acadêmicas. Embora essas queixas tenham sido colocadas já há algum tempo, não será difícil perceber certa ausência de discussões em torno das festas populares como *locus* de investigação empírica para as pesquisas preocupadas com sua organização e gestão nos EOR (FLYVERBOM; REINECKE, 2017; TORALDO; ISLAM, 2017). Essa ausência é tão fortemente percebida ao ponto de recorrer à literatura sobre festas em outras áreas do conhecimento como a antropologia, filosofia, economia, geografia humana e espacial (WATERMAN, 1998; AMARAL, 1998, ANDERTON, 2011; SMITH, 2015), por exemplo, para formularmos implicações referenciais que ajudem a compreender as festas enquanto organização e gestão a partir da AHDP.

Em perspectiva de cunho filosófico, Amaral (1998, p. 37) levantou um questionamento aberto às reflexões por acadêmicos há bastante tempo: afinal “o que é uma festa?” Embora respostas prontas e definitivas a essa questão sejam uma armadilha retórica, perguntar o que seria uma festa é pertinente e urgente no contexto

dos EOR. O argumento central que preciso deixar evidente na articulação teórica aqui proposta é que as festas são lugares que apresentam estruturas organizativas e práticas de gestão que fazem tais festividades populares perdurarem ao longo do tempo, apresentando especificidades de fatos históricos nas comunidades nas quais as festas estão inseridas. Como cola social e formação comunitária, afirmaram Flinn e Frew (2014, p. 240), “a festa é cada vez mais vista como um veículo de política”.

O caráter político das festas reverbera nas maneiras como as comunidades vivenciam as festividades e fornecem significados à sua organização. O que Waterman (1998) apontou como “os artefatos culturais” que transmitem sentidos e percepções às vidas das pessoas mediante transformações dos espaços cotidianos e mundanos característicos das brincadeiras festivas. Isso está muito longe e é muito mais complexo do que reduzir os espaços de organização e gestão da festa à lógica da “festividade como [somente] demonstração de alegria” (AMARAL, 1998, p. 38), ou mesmo dimensionar as festas em classificações simplistas e dualistas mediante o que é “sagrado” *versus* “profano”, “rurais” *versus* “urbanos”, “pessoas” *versus* “instituições”, ou ainda, a caracterização reducionista das festas como “tradicional” *versus* “moderno”, não fornecendo “substância suficiente para conceituar as distinções entre os festivais” (Waterman, 1998, p. 58). Assim, a literatura sobre festa tem apurado melhor seus significados não distantes de seus contextos de produção.

A palavra “festa” tem dois significados proveniente do latim quando se tratava de eventos que ocorriam durante vários dias consecutivos: “*festum*” e “*feria*”. Na etimologia da palavra, “*festum*” (do plural “ *festa*”) tem o significado de “alegria em público, alegria ou folia”. Já a palavra “*feria*” (do plural “*feriae*”) significava “abstinência do trabalho” (RYAN; WOLLAN, 2013). Assim, é possível olhar para as festas como momentos de alegrias e descanso. Waterman (1998) pontuou que as festas apresentam a atmosfera de atividades em conjunto, o que oferece um senso de coletividade ambivalente “do povo e para o povo” em comunidade. Especificamente no contexto brasileiro, o resgate etnográfico das principais festas populares do Brasil, feito por Amaral (1998), constatou que as festas se tornaram modelo de ação e participação popular na construção vivificada da história e sociabilidade à brasileira.

De maneira geral, parece que as festas populares são espaços organizados de conflitos sobre identidades públicas e privadas (WATERMAN, 1998) enquanto “mediação social” entre “os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia

e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros” (AMARAL, 1998, p. 55). Disso decorre que as festas populares apresentam suas características culturais fortemente visualizadas pela literatura como memórias sociais compartilhadas pelos indivíduos que dão união e senso de coletividade às festividades e a construção do seu passado (DUARTE, 2013). Com o passar do tempo, as festas aumentaram de tamanho e serviram de “laços sociais por meio de eventos repetitivos”, afirmou Smith (2015, p. 1228). Tais laços sociais apresentam vieses de organização e gestão que ampliam as dimensões interpretativas das festas.

Muitas dimensões de análises das festas certamente já foram demonstradas pela literatura, naquilo que Anderton (2008; 2011, p. 146) reiteradamente argumenta sobre a existência de diferentes classificações e conceitos num “amplo continuum de tipos de festivais”. Esse entendimento é similar à compreensão de Flyverbom e Reinecke (2017, p. 1628) que aciono para enxergar as festas como “manifestações de espetáculos múltiplas”, apresentando variados “tipos de configurações organizacionais”. “Como” essas configurações organizacionais se apresentam enquanto formas de “gestão” e “por que” algumas características são mantidas ou alteradas no decorrer da formação histórica da festa, por exemplo, são questões centrais que busco responder a partir da AHDP.

Algumas distinções dos tipos de festas foram colocadas pela literatura. Amaral (1998) olhou para as festas a partir de dois tipos específicos: (1) as festas como cerimônias, sendo entendidas como maneiras de culto que acontecem regular e ciclicamente; além disso, (2) a festa como festividade, sendo compreendida como local em que a comunidade pode demonstrar alegria e regozijo. Já para Ryan e Wollan (2013, p. 100), as festas podem ser simultaneamente: (1) locais para aquisição e manutenção de benefícios econômicos e de gestão; (2) ao passo que refletem percepções fenomenológicas de atividades temporárias; podendo ainda serem vistas como (3) fenômenos culturais embasados em “práticas e redes da vida cotidiana das pessoas”. Nesta dissertação, compreendo as festas como *lócus* de organização e gestão que são constituídas historicamente. Argumento que:

- As festas são “modos históricos de organização”, como pontuaram Toraldo e Islam (2017, p. 313). Isso implica reconhecer a natureza cíclica que as festas possuem, podendo ser delimitadas como diferentes maneiras de organização

e gestão social, econômica e simbólica diante do seu *lócus* de existência comunitária.

- As festas são “formas de organização popular, de expressão artística, modo de ação social, expressão de identidade cultural”, como também já havia sido explicado por Amaral (1998, p. 23). Essa organização popular é inerente à formação das festas e sua durabilidade no tempo, refletindo a preparação cotidiana dos festivaleiros<sup>1</sup> para o divertimento.
- As festas são “ferramentas cada vez mais populares” caracterizadas pelo “valor social, estético e simbólico, bem como pela coesão, alegria, abertura, expressividade, jogo e diversidade”, afirmaram Ryan e Wollan (2013, p. 99) de maneira muito similar ao que Toraldo e Islam (2017, p. 323) também afirmaram que as festas são “valorização da vida coletiva mundana”.
- As festas são controladas e planejadas, no qual “nunca são eventos [totalmente] improvisados”, colocou Waterman (1998, p. 59). Planejamento e controle são mecanismos de gestão, o que parece fazer total sentido ao perceber as festas como “eventos populares” e “organizações por si só” (TORALDO; ISLAM, 2017, p. 323).

Portanto, posso partir do entendimento que as festas são maneiras históricas de organização e gestão popular. E é neste exato sentido que a noção de festas populares amplia a natureza epistemológica do conceito de “organização” como forma *sui generis* da vida socialmente organizada a partir dos pressupostos da AHDP. De modo empírico, as festas populares já foram parcialmente estudadas. Quando Waterman (1998) analisou que as festas modernas estavam vivendo a tensão entre “festividade” e “empreendimento comercial”, Boje (2001, p. 432) estudou, logo em sequência, como as festividades populares ensaiavam modos de resistência à “hegemonia corporativa global, misturando sátira ultrajante, música popular, modelos e pedagogia crítica para problematizar a globalização e o livre comércio”.

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto, usarei o termo “festivaleiro” para se referir às pessoas que participam das festas, ou festivais, baseado no termo usado por Anderton (2008, p. 53, 2011), quando o autor usou o termo para se referir às “pessoas do festival”. Ou seja, “festivaleiros” são as pessoas que participam das festas, ou festivais, nas suas mais variadas esferas de atuação, seja na produção e laboração da festa em si, seja na participação como brincante da festa, ou do festival, apenas.

Em sentido similar, Carvalho e Madeiro (2005) pesquisaram o carnaval como expressão cultural das festas brasileiras a partir da epistemologia bourdieusiana. Os autores chegaram ao resultado que o carnaval passou pelo processo de “mercantilização da cultura” mediante profissionalização e empresarização da estrutura e organização do evento. Isso implicou num campo de poder disputado entre o capital tradicional (relacionado às atividades artísticas e culturais das pessoas envolvidas) e o capital empresarial (relacionado à legitimidade e ao apoio ao modelo de organização empresarial difundido na festa). Os resultados da pesquisa de Carvalho e Madeiro (2005) reforçaram parte do argumento anterior de Waterman (1998, p. 55) que os “festivais de arte são mercadorias culturais”, mas também reforçaram o entendimento de Boje (2001, p. 432) que as festas são “uma forma mais festiva de estar no mundo” resistindo.

Os estudos realizados por Anderton (2008, 2011) aprofundaram a análise da comercialização das festas em “massa” a partir dos festivais de rock e música pop ao ar livre na Grã-Bretanha. Os resultados cumulativos dos estudos mostraram que o caráter anticomercial, ou anticorporativo, que os festivais de rock e música pop britânicos apresentaram na década de 1960, por exemplo, estavam convivendo de modo paradoxal na atualidade com a “profissionalização, corporalização e dependência da marca de patrocínios” em que cada vez mais os festivais se apresentavam “abertamente comerciais” (ANDERTON, 2011, p. 145). As implicações dos resultados apresentados por Anderton (2008, 2011) parecem estar alinhados ao que Islam, Zyphur e Boje (2008) já haviam começado a explorar um pouco antes.

Em um estudo etnográfico nos desfiles contraculturais do “*Mystic Krewe of Spermes (MSK)*”, Islam, Zyphur e Boje (2008, p. 1583) descobriram que “nem toda tradição reforça o *status quo*” nos desfiles satíricos do MSK vistos como mundo organizacional livre de fronteiras, liberdade, inovação, criatividade e transformação através da tradição. O que talvez ainda não tenha ficado evidente nestas pesquisas que tentaram mostrar o lado tradicional e moderno que as festas populares vêm passando mediante comercialização, por exemplo, seja aquilo que o próprio Anderson (2008) já havia alertado: “para entender por que um evento é estabelecido e gerenciado de uma maneira particular, é necessário, portanto, entender mais do que apenas os imperativos econômicos”. Isso implica olhar para as festas populares como lugar de liberdade e fluidez organizacional, como afirmaram Islam, Zyphur e Boje

(2008). Mas também, ressaltar a compreensão analítica “do que significa estar organizado e agir em ou como organização” (SCHREYÖGG; SYDOW, 2010, p. 1252), ainda bastante ausente na literatura dos EOR.

Assim, é importante analisarmos aquilo que Silva e Fantinel (2021, p. 129) chamaram de “centralidade no planejamento, gestão e execução da festa” como “organização” e “instância multiforme e mediadora” dos espaços práticos das festas enquanto lugar de poder. Parte da literatura tem evidenciado a espetacularização das festas populares como lugares de poder econômico que atuam na marginalização de diferentes grupos sociais presentes na organização e gestão das festividades (CLARKE; JEPSON, 2011; DUARTE, 2013; PERDIGÃO; LEÃO, 2015; FLINN; FREW, 2014; SILVA; FANTINEL, 2021). Mas parte da literatura também tem deixado questionamentos abertos de como compreender as falhas existentes na organização e gestão das festas, afinal, afirmou Smith (2015, p. 1215), as “festas quase sempre apresentam algumas deficiências”. Portanto, ainda não está evidente “o que mais significa organização e [gestão]?” quando as festas “criam representações espetaculares da realidade” (FLYVERBOM; REINECKE, 2017, p. 1629). Esse é o esforço empírico-analítico que estou engajado em responder a partir da AHDP.

### 3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

#### 3.1 TRAJETÓRIA ONTO-EPISTEMOLÓGICA NA OPERACIONALIZAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

A contribuição elaborada na relação proposta entre a teoria organizacional, a abordagem da história e a teoria crítica decolonial reside na apresentação de outro olhar epistêmico sobre aquilo que Lawrence (1984) outrora julgou ser urgente: a inclusão de uma perspectiva histórica que considere o pensamento metodológico frente aos antigos e novos problemas organizacionais. Mas, como venho argumentando ao longo desta dissertação, introduzir abordagens historiográficas na área dos EOR é assumir a premissa de que voltar ao passado requer exigências onto-epistemológicas agudas. Isso envolve entender o caráter político de fazer história. Afinal, como pesquisador, não posso observar e vivenciar explicitamente o passado no qual os fenômenos organizacionais que pretendo investigar ocorreram. No máximo, o que posso fazer é reconstruir politicamente o passado e tecer narrativas históricas a partir das fontes históricas às quais consigo acesso.

Os adeptos da “virada histórica” já vêm trabalhando parte desse entendimento onto-epistemológico (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014; SUDDABY, 2016; MACLEAN; HARVEY; CLEGG, 2016). É com essa visão sobre o passado e a história que busco dosar a operacionalização historiográfica com o olhar decolonial para as fissuras deixadas pelo discurso da modernidade na área dos EOR. A AHDP é embasada ética e politicamente no caráter construído e constituído nos espaços sociais de organização e gestão historicamente vivenciados. Ou seja, a operacionalização historiográfica via AHDP é o esforço de construir narrativas históricas relacionais sobre ações, eventos, pessoas, instituições e acontecimentos experienciados no passado. Na contramão da historiografia realista dominante, a AHDP entende que narrativas históricas são representações parciais de um passado perfurado por silêncios impostos, ou provocados, pela colonialidade do poder. Assim, AHDP parece estar interessada no que Durepos, Shaffner e Taylor (2019) chamaram de “desnaturalização” da historiografia dominante.

Para responder as perguntas orientadoras desta pesquisa, adoto a AHDP como premissa central para realizar a trajetória onto-epistemológica na operacionalização

historiográfica nos arquivos históricos e nas histórias orais de pessoas comuns sobre a organização e gestão da festa popular do São João na cidade de Caruaru, Pernambuco, Brasil. O resultado é a co-construção do passado a partir de narrativas que informam a teoria da história e os EOR, quando exalam os valores éticos-políticos da opção decolonial que carrego no presente.

Para voltar ao passado, entendo que fontes arquivísticas apresentam evidências históricas que podem estar em “ilustrações, imagens, quadros de artes, pinturas artesanais, esculturas, fotografias, livros, histórias em quadrinhos, jornais, panfletos, literatura popular, filmes, cordéis, propagandas televisivas e radiofônicas, contos, ditados, músicas, depoimentos” (SILVA; SANTOS, 2021, p. 691), entre outros. Essa é a maneira como estruturei uma pesquisa qualitativa embasada em arquivos históricos e também em histórias orais. Como estou interessado em responder “como” e “por que” fatos históricos aconteceram e as mudanças na maneira de organizar e gerir uma festa popular local mudaram, esta pesquisa é classificada por Maclean, Harvey e Clegg (2016) como do tipo “explicativa”.

Quando sinalizado o caráter construtivo do passado através de narrativas históricas, estou querendo argumentar o que Weatherbee (2012) chamou de coerência “metafísica” e “reflexividade” do pesquisador. A visão metafísica é a percepção ontológica de visão do passado e da história que evita escorregar no realismo histórico em que a história são “fatos” reais e objetivos do passado. Para a crítica decolonial, isso é o mito da modernidade e do paradigma científico cartesiano do sujeito *versus* objeto (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2009). Portanto, é na quebra dessa lógica que a reflexividade do pesquisador atua. Minha reflexão onto-epistemológica à luz da decolonialidade reconhece, portanto, o passado como construído, constitutivo, relacional, situado na geopolítica e datado nas fissuras modernas/coloniais. A história só pode ser parte representativa do passado.

Nas subseções seguintes, detalho a estratégia qualitativa de pesquisa adotada: a etnografia arquivística a partir da crítica aguda e radical da decolonialidade. A intenção é ponderar os aspectos inerentes à natureza constitutiva dos arquivos e o trabalho político de remontar o passado realizado pelo pesquisador. Em sequência, busco evidenciar o *corpus* empírico e as fontes historiográficas que sinalizam as pistas de uma narrativa histórica em torno do passado documentado da cidade de Caruaru, com o olhar para a organização e gestão da festa do São João. Somado a isso,

pretendo ressaltar a necessidade da polifonia para oxigenar o *corpus* arquivístico da pesquisa e permitir visões concorrentes na co-construção do passado. Também recorro as histórias orais na tentativa de embasar relatos sobre o passado da festa com o intuito de co-construir a narrativa sobre a festa a partir das memórias acessadas (ŚLIWA, 2013; HODGE, COSTA, 2021). Além disso, a AHDP permitiu detalhar os níveis concêntricos de análises na co-construção de narrativas históricas.

### 3.2 A ETNOGRAFIA ARQUIVÍSTICA E A NECESSIDADE DE OUVIR HISTÓRIAS

A estratégia metodológica adotada nesta pesquisa é a etnografia arquivística, ou etnografia de arquivos (MARCUS, 1998; DECKER, 2013; 2014; COLLIER; MILLS; MILLS, 2015; LOPES; IPIRANGA, 2021), à luz da opção decolonial. O esforço de aplicar tal estratégia de pesquisa se dá pela tentativa de mergulhar na constituição histórica dos arquivos e operacionalizar a escrita historiográfica a partir de narrativas sobre o passado acessado, reconhecendo diferentes modos de organização, gestão, saberes práticos e conhecimentos corriqueiros que são transversais, trans-locais e trans-históricos (SILVA; SANTOS, 2021). Já há algum tempo, Booth e Rowlinson (2006) comentaram que, ocasionalmente, os pesquisadores organizacionais experimentaram a pesquisa histórica documental e reconheceram a necessidade de abordar questões relativas aos métodos históricos empregados, ao *status* das fontes arquivísticas e ao estilo de escrita adotado. Aqui, esmiúço tais pontos.

A etnografia arquivística ainda é mobilizada de maneira incipiente na área dos EOR (DECKER, 2014; COLLIER; MILLS; MILLS, 2015; LOPES; IPIRANGA, 2021). O desafio de optar por essa estratégia de pesquisa é corresponder à “sensibilidade contextual” que pede a AHDP, ao mesmo tempo que é possível co-construir o contexto nos quais os arquivos foram produzidos e preservados, solicitando a autenticidade e a percepção polifônica das histórias acessadas. Para Rowlinson, Hassard e Decker (2014), a história etnográfica ajuda a descobrir brechas nas fontes arquivísticas que permitem compreender “como” era vivenciar o contexto de produção de arquivos. Isso encoraja a ascensão de aspectos socioculturais em que os arquivos informam a história representativa do passado.

No contexto de análise do “como” a organização e gestão da festa do São João caruaruense ocorreu e se alterou no decorrer do tempo histórico, por exemplo, a

etnografia arquivística ajuda a desenvolver uma interpretação sociocultural coerente com as múltiplas e díspares dimensões de significados em que a festa se apresenta. Esse é o caráter descritivo da história construída a partir da etnografia arquivística que tem como estratégia mostrar parte do passado (ROWLINSON; HASSARD; DECKER, 2014), não deixando de reconhecer a co-construção da narrativa historiográfica naquilo que Lubinski (2018) chamou de três pontos estratégicos na volta ao passado: (1) compreender as práticas contextuais de produção arquivística; (2) analisar a audiência para qual o contexto e suas narrativas arquivísticas foram preservadas; e (3) perceber narrativas anteriores sobre os arquivos.

Os três pontos de Lubinski (2018, p. 1791) estão preocupados “não apenas na produção de reivindicações das históricas particulares, mas também os diversos públicos através dos quais essas reivindicações são aceitas, reinterpretadas ou rejeitadas”. À luz da decolonialidade e da perspectiva polifônica da AHDP, entendo que a etnografia de arquivos é uma estratégia metodológica coerente com as explicações dos “porquês” históricos que detalham as alterações e permanências nas maneiras de organização e gestão da festa de São João no contexto geopolítico e periférico no qual a cidade de Caruaru se encontra. Assim, a etnografia arquivística fornece narrativas históricas informadas pelos “silêncios dos arquivos” (DECKER, 2013) a partir de audiência e vozes polifônicas.

Portanto, a etnografia arquivística é uma estratégia de pesquisa qualitativa que corresponde a “como” e “por que” a história pode ser elaborada na compreensão dos fenômenos organizacionais. Isso justifica a escolha dessa estratégia metodológica frente às perguntas orientadoras desta dissertação. Para Durepos, Shaffner e Taylor (2019), a etnografia de arquivos expõe as exclusões que os arquivos podem provocar mediante práticas culturais na coleta e análise arquivísticas. Assim, diferentes versões do passado são bem-vindas, e questionar os arquivos e como eles foram produzidos (BARROS; CARNEIRO; WANDERLEY, 2019) parece ter um importante papel na atenuação das mazelas modernas/coloniais frente às metanarrativas e teorias universalizadas.

Sendo assim, vinte e um de fevereiro de 2022 é a data que considero como marco inicial da minha imersão etnográfica em busca de arquivos históricos que me fornecessem subsídios para criar uma narrativa sobre a festa popular do São João caruaruense. Nesta data, foram realizadas as primeiras trocas de *e-mails* com a

departamento arquivístico da Câmara Municipal de Caruaru (CMC). Otimista, a princípio, ainda não havia ocorrido a qualificação do meu projeto de dissertação e nenhum contato com o campo empírico tinha sido feito presencialmente. O otimismo do jovem pesquisador que acreditou nos arquivos públicos ser o local em que teria o acesso facilitado e as informações prontas para serem “usadas”. Ao longo da pesquisa em campo, as decisões metodológicas dos instrumentos de coleta de informações empíricas precisaram ser alteradas e apenas o acesso aos arquivos não conseguiria subsidiar o desenvolvimento da pesquisa. Essa alteração metodológica surge justamente para atender o caráter polifônico na co-construção do passado e corresponder o posicionamento ético-político da decolonialidade (SILVA; SANTOS, 2021).

Dentre todos os *e-mails* trocados com a CMC, recebi a notícia que o acervo arquivístico da instituição estava passando por manutenção e troca de prédio. A princípio, só se encontrava disponível o acesso aos arquivos digitais que a CMC tinha catalogado. Em um primeiro momento, a busca nos arquivos digitais não havia retornado nada em relação as festas populares que ocorriam na cidade de Caruaru de maneira geral, e a festa do São João em específico. Fui orientado pela bibliotecária a visitar o acervo físico da CMC apenas no mês de março de 2022, na expectativa que a troca de prédio já tivesse ocorrido. Os últimos dias do mês de fevereiro foram dedicados a conseguir contatos e marcar a primeira visita em campo nas instituições que possuíam algum tipo de material histórico na cidade de Caruaru. Em 08 de março de 2022, de fato, fui presencialmente a campo visitar as organizações públicas e privadas mapeadas.

As organizações que acessei durante o mês de março foram a antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA), o seminário católico da cidade, a Cúria Diocesana pertencente à Igreja Católica, a Câmara Municipal de Caruaru (CMC), o Museu do Forró, a Academia Caruaruense de Cultura, Ciências e Letras (ACACCIL), o Instituto Histórico de Caruaru (IHC) e o Pátio de Forró Luiz Lua Gonzaga. No Alto do Moura, localidade rural da cidade de Caruaru importante pelo artesanato em Barro e por também ser polo de festividades atrativas durante os festejos de São João, visitei a Associação de Artesãos em Barros e Moradores do Alto do Moura (ABMAM), o Museo Mestre Vitalino e alguns ateliês de artesanato em barro do local.

Em algumas dessas organizações, reiteradas visitas foram feitas para que as informações sobre os arquivos históricos fossem acessadas, conforme detalho a seguir. Na ACACCIL, não consegui achar nenhum arquivo histórico propriamente dito, contudo, obtive acesso aos livros historiográficos que narram parte da história e constituição da cidade de Caruaru, e que indiretamente falam sobre as festividades. De certa forma, esses livros historiográficos ajudam a compreender o contexto em que a festa do São João veio a acontecer dentro da historiografia caruaruense. Assim, detalho os livros acessados na seção subsequente que sintetiza o *corpus* de material empírico desta dissertação. A maior referência de escrita historiografia sobre a cidade de Caruaru é o autor Nelson Barbalho, que tentou documentar parte das narrativas históricas sobre a constituição da cidade.

Ainda na ACACCIL, consegui o contato de um estudioso caruaruense, historiador, consultor cultural e editor, que participa da composição de organização do Instituto Histórico (IHC) da cidade de Caruaru. Em conversa com João, as notícias não foram animadoras. Ele repassou as informações coletadas junto à Prefeitura de Caruaru que existe um projeto de revitalização do Museu do Forró e de parte dos prédios públicos do local, que visa melhor abrigar todo o acervo arquivístico do museu em exposição para o público geral, bem como organizar e tornar público os materiais, livros e acervo de arquivos pertencentes ao IHC. No momento do contato com João, tive a notícia que o acesso ao museu e ao IHC não seria possível por um longo período. Ainda hoje, data de defesa desta dissertação, não há previsão de retorno de funcionamento do museu e do acesso aos arquivos do IHC. Lamentavelmente, essas organizações não compuseram o *corpus* de informações empíricas desta pesquisa.

Após a visita na ACACCIL, fui presencialmente conhecer a CMC e as instalações dos arquivos públicos. Já no mês de março, conforme orientação que me foi repassada por *e-mail*, ainda não se havia concluído a mudança dos arquivos para o novo prédio e o acesso aos arquivos estava limitada à conclusão dessa alteração de prédio. A nova expectativa de conclusão da mudança e a disponibilização de acesso aos arquivos fornecidos pelo CMC era para o final do mês de maio ou começo do mês de junho de 2022. A data fornecida retardava a pesquisa de campo, mas por questões institucionais, era preciso esperar a mudança dos arquivos para que eu pudesse conseguir consultar às informações publicamente. Reiterando a busca nos arquivos digitais catalogados da CMC, nada remetia às festas populares ou ao São

João especificamente. Sai da instituição com a promessa de voltar nas novas datas que foram repassadas pela organização.

As minhas visitas às organizações que possuíssem arquivos históricos continuaram e fui à sede da antiga FAFICA procurar informações sobre os arquivos que a organização guardava. Atualmente, na antiga sede da organização está funcionando uma escola pertencente à rede pública municipal. No dia e horário que fiz a visita, não foi possível falar com o responsável que fazia atendimento aos antigos alunos da faculdade e que poderia fornecer informações sobre os arquivos históricos. Uma trabalhadora da escola que me atendeu repassou a orientação para procurar o seminário católico que fica no mesmo quarteirão. Como a antiga FAFICA e o prédio que funciona a escola atualmente pertence à Diocese Católica, a senhora me orientou a buscar mais informações no seminário ao lado. Assim, fiz a visita ao prédio que funcionava o seminário. No local, consegui o contato de algumas pessoas importantes do clero como o padre que atuou como gestor a frente da FAFICA.

Em conversa com o padre, ele informou que não estava mais como gestor da FAFICA e o acervo arquivístico que possuía a faculdade está de posse da Cúria Diocesana sob a gestão de outro frei diocesano. Assim, segui em direção à Cúria Diocesana para marcar uma conversa com esse frei diocesano. O resultado da conversa não foi animador. Todo acervo arquivístico que pertencia à FAFICA estava em manutenção e não era possível acessar os arquivos até que eles fossem transferidos para a biblioteca da faculdade de teologia. A conclusão dessa transferência e organização dos arquivos estava estimada entre o final do mês de maio ou o início do mês de junho de 2022. Após a transferência, havia o interesse de tornar público o acesso ao acervo arquivístico da FAFICA, segundo o frei diocesano. Mais uma vez, sai do local com a promessa de acessar os arquivos posteriormente.

Ainda em março de 2022, também visitei a Associação de Artesões em Barros e Moradores do Alto do Moura (ABMAM). Foi mais uma tentativa de encontrar material histórico documentado sobre as narrativas da festa do São João, mesmo que essas narrativas apenas compreendessem a localidade do Alto do Moura, contudo, a tentativa não obteve sucesso novamente. A ABMAM não possuía nenhum acervo historiográfico, ou mesmo fotos recentes da festa de São João. Também visitei o Museo Mestre Vitalino, mas a história específica contada no museu não estava endereçada aos anseios desta pesquisa. Em determinados ateliês de artesãos locais,

ainda consegui acesso a alguns jornais recortados e colocados em decoração na parede. Daqueles que conseguia chegar próximo, tirei fotos para compreender posteriormente as histórias narradas nestes jornais. No anexo “A”, coloco exemplos desses fragmentos de jornais acessados com o intuito de documentar algo sobre o passado da festa do São João Caruaruense.

Inicialmente, as primeiras investidas da pesquisa de campo que ocorreram em março de 2022 geraram frustrações. O planejamento inicial de acessar os acervos arquivísticos das organizações mapeadas *a priori* não aconteceu, e foi então quando percebi que havia um projeto de dissertação pronto para ser qualificado com todo o alinhamento teórico e metodológico necessário, mas que a pesquisa de campo não permitia sua execução à maneira que foi pensado. Foi, portanto, necessário acolher as frustrações e lamentações diante do acesso às organizações e aos arquivos pesquisados. Era preciso repensar os aspectos metodológicos da pesquisa atinente à proposta de escrever histórias sobre o São João de Caruaru, que preservasse o caráter polifônico de acesso ao passado diante dos aspectos ocultos e silenciamentos das narrativas históricas. Neste momento, foi necessário repensar saídas frente ao desafio que foi e ainda é escrever história sem ser historiador, de lidar com o passado sem cair nas lacunas históricas de exclusões, limitações e silenciamentos. O projeto de pesquisa necessitou ser repensado!

Neste momento de frustração, ao ficar impossibilitado de acessar os acervos arquivísticos das organizações mapeadas, fez sentido aquilo que Hodge e Costa (2021) chamaram de “fetiche do arquivo”, no qual se expõe uma predileção por pesquisas históricas nos EOR baseados em fontes históricas escritas. É possível que essas primeiras investidas da pesquisa de campo tenham servido para quebrar tal fetiche e me mostrar o perigo de restringir a pesquisa sobre a organização e gestão histórica da festa do São João caruaruense aos arquivos e às organizações institucionalizadas da sociedade. As frustrações iniciais ajudaram a perceber como se pode facilmente ser favorável a uma postura metodológica que legitima histórias hegemônicas preservadas por organizações institucionalizadas, fazendo com que eu escorregasse na própria crítica elaborada nesta dissertação. Repensar os aspectos metodológicos da pesquisa me ajudou a refletir sobre o quanto a minha postura inicial em campo estaria reforçando a modernidade/colonialidade que pondero e abarco na minha própria postura crítica neste texto.

Dessa maneira, repensar o andamento da pesquisa de campo implicou em incluir a possibilidade de apurar o material empírico a partir de outras fontes de informações históricas. A etnografia arquivística continuou a ser a estratégia de pesquisa principal desta dissertação, e os preceitos da AHDP continuaram a ser fundamentais para orientar minha postura de pesquisador na área dos EOR atinente às necessidades de contar histórias. Porém, a constituição do campo etnográfico, como tem sugerido Lopes e Ipiranga (2021), precisou ser alterada e ampliada.

Desse modo, foi somada à pesquisa de campo a necessidade de escutar histórias a partir das falas e narrativas orais de pessoas que vivenciaram a organização e gestão da festa do São João de alguma maneira no passado. Foi neste momento que a história oral (HODGE; COSTA, 2021) entrou como possibilidade (e necessidade) metodológica. A constituição do campo etnográfico se tornou heterogênea, multifacetada, não controlada e aparentemente imprevisível (MARCUS, 1998), quando decidi que iria ouvir as histórias das pessoas e resgatar com elas quaisquer resquícios de materiais históricos que contasse parte do passado da festa.

A medida em que narro a imersão etnográfica em arquivos, também pretendo contar como o processo de pesquisa empírica foi resultado da sensibilidade contextual de perceber a necessidade de ouvir histórias orais de pessoas que organizaram e geriram a festa do São João caruaruense de alguma forma no passado. Embora o projeto inicial de pesquisa não visasse recorrer as histórias orais como fonte de informações históricas, no decorrer dessa imersão inicial da pesquisa de campo, as histórias orais soaram como fundamentais para o resultado desta pesquisa. Mais adiante, justifico a necessidade de recorrer as histórias orais para captar narrativas em torno da organização e gestão da festa.

Em sequência, optei por adotar nomes e apelidos para as pessoas que ajudaram no desenvolvimento da pesquisa em sua fase de coleta de informações empíricas. A escolha por usar nomes e apelidos fictícios foi uma estratégia para preservar o caráter narrativo da história contada sobre o passado da festa. Além disso, é comum no vocabulário nordestino utilizar os termos “Seu” e “Dona” como forma de reverência e respeito às pessoas, principalmente, quando elas possuem idade mais avançada ou são referências em determinado contexto social. Assim, preservo o uso desses termos com a intenção de garantir a fluidez da narrativa atrelado ao seu contexto de geração.

As organizações mapeadas, que num primeiro momento fui impossibilitado de acessar, continuaram a fazer parte da pesquisa de campo desta dissertação. No entanto, houve a necessidade de ouvir histórias orais e ampliar as fontes de arquivos para além das organizações já institucionalizadas. Essa postura realçou o caráter polifônico quando volto ao passado preceituado pela a AHDP (SILVA; SANTOS, 2021), afinal, a intenção foi provocar uma imersão mais profunda no material empírico historiográfico apurado, “o que facilita uma melhor compreensão do contexto histórico e uma apreciação do outro nesse passado”, como já afirmou Decker (2014, p. 521).

Com essa orientação em mente, em abril de 2022 voltei a entrar em contato com João e busquei saber outras informações dos arquivos históricos da festa junina em Caruaru. Embora nunca tenha conseguido escrever algo sobre essa festa local, João reunia o contato de pessoas importantes que já se envolveram de algum modo com a gestão e organização da festa no decorrer do tempo. Além disso, a conversa foi bastante promissora porque João tinha documentadas algumas fotos do passado que marcaram épocas importantes do acontecimento dessa festividade local. Com isso, já pude ter acesso às fotos digitalizadas e reunir uma gama de contatos aos quais pude recorrer para apurar narrativas sobre a festa. Dessa maneira, começou uma nova postura metodológica para dar continuidade à pesquisa de campo: era necessário ouvir as histórias orais das pessoas que de alguma maneira participaram do acontecimento da festa em sua organização e gestão, ao mesmo tempo em que os acervos arquivísticos pessoais se tornaram fontes historiográficas importantes.

Importante destacar que o repensar a pesquisa de campo e a opção pela história oral também foram decorrentes do meu envolvimento prévio com pesquisas sobre as organizações de cultura popular de Caruaru (SANTOS, SILVA; DIAS; MORAIS, 2021; SILVA; SANTOS, 2021). Este envolvimento me permitiu notar a possibilidade de acessar informações sobre a organização e gestão da festa do São João caruaruense a partir de histórias orais que as pessoas responsáveis por tais organizações poderiam fornecer, bem como os arquivos pessoais e organizacionais guardados por essas pessoas. Assim, durante o restante do mês de abril e começo do mês maio de 2022 precisei fazer novo levantamento com os nomes das pessoas, das organizações e dos contatos que já possuía acesso, para voltar à pesquisa de campo. Os contatos que eu já possuía tinha pegado com um historiador local. Também durante esse período foi necessário pensar em como eu poderia resgatar a

história e o passado através da oralidade. Como eu precisaria acessar diferentes passados, histórias, pessoas e organizações, por exemplo, era importante que o roteiro de perguntas fosse diferente e mais flexível para que não afetasse ou interrompesse o fluxo das lembranças e memórias sobre o passado.

Dessa forma, elaborei três roteiros de perguntas diferentes para cada momento da pesquisa em campo que anexe ao Apêndice “A” desta dissertação. Em meados de maio e início de junho de 2022 tentei voltar à pesquisa de campo com os novos contatos pessoais e organizações mapeadas, bem como tentei novo acesso aos arquivos que não pude ter acesso inicialmente, na CMC e FAFICA. Contudo, o mês de maio guardou toda organização e expectativa para o retorno da festa do São João em Caruaru após dois anos sem sua realização, limitando novamente o acesso ao campo. Além disso, a transferência do acervo arquivístico da CMC e da antiga FAFICA ainda não havia sido concluído. Durante todo o mês de junho e as primeiras semanas do mês de julho foi vivenciado o retorno à festa popular do São João em Caruaru, e eu precisei entender que esse momento era um impeditivo para que conseguisse ter contato com o campo de pesquisa porque as pessoas e as organizações mapeadas estavam envolvidas com as festividades. Novamente, era preciso esperar para voltar à pesquisa de campo.

Em julho de 2022, passado os dias de festas do São João, voltei a contatar as pessoas e as organizações mapeadas. Neste momento, a pesquisa de campo começou a fluir pelo Alto do Moura na ABMAM, quando consegui agendar a conversa com dona Helena e seu Carlos no dia 20 deste mesmo mês. Na seção subsequente, tenho a preocupação de detalhar todo o *corpus* de material empírico e informações históricas que compuseram esta pesquisa, justificando as escolhas metodológicas frente às informações apuradas. Ao chegar na ABMAN, dona Helena e seu Carlos já me esperavam no salão de entrada para que pudéssemos realizar as entrevistas conforme combinado. Em mãos, ambos traziam fotos e documentos das organizações às quais faziam parte para mostrar as suas participações nas festas do São João. Embora eles participem tanto da organização do Reisado<sup>2</sup> quanto da organização da

---

<sup>2</sup> Segundo Brantes (2007), o reisado é um folguedo da cultura popular, com forte influência de práticas religiosas do catolicismo rural, em referência ao episódio bíblico da visita dos três reis magos ao menino Jesus. A autora destaca a performance dos brincantes caracterizados com roupas alegóricas que envolve a relação de troca material e espiritual em forma de teatro.

Mazurca<sup>3</sup>, dona Helena trouxe seus registros históricos e se apresentou como uma das líderes da gestão da Mazurca, bem como seu Carlos trouxe seus registros históricos e se apresentou como um dos líderes da gestão do Reisado.

A entrevista foi realizada presencial e simultaneamente com dona Helena e seu Carlos, por opção de ambos. Ao longo da conversa, cada um lembrava e ajudava o outro a lembrar das histórias passadas a partir das fotos que traziam. Cada foto exposta era chave para ativar as memórias e contar histórias sobre o passado das organizações populares da Mazurca e do Reisado diante das festividades juninas. Após escutar as diferentes histórias, registrei todas as fotos e documentos que eles trouxeram da história das organizações que participam. Todos os documentos do arquivo das organizações foram registrados e escaneados pelo aplicativo do celular que eu portava, preservando a qualidade dos documentos.

Ainda em julho de 2022, voltei à CMC para enfim conseguir acessar os documentos arquivísticos, apesar dos arquivos físicos ainda não estarem totalmente catalogados, o que dificultou a busca física dos documentos. Mesmo assim, consegui acesso a alguns documentos que mencionavam as festas que aconteciam em Caruaru. Eu precisei de auxílio de alguns funcionários da CMC para escanear aqueles documentos que não estavam disponíveis em versão digital e que não podiam sair da instituição para serem copiados.

No momento da visita, fiz a lista dos arquivos que selecionei e recebi dias depois por e-mails enviados pelo departamento arquivístico da CMC. Solicitei acesso a algumas leis, como as orçamentárias do município de Caruaru, que a CMC já tinha mapeado desde 1957, na tentativa de entender o comportamento do setor público frente à organização e gestão da festa do São João. Ao acessar e ler os arquivos historiográficos, escrevi notas de campo detalhadas para que pudesse caracterizar o *corpus* empírico desta pesquisa, conforme orientações de Lopes e Ipiranga (2021).

Assim, consegui desenvolver a pesquisa de campo nos meses subsequentes, a qual narro em sentido cronológico para preservar os traços e as experiências de fazer pesquisa histórica nos EOR. A segunda organização cultural que tive acesso foi

---

<sup>3</sup> Segundo Santos (2021), a mazurca é expressão cultural popular que apresenta diferentes singularidades a partir da região em que a performance artística acontece. Em linhas gerais, no Alto do Moura, a mazurca pode ser caracterizada como dança popular em círculo sincronizada com as pisadas dos pés dos brincantes performáticos, puxada pela cantoria, de inspiração indígena.

a Banda de Pífano<sup>4</sup> I, gerida por três irmãos: José, conhecido como mestre Zé Maria, Joaquim, conhecido como mestre Bastão, e Marcos, conhecido como mestre Toinho. Todos participam da banda desde criança, acompanhando o pai que a fundou. Visitei os três irmãos na sede da organização após ter conseguido entrar em contato por telefone para realizar a entrevista. Novamente, por opção dos irmãos, a entrevista aconteceu simultaneamente e foi presencial. A entrevista aconteceu no local onde ocorrem os ensaios da banda e são fabricados os instrumentos.

Como a entrevista foi conjunta, as memórias dos irmãos ajudavam nas lembranças das narrativas sobre o passado. Nas paredes, haviam algumas fotos e recortes de jornais pendurados que os irmãos mostravam quando lembravam do passado. Após o término da entrevista, perguntei se haviam mais fotos ou/e documentos que guardavam a história da banda. O mestre Zé Maria falou que havia guardado outras fotos e documentos na sede da banda e que poderia me levar ao local para conhecer. Prontamente visitei a sede e pude acessar o acervo documental da Banda de Pífano I, o qual copiei pelo aplicativo de escâner do celular.

A pesquisa de campo continuou e em sequência conversei com dona Luísa e dona Rose, pioneiras na organização do São João de rua em Caruaru, na Avenida Rio de Janeiro, durante as décadas de 1960 e 1970. Novamente, ambas as senhoras preferiram que a entrevista fosse realizada em conjunto para ajudar uma à outra com as lembranças da organização e gestão da festa de rua no período junino. Infelizmente, as senhoras não tinham documentado os momentos das festas em fotos, mas lembraram que uma senhora, chamada dona Maria, filha do senhor Julião, que era responsável pela organização da festa de rua, possuía fotos do período narrado por dona Luísa e dona Rose. Consegui o contato de dona Maria depois que Dona Lucia fez uma visita à sua casa e contou sobre o projeto de pesquisa que eu estava desenvolvendo. As poucas fotos que ficaram da época estão datadas entre 1970 e 1972, e as cópias foram enviadas para mim. Um pouco da história dessas fotos foi contado por dona Luísa e dona Rose.

No final de mês de agosto de 2022, voltei à sede da antiga FAFICA na tentativa de acessar o acervo historiográfico que hoje pertence à biblioteca do seminário

---

<sup>4</sup> O pífano é um instrumento musical popular no nordeste brasileiro feito da madeira chamada taboca, sendo similar a uma flauta que, quando perfurada, emite diferentes tipos de sons (SANTOS; PIFE, 2020).

católico, localizado próximo ao prédio que funcionava a FAFICA. Ao chegar no local, comentei sobre os objetivos da pesquisa e que já havia falado com o frei diocesano, que se chamava Abel, sobre a importância de acessar os arquivos guardados no local. Com a ajuda da bibliotecária, cheguei em uma sala repleta de livros, jornais, fotos, trabalhos de conclusão de cursos, DVDs, CDs etc. Ainda não havia uma organização completa do local, no entanto, com o auxílio da bibliotecária, consegui acessar revistas e jornais que de alguma forma falavam sobre a festa de São João. Eu não poderia sair do local com os arquivos da biblioteca, então, precisei do apoio da bibliotecária para fazer cópias dos documentos por fotos tiradas pelo celular. Na sequência, neste mesmo dia, fui entrevistar o senhor Amado Almeida presencialmente em sua casa.

O seu Amado é compositor, músico e poeta importante para a cidade de Caruaru. Em sua casa, pude saber mais sobre a sua importância para a música e as atividades na rádio local. Radialista, virou proprietário de uma importante rádio local que promovia e transmitia as festas do São João que aconteciam nas ruas. A entrevista aconteceu na sala da casa dele, e por todas as paredes e móveis haviam porta-retratos, fotos e recortes de jornais em referência à sua carreira e composições gravadas por Luiz Gonzaga. Entrevistar seu Amado foi importante para documentar parte da história local de Caruaru e compreender como as emissoras radialista da cidade influenciaram na organização da festa do São João.

Com o andar da pesquisa de campo, aparentemente, recorrer às histórias orais e aos arquivos pessoais dos entrevistados pareceu ser estratégia de pesquisa promissora para coletar informações empíricas sobre a organização e gestão da festa do São João caruaruense. Embora a dificuldade de acesso às pessoas pudesse existir, uma vez que o contato acontecia, por exemplo, sempre fui bem recebido e estive atento para escutar as histórias que importavam para essas pessoas. Isso fez com que o campo etnográfico arquivístico fosse aguçado com a sensibilidade contextual que pede a AHDP (SILVA; SANTOS, 2021), o que também reforçou a necessidade de apurar narrativas históricas alinhadas ao (1) pensamento de fronteira atento à externalidade produzida pela estrutura de poder colonial; além de compreender (2) a condição periférica e precária em que os arquivos e as histórias orais se encontram na geografia política da colonialidade do poder; (3) destoar das narrativas universais e modernas em direção à pluriversalidade transmoderna (SILVA;

SANTOS, 2021). Foi a partir desse contexto que continuei a etnografia arquivística e a necessidade de ouvir histórias.

Assim, continuei a visitar pessoas e organizações para narrar histórias sobre o passado da festa do São João em Caruaru. A continuidade da pesquisa aconteceu com a minha visita ao seu Rogério, responsável pela organização de cultura popular Boi Bumbá<sup>5</sup>, e seu Jessé do Pife, responsável pela organização da Banda de Pífano II. As entrevistas com ambos foram presenciais. Primeiramente, conversei com seu Rogério que comentou da dificuldade de arquivar as fotos e os documentos desde o início da fundação da organização cultural Boi Bumbá, mas que lembrava da participação recorrente nos festejos juninos.

Com seu Jessé do Pife, a conversa aconteceu na sede onde acontece os ensaios da banda, que é o mesmo local onde os pífanos são produzidos. Durante a entrevista, seu Jessé do Pife fazia questão de mostrar como os pífanos eram produzidos, a diferença de sons e como a composição das músicas aconteciam, ao mesmo tempo que lembrava e contava as histórias sobre a participação nas festas de São João. Recortes de jornais e fotos foram resgatadas por seu Jessé do Pife e pude fazer cópias registrando no celular, compondo documentos de arquivos históricos.

Também considerei importante acessar duas organizações fortemente atuantes nas festas de São João de Caruaru: quadrilha<sup>6</sup> e o trio de forró pé-de-serra<sup>7</sup>. Após algumas tentativas de contato sem acesso, consegui entrevistar Amadeu, responsável por organizar uma quadrilha junina local. A conversa com Amadeu aconteceu via plataforma digital do *Google Meet*, e pude constatar as apresentações dessa organização nas festas de São João aconteciam desde a sua formação, na década de 90, com bastante premiações. Diante da entrevista mais longa que realizei, pude perceber a partir das fotos e das narrativas disponibilizadas por Amadeu que a

---

<sup>5</sup> Segundo Silveira e Nakanome (2021), o boi bumbá é uma representação cultural e folclórica. Essa representação cultural e folclórica coloca a imagem do boi que conta sua história enfeitado com cores vibrantes. A musicalidade acompanha toda contação da história com os bois e as personagens da narrativa escolhida. Assim, “até as primeiras décadas do século XX, nos terreiros das casas e, depois, nos antigos currais, havia dança de roda [durante os meses de] maio e junho e, em julho, as apresentações se seguia uma festa de comilança e bebedeira”, oferecida aos brincantes e suas famílias” (SILVEIRA; NAKANOME, 2021 p. 135 - 136).

<sup>6</sup> A quadrilha é uma dança popular típica na região nordestina do Brasil que ao longo do tempo foi associada às manifestações representativas do interior, da roça e do sertão com “coreografia, a musicalidade, o figurino, a encenação do casamento na roça” (DI DEUS, 2015, p. 77).

<sup>7</sup> Os trios de forró pé-de-serra são organizações culturais símbolos da cultura nordestina, geralmente, formadas por três músicos que tocam harmonicamente os instrumentos da zabumba, triângulo e sanfona, popularizando o estilo musical do forró (AMORIM, 2022).

cultura da dança, como as quadrilhas, foi se profissionalizando no decorrer do tempo através dos estímulos por premiações fornecidas pelo governo municipal. Essas adequações ajudam a explicar o porquê das mudanças que ocorrem na organização e gestão da festa.

Com ajuda de Amadeu, consegui acessar o Trio de forró pé de Serra que é gerido por Antônio. A entrevista também aconteceu via plataforma digital do *Google Meet*, sendo gravada. As histórias do trio de forró, as composições das músicas e as participações no São João demarcam a expressão cultural da dança de forró vista como tradicional, mas que também passa por alterações para se adequar aos tempos atuais dos estilos de forró estilizado. Essa percepção traz implicações analíticas para o comportamento da festa. Em paralelo ao acesso às organizações culturais, julguei ser necessário entrevistar alguns historiadores locais que de algum modo estudam e escrevem sobre cultura, sociedade e desenvolvimento histórico e social da cidade de Caruaru, com a expectativa de regatar informações e fontes históricas.

Desse modo, consegui acessar três historiadores locais importantes: João, dona Joana e professor Mateus. As três entrevistas foram realizadas pela plataforma virtual do *Google Meet*. Eu já havia tido contato com João desde o começo da pesquisa de campo, sendo ele sempre fonte de informações importantes. A entrevista com João foi direcionada a resgatar pontos importantes das narrativas históricas sobre o passado do São João. Com ele, consegui acessar o acervo digital da Biblioteca Nacional Digital (BND) que também compõe o *corpus* empírico desta pesquisa.

As entrevistas com dona Joana e professor Mateus também ajudaram no acesso de informações e fontes históricas que de alguma forma fizeram parte da narrativa histórica da pesquisa empírica. Em particular a entrevista com professor Mateus me permitiu acessar seu Hélio, responsável por editar a revista “Turismo Sensação”, com edição anual durante o período das festas juninas entre os anos de 1998 e 2010, edições às quais obtive acesso.

A entrevista com seu Hélio foi extremamente importante. Por muitos anos, a ideia da revista “Turismo Sensação”, que depois ficou apenas com o nome de “Sensação”, era documentar os diversos acontecimentos da festa do São João em Caruaru no momento em que acontecia. Anualmente, saíam as edições contando parte da história da festa naquele ano. Entrevistar seu Hélio foi fundamental para resgatar todo o processo de documentação e saber como a revista era produzida.

Com isso, tive acesso às edições da revista em parte física, e em parte digitalizada. Outra entrevista que realizei foi com Elton, atual vice-presidente da Fundação de Cultura da cidade de Caruaru. Como representante da administração pública municipal, pude entender como a Fundação de Cultura se organiza para a festa do São João acontecer.

Outra entrevista que realizei foi com seu Fábio, locutor de rádio que por muitos anos comandou as premiações das ruas mais enfeitadas em Caruaru durante o período junino. A entrevista com seu Fábio ocorreu na sala de entrada do prédio em que mora e foi gravada sob autorização do participante, assim como todas as outras. Após as realizações das entrevistas e o acesso aos arquivos públicos, privados e pessoais ao longo da pesquisa de campo, pude perceber que as exigências onto-epistemológicas que orientaram esta pesquisa, fizeram com que o desafio de co-construir narrativas históricas sobre o passado da organização e gestão da festa do São João fosse mais desafiador do que poderia imaginar quando comecei a pensar no esboço desta pesquisa.

Escrever história sem ser historiador nos EOR já carrega em si a dificuldade de operacionalizar métodos de pesquisas que não são ou são pouco ensinados na área. A pesquisa de campo foi encerrada em 04 de janeiro de 2023, quando concluí as buscas no acervo digital da Biblioteca Nacional Digital (BND) e não realizei nenhuma outra entrevista. As frustrações com a pesquisa de campo foram superadas, e o medo da falta de informações empíricas não mais existia porque o volume de informações coletadas na pesquisa de campo já era suficiente para traçar algumas respostas às perguntas de pesquisa.

### 3.3 O *CORPUS* EMPÍRICO E O CARÁTER POLIFÔNICO NA CO-CONSTRUÇÃO DO PASSADO

Nesta subseção, detalho o *corpus* de material empírico que foi analisado para sustentar a seção narrativa de resultados e discussão desta pesquisa. Dois pontos são importantes: (1) como estratégia de pesquisa, a etnografia arquivística me permitiu compreender os fatos, eventos e ações passadas sobre a organização e gestão da festa do São João em Caruaru através da “interlocução com sujeitos/atores/práticas constituídas por meio dos arquivos” (LOPES; IPIRANGA,

2021, p. 42), ou seja, mais do que um conjunto de orientações metodológicas, a estratégia de pesquisa acomodou a percepção de captar no material arquivístico diferentes tipos de histórias, que reflitam a minha posição teórica, ética e política engajada com a margem, o exterior, o invisibilizado; e (2) a adoção do resgate do passado através da história oral permitiu acessar a memória como fonte historiográfica atinente às falhas, erros, omissões e silenciamentos que possam existir (HODGE; COSTA, 2021).

Inicialmente, o quadro 1 detalha os acervos acessados, a predominância do material arquivístico levantado e o tipo e a data em que os acessos ocorreram. Os acervos arquivísticos possuem caráter de acesso público, privado ou pessoal, que constituíram o *corpus* arquivístico desta pesquisa a partir da imersão etnográfica em campo. O desafio maior de levantar as informações históricas através dos arquivos foi a escassez de material de fonte historiográfica, a impossibilidade de possuir acesso aos materiais quando foi possível localizá-lo e a ausência de documentação digitalizada que dificultava a busca sistemática por informações históricas. Essas condições estruturais impostas à execução da pesquisa exigiram um esforço de procura, coleta e sistematização de informações historiográficas que ampliaram o tempo de pesquisa de campo. Assim, atender ao caráter político de acesso ao passado via AHDP exigiu uma “posição teórica cuidadosa”, continua Decker (2014, p. 520), “de que tipo do arquivo que se trata e em que medida a estrutura da coleção e a localização de fontes permitem tirar conclusões sobre a estrutura e as intenções da organização”.

Dessa forma, os acervos arquivísticos levantados são resultados dos lugares de fontes históricas que consegui acesso dentro do tempo estipulado para a pesquisa. As escolhas pelos acervos arquivísticos não parte de deliberação total *a priori*, mas, sim, da condição de acesso aos arquivos e do apoio e facilitação que as organizações e as pessoas que mantiverem os acervos disponibilizaram frente à escassez de fontes e informações históricas sobre a gestão e organização do São João caruaruense. Em parte, essa escassez de fontes e informações explica e impulsiona a escolha polifônica de co-construir narrativas sobre o passado da festa de São João mediante forte e densa contextualização histórica. Até certo ponto o intuito foi, como colocaram Lopes e Ipiranga (2021, p. 42), instigar a “problematização por meio dos registros

históricos e mnemônicos, vozes, silêncios e desvios, reconstruindo as múltiplas camadas de significados de um determinado contexto histórico”.

Todos os acervos arquivísticos acessados passaram por solicitação que autorizasse a pesquisa em seus respectivos bancos e acervos de dados históricos, apresentando explicitamente a finalidade acadêmica da pesquisa e seu fim não lucrativo, com modelo de solicitação de autorização utilizado nesta pesquisa disponibilizado no Apêndice “B”. A operacionalização historiográfica foi resultado de um processo de pesquisa delicado, demorado e exaustivo que condicionou a maneira como o passado da festa foi resgatado e narrado por mim, mesmo que esse resgate e narrativa cada vez mais se alinhasse às perspectivas onto-epistêmicas adotadas nesta pesquisa mediante percepção limitada e parcial do passado. De certa forma, o processo de operacionalização historiográfica enriqueceu a discussão epistêmica da pesquisa, mostrando a relevância e o papel da minha condição de pesquisador ao retornar e remontar o passado a partir daquelas informações históricas explicitadas ou silenciadas pela ação colonial diante dos fragmentos levantados sobre o passado.

A busca nos arquivos da biblioteca mantida pela Academia Caruaruense de Cultura, Ciências e Letras (ACACCIL) foi orientada pela bibliotecária do local. O acervo da instituição não é tão grande e em poucas prateleiras, consegui observar as temáticas dos livros e revistas que existiam no local. Já na busca dos arquivos da Câmara Municipal de Caruaru (CMC) também obtive a ajuda da bibliotecária e do seu auxiliar. De início, consultamos algumas vezes os arquivos que já foram digitalizados pela CMC, selecionando os arquivos que retornavam ao pesquisarmos o tema de “festas”, “festas populares” ou “São João”. Além disso, também resgatamos as leis orçamentárias digitalizadas do período de 1957 até o ano de 2022. Devido a mudança de prédio onde funcionava a biblioteca da CMC, muitas fontes e arquivos historiográficos ainda estavam embalados sem organização e sem possibilidade de acesso. Ainda assim, alguns recortes de jornais ajudaram como fonte de informações empíricas.

Quadro 1 – Acervos arquivísticos acessado pela pesquisa

Acervo Arquivístico	Descrição do Acervo	Material Arquivístico	Tipo e Data de Acesso
Academia Caruaruense de Cultura, Ciências e Letras (ACACCIL)	Organização de caráter público que mantém um acervo de livros sobre a historiografia, cultura, sociedade e economia da cidade de Caruaru.	Documentação arquivística predominantemente escrita em livros.	Acesso físico realizado em 09 de março de 2022.
Alto do Moura	Acesso à organização sem fins lucrativos como a Associação de Artesões em Barros e Moradores do Alto do Moura (ABMAM) e organização de artesanato em barro local.	Documentação arquivística predominantemente escrita em recortes de jornais.	Acesso físico realizado em 09 de março de 2022.
Historiador local	Acesso ao arquivo pessoal apurada por historiador, João, que escreve sobre temas socioculturais em Caruaru.	Documentação arquivística predominantemente infográfica em conjuntos de fotos coloridas ou em preto e branco.	Acesso virtual compartilhado em 29 de abril de 2022.
Organizações de “Mazurca” e “Reisado”	Organizações do setor cultural de caráter privado que mantém seu acervo institucional sobre parte das apresentações culturais e constituição da história local. As organizações estão localizadas no Alto do Moura, zona rural da cidade de Caruaru, Pernambuco, Brasil.	Documentação arquivística predominantemente escrita e infográfica em fotos e documentos escritos.	Acesso físico realizado em 20 de julho de 2022.
Câmara Municipal de Caruaru (CMC)	Organização de caráter público que mantém um acervo arquivístico do poder legislativo local com acesso permitido a biblioteca institucional.	Documentação arquivística predominantemente escrita em livros, recortes de jornais e leis.	Acesso físico realizado em 20 de julho de 2022.
Banda de Pífano I	Organização do setor cultural de caráter privado que mantém seu acervo institucional sobre parte das apresentações culturais e constituição da história local.	Documentação arquivística predominantemente escrita e infográfica em fotos, recortes de jornais e documentos escritos.	Acesso físico realizado em 10 de agosto de 2022.

Faculdade de Teologia da Igreja Católica (FAFICA)	Acesso ao acervo arquivístico privado de disponibilidade ao público sob autorização, que pertencia à antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA), atualmente, pertence a biblioteca da faculdade de teologia do seminário católico ligado à Cúria Diocesana sob coordenação da Igreja Católica local.	Documentação arquivística predominantemente escrita em recortes de jornais e revistas.	Acesso físico realizado em 31 de agosto de 2022.
Dona Maria	Arquivo pessoal disponibilizado para pesquisa por Dona Maria, filha de organizadores do São João de rua em caruaru durante a década de 1970.	Documentação arquivística predominantemente infográfica em conjuntos de fotos preto e branco.	Acesso virtual compartilhado em 08 de setembro de 2022.
Organização Banda de Pifano II	Organização do setor cultural de caráter privado que mantém seu acervo institucional sobre parte das apresentações culturais e constituição da história local.	Documentação arquivística predominantemente escrita e infográfica em fotos e recortes de jornais.	Acesso físico realizado em 28 de setembro de 2022.
Organização Quadrilha	Organização do setor cultural de caráter privado que mantém seu acervo institucional sobre parte das apresentações culturais e constituição da história local.	Documentação arquivística predominantemente infográfica em conjuntos de fotos coloridas.	Acesso virtual compartilhado em 17 de outubro de 2022.
Revista Turismo Sensação	Revista editada inicialmente pela Editora Top e mais tarde editada pela Editora Art's Fotografias e Filmagens sob direção do fotógrafo Arnaldo Lima.	Documentação arquivística predominantemente escrita e infográfica em fotos e revistas.	Acesso físico realizado em 17 de novembro de 2022.
Biblioteca Nacional Digital (BND)	Consulta ao acervo digital disponibilizado pela Biblioteca Nacional Digital (BND) entre os anos de 1970 até 1989.	Documentação arquivística predominantemente escrita e infográfica em fotos e recortes de jornais.	Acesso virtual realizado entre 23 de dezembro de 2022 e 04 de janeiro de 2023.

Fonte: O autor (2023).

Na biblioteca da Faculdade de Teologia da Igreja Católica, também com a ajuda da bibliotecária, consegui o acesso aos arquivos do acervo da organização. Assim como na CMC, os arquivos ainda estavam em fase de organização por causa da mudança do prédio que abrigava anteriormente o acervo arquivístico. Não realizei busca virtual, apenas a busca física nas prateleiras da biblioteca. Apesar da dificuldade, consegui acesso a alguns jornais e revistas que falavam sobre a festa do São João em Caruaru. Como eu não poderia levar o material apurado para estudo fora da biblioteca, tive que fazer a cópia de todo o material digitalizado utilizando câmera do celular e aplicativo de *scanner*.

As perguntas de pesquisa orientadoras desta dissertação também guiaram a busca de material arquivístico de variadas fontes para atender o caráter polifônico na co-construção de narrativas históricas. Com isso, o conceito de polifonia é percebido de maneira mais ampla e entendido como as “vozes” do passado geradas a partir da imersão nos acervos arquivísticos, e “diz respeito a perceber que as narrativas podem ser apreendidas em diversas fontes e artefatos históricos produzidos” (SILVA; SANTOS, 2021, p. 685). A consulta ao acervo digital disponibilizado pela Biblioteca Nacional Digital (BND) entre os anos de 1940 até 1996 seguiram dois descritores: “São João de Caruaru” e “Trem do forró”. A busca retornou resultados de dois principais jornais locais, que foram os jornais “Diário de Pernambuco” e “Diário da Manhã”. Os demais acervos arquivísticos consultados foram resultados dos materiais apurados e disponibilizados no momento da pesquisa de campo.

No quadro 2 em sequência, descrevo a composição do material empírico apurado nos acervos arquivísticos. Ao todo, foram acessados 12 acervos arquivísticos de caráter público, privado ou pessoal, conforme exposto no quadro 1. Para facilitar a análise posterior do material historiográfico acessado, os acervos foram codificados de 1 até 12 e os materiais pertencente a cada acervo foram codificados de acordo com a numeração atribuída aos acervos inicialmente. Por exemplo, um livro pertencente ao acervo da ACACCIL foi codificado com “1.1” fazendo referência que o material pertence ao acervo “1” (ACACCIL) e foi o primeiro material deste acervo “.1”, ficando “um-ponto-um” a codificação final. Assim, codifiquei os acervos e seus respectivos materiais arquivísticos levantados com a pesquisa de campo. Além disso, o quadro 2 descreve as fontes arquivísticas e periodiza o tempo histórico de cada fonte, quando foi possível sua definição.

Quadro 2 – Listagem dos acervos e fontes arquivísticas acessadas para a pesquisa

<b>Acervo 1: Academia Caruaruense de Cultura, Ciências e Letras (ACACCIL)</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
1.1	Livro de Nelson Barbalho, título “Pais de Caruaru”, editado em 1974.	1974
1.2	Livro de Nelson Barbalho, título “Caruaru de vila a cidade”, subtítulo “Subsídio para a história do Agreste Pernambucano”, editado em 1980.	1980
1.3	Livro de Nelson Barbalho, título “Caruaru nomes e cognomes”, editado em 1992.	1992
1.4	Livro de Josabel Barreto de Marques, título “Caruaru, ontem e hoje, de fazenda a Capital”, editado em 2012.	2012
<b>Acervo 2: Alto do Moura</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
2.1	Recorte do jornal “Folha de Pernambuco”, título central “Arte no barro moderniza traços”, editado em Recife, quarta-feira, 17 de março de 1999.	1999
2.2	Recorte de jornal não identificado o nome, título central “Caruaru, capital do forró, é retratada pelos artesãos”, circulação em Caruaru, 13 a 19 de junho de 199x.	Indefinida
2.3	Recorte do <i>folder</i> de divulgação do São João de Caruaru, título “Luiz Galdino cantando os sucessos de Dominginhos”, com programação detalhada no polo da festa realizada no Alto do Moura, Caruaru.	2010
<b>Acervo 3: Arquivo pessoal de historiador local “João”</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
3.1	Acervo iconográfico com fotos coloridas e fotos em preto e branco. Ao todo, foram repassadas 35 fotos sem identificação da data exata de quando o registro foi feito. Apenas uma foto tem rabiscado o ano de 1949, possivelmente o período que foi feito o registro. O acervo contém fotos que remetem (1) ao período da festa do São João no contexto da zona rural; (2) ao período da festa do São João organizado nas ruas; (3) apresentações de bacamarteiros <sup>8</sup> ; (4) a “maior fogueira do mundo”; e (5) a realização da festa junina concentrada no pátio de eventos como acontece atualmente.	Indefinida
<b>Acervo 4: Mazurca e Reisado do Alto do Moura</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
4.1	Documento escrito que faz referência à ABMAM, levando em consideração o histórico da organização cultural do Reisado como fonte de manifestação da cultura local.	Indefinido
4.2	Acervo iconográfico com fotos coloridas. Ao todo, foram acessadas 22 fotos sem identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos fazem referências (1) aos ensaios para as apresentações do reisado;	Indefinido

<sup>8</sup> Bacamarte é uma arma de fogo com cano longo utilizado popularmente na região do nordeste, representando a espingarda de grosso calibre. Assim, bacamarteiros são integrantes de organizações de bacamartes, normalmente, chamadas de batalhões, que se exibem nos festejos juninos (BONALD NETO, 2018).

	(2) às apresentações realizadas durante o período junino no polo cultural do Alto do Moura; e (3) às representações do reisado esculpidas em barro.	
4.3	Recorte da revista "ASCES em foco", título central "Mazurca e Bacamarte encontram espaço no São João", ano IV, nº 14, sem identificação do ano.	Indefinido
4.4	Documento manuscrito feito pela representante da organização cultural da mazurca para deixar registrado o histórico da organização.	Indefinido
4.5	Recorte do jornal "Diário de Pernambuco", seção "Viver", título "Imagens resgatam a tradição da Mazurca", editado em 12 de março de 2007.	2007
4.6	Recorte do <i>folder</i> de divulgação do Alto do Moura como "ponto de cultura", mencionando a ABMAM, a mazurca e o reisado.	Indefinido
4.7	Recorte do jornal "Jornal do Comércio", seção "Roteiros", título "Ritual da mazurca em foco", editado em 12 de março de 2007.	2007
4.8	Acervo iconográfico com fotos coloridas. Ao todo, foram acessadas 18 fotos sem identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos fazem referência aos ensaios e apresentações da organização cultura da mazurca, principalmente no Alto do Moura.	Indefinido
4.9	Recorte do folder de divulgação das apresentações feitas pela organização cultural da mazurca no Alto do Moura.	Indefinido
4.10	Documentos de comprovações de inscrição e recebimento em participações de editais públicos.	Indefinido
<b>Acervo 5: Câmara Municipal de Caruaru (CMC)</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
5.1	Documentos escritos referentes às leis orçamentárias municipal. Ao todo, são 44 documentos entre os anos de 1957 até 2022.	1957 até 2022
5.2	Documento escrito referente a Lei de número 5.006 de agosto de 2010, título "Considera o São João de Caruaru como Patrimônio Cultural e Imaterial deste Município.	2010
5.3	Livro de recortes de jornais, acesso ao recorte do jornal não identificado com o título "Federação de Turismo", criação de um órgão para promover as festas populares como o Carnaval e São João em Caruaru.	Indefinido
<b>Acervo 6: Banda de Pífano I</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
6.1	Acervo iconográfico com fotos coloridas e fotos em preto e branco. Ao todo, foram acessadas 9 fotos sem identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos fazem referência as apresentações da banda em festejos juninos.	Indefinida
6.2	Documento escrito referente à história da banda desde sua origem até a formação atual com os irmãos que deram continuidade a banda do pai, no qual deu o nome da banda "Zé do Estado".	Indefinida
6.3	Recortes de jornais do "Jornal do Comércio", na seção Cultura, com o título "O pífano não vai acabar", edição de junho de 2016.	2016
<b>Acervo 7: Faculdade de Teologia da Igreja Católica</b>		

<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
7.1	Recortes do jornal “Jornal Extra de Pernambuco”, edição especial, título “Edição comemorativa ao sesquicentenário de Caruaru”, edição de março de 2007.	2007
7.2	Recorte do <i>folder</i> de divulgação da programação da festa de São João de Caruaru do ano de 1983.	1983
7.3	Recorte do jornal “Jornal do Comércio”, seção “Turismo e Lazer”, título “Caruaru investe para manter o título de Capital do Forró”, edição de 2010.	2010
7.4	Recorte do jornal “Jornal do Comércio”, edição “Imagem e Memória”, título “Economia”,	2003
<b>Acervo 8: Arquivo pessoal de Dona Maria</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
8.1	Acervo iconográfico com fotos em preto e branco. Ao todo, foram acessadas 5 fotos com identificação das datas entre os anos 1970 até 1972. As fotos fazem referência as ornamentações da rua para os festejos juninos.	1970 – 1972
<b>Acervo 9: Banda de Pífano 2</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
9.1	Acervo iconográfico com fotos em colorido. Ao todo, foram acessadas 14 fotos sem identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos fazem referência as apresentações da banda em festejos juninos	Indefinida
9.2	Recorte do jornal “Diário de Pernambuco”, título “Voo do Forró Conquista Velho Mundo”, editado em maio de 1996.	1996
9.3	Recorte do <i>folder</i> de divulgação da história da banda, escrito em inglês, sem identificação da data exata de sua produção.	Indefinida
9.4	Documento escrito referente à história da banda de Pífano 2 irmãos, intitulado “Subindo a Serra, João do Pife e a Banda de Pífano 2 Irmãos: histórias, mudanças e continuidades”, editado em 2020.	2020
<b>Acervo 10: Acervo Quadrilha</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
10.1	Acervo iconográfico com fotos coloridas e fotos em preto e branco. Ao todo, foram acessadas 35 fotos com a identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos foram realizadas entre os anos de 2005 até 2018. As fotos fazem referência às apresentações da quadrilha em festejos juninos.	2005 – 2018
<b>Acervo 11: Revista Turismo Sensação</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>
11.1	Acervo iconográfico com fotos coloridas e fotos em preto e branco. Ao todo, foram acessadas 27 fotos com a identificação da data exata de quando o registro foi feito. As fotos foram realizadas entre os anos de 2010 até 2018. As fotos fazem referência aos polos onde ocorreram os festejos juninos.	2010 – 2018
11.2	Recortes das edições da revista “Turismo Sensação” entre os anos de 1998 até 2010.	1998 – 2010
<b>Acervo 12: Biblioteca Nacional Digital</b>		
<b>Codificação</b>	<b>Fonte Arquivística</b>	<b>Periodização</b>

12.1	Recorte dos jornais “Diário de Pernambuco” e “Diário do Amanhã”. Ao todo, foi acessado 45 edições, contando os dois jornais, durante o período de 1940 até 1989. Acervo disponibilizado na internet pela Biblioteca Nacional Digital.	1940 – 1989
------	---	-------------

Fonte: O autor (2023).

Além do acesso aos acervos arquivísticos, recorri ao uso da história oral para resgatar as memórias e as narrativas sobre o passado do São João. Por um lado, o uso da história oral me permitiu ser coerente com o caráter polifônico da AHDP, por outro lado, também foi possível ampliar a noção de campo etnográfico suprindo, mesmo que de maneira parcial e limitada, as ausências e silêncios provocados pelos arquivos. Assim, a história oral nutriu a pesquisa para amplificar a polifonia daqueles “despossuídos e marginalizados” (ŚLIWA, 2013, p. 185), ampliando as vozes do/sobre o passado. Nesta pesquisa, a história oral é mobilizada como preceito metodológico mediante o uso de entrevistas gravadas com pessoas que viveram e testemunharam acontecimentos, ações e eventos sobre o passado recente, trazendo aspectos da história contemporânea (HODGE; COSTA, 2021). Logo, utilizo a história oral para compreender a gestão e organização da festa do São João.

A intenção de mobilizar o uso da história oral foi uma válvula de escape quando a pesquisa de arquivos se mostrou insuficiente para atender os preceitos onto-epistemológicos que escolhi para esta pesquisa. Os acervos de arquivos postos em organizações institucionalizadas apenas corroboravam a estrutura da colonialidade de poder e do saber de modo a engessar as narrativas históricas sobre o passado. No momento em que realizava as entrevistas e ouvia as histórias contadas pelas pessoas, surgia ao mesmo tempo a oportunidade de acessar fotos, artefatos, recortes de jornais, documentos escritos e manuscritos, por exemplo, sobre o passado, história e memórias da organização e gestão da festa do São João. Foi a partir de acervos pessoais que também fui montando o *corpus* arquivístico desta pesquisa. Atrelado a isso, as entrevistas que foram gravadas e transcritas constituíram um acervo de depoimentos e testemunhos orais (HODGE; COSTA, 2021).

Ao longo da pesquisa em campo, pude perceber que a utilização da história oral como método era uma opção coerente com os pressupostos teóricos que mobilizo e está alinhada a importância de promover interpretações correntes sobre o passado a partir de diferentes perspectivas de atores, níveis organizacionais, instituições, arquivos, em suma, “vozes” do passado (SMITH; RUSSELL, 2015). Aparentemente, o passado fala e o pesquisador precisa estar atento a escutar as disparidades nas narrativas que a história pode acomodar sobre esse passado determinado (ŚLIWA, 2013; DECKER, 2013). A memória do que lembramos, ou mesmo esquecemos, nutre a história oral e fornece narrativas potentes frente ao passado. Dessa maneira, co-

construímos o entendimento polifônico do passado a partir das visões das pessoas, o que possibilita “uma maior discussão sobre a história e a memória, sobre passado e presente, sobre ruptura e permanência, sobre mudança e continuidade” (HODGE; COSTA, 2021, p. 731).

Ao todo, realizei 14 entrevistas com pessoas de diferentes segmentos da sociedade que guardavam relação com a organização e gestão da festa do São João caruaruense em algum momento ou fase passada da festa. Todas as entrevistas foram autorizadas, gravadas e transcritas. Exceto uma entrevista realizada com professor Mateus, historiador local, que não foi concluída a gravação da entrevista por problemas técnicos no aplicativo de gravador de voz do celular. Embora a entrevista com professor Mateus tenha ajudado a acessar novos e importantes contatos para o andamento da pesquisa de campo, precisei descartá-la como parte do *corpus* empíricos desta pesquisa porque não foram possíveis o registro gravado e a transcrição da entrevista para posterior análise.

O termo de consentimento para a gravação das entrevistas foi colocado no Apêndice “C”. As entrevistas foram realizadas parte presencialmente, parte via plataforma do *Google Meet*. Quando as entrevistas ocorreram presencialmente, houve a coleta da assinatura das pessoas entrevistadas no termo de consentimento de gravação e utilização das informações gravadas para a finalidade acadêmica. Quando as entrevistas ocorreram de maneira virtual, a solicitação de gravação era realizada verbalmente durante a entrevista. As entrevistas foram realizadas entre os meses de julho e novembro de 2022. As gravações das entrevistas presenciais foram realizadas pelo celular através do aplicativo “Gravador de voz”, e posteriormente os arquivos de áudio foram renomeados com o nome da pessoa entrevistada e a data de realização da entrevista. Em sequência, os arquivos de áudios eram salvos em pastas de armazenamento externo para posterior escuta e transcrição das falas.

As transcrições das falas dos entrevistados respeitaram a maneira exata de se expressar e falar das pessoas entrevistadas, as pausas durante a fala que sinalizavam momentos de esforço para resgatar as memórias do passado e as expressões gestuais e emocionais dos entrevistados. Durante as transcrições, eram utilizados parênteses para demarcar os momentos de pausas e expressões gestuais/emocionais, quando possível a identificação. As transcrições das entrevistas

foram armazenadas em documentos de textos virtuais<sup>9</sup> em tamanho de folha “A4”, com margem direita e inferior de 2 centímetros e esquerda e superior com 3 centímetros, espaçamento de 1,5 linhas, fonte do tipo “Arial” de tamanho 12. Ao todo, as transcrições das entrevistas resultaram em 263 laudas como detalhado no quadro 3 em sequência.

Todas as entrevistas seguiram um roteiro semiestruturado. Como acessei pessoas de diferentes segmentos da sociedade, foi necessário elaborar diferentes roteiros de entrevistas para cada situação e contexto. No apêndice “A”, mostro os três roteiros de entrevistas que foram usados para entrevistar: (1) pessoas ligadas às organizações de cultura popular ou pessoas organizadoras de festas que ocorriam durante o São João, (2) historiadores locais e (3) pessoas associadas às organizações públicas. Novas perguntas eram elaboradas no momento das entrevistas de acordo com o decorrer da interação do pesquisador com as pessoas entrevistadas. Durante a realização das entrevistas, tentei ficar atento à relação de poder existente entre quem entrevista e quem é entrevistado mediante entendimento de que, no contexto da história oral, “o processo de pesquisa deve ser igualitário, com o pesquisador e o participante se relacionando no espírito de autenticidade, reciprocidade e intersubjetividade” (ŚLIWA, 2013, p. 189).

O quadro 3, apresentado em sequência, fornece uma síntese de parte da pesquisa de campo, quando foram realizadas entrevistas para captar as histórias sobre a gestão e organização da festa do São João a partir da oralidade. Dessa maneira, existem entrevistas que acontecem com duas ou três pessoas simultaneamente. De certa forma, como as pessoas entrevistadas pertenciam ao mesmo contexto histórico de organização e gestão da festa, não fazia sentido fazer entrevistas separadas. Além do mais, os/as próprios/as entrevistados/as optaram por serem entrevistados/as juntos/as. Com o intuito de resgatar parte do passado através da história oral, as entrevistas em conjunto de seu Carlos com dona Helena, seu Zé Maria com seus dois irmãos e dona Luísa com dona Rose, por exemplo, foi importante para impulsionar o resgate da memória em conjunto, em percepção coletiva do fato ocorrido no passado. De certa forma, as entrevistas em conjunto resultaram em

---

<sup>9</sup> Plataforma de *software Microsoft*, versão 16.71, licença *Microsoft 365 Assinatura*, termo de licença de uso, ID E38EB673-6F44-5498-BC27-F5FA76C41F71.

lembranças e memórias mais robustas, potentes e contextualizadas sobre a época em que relembavam o passado.

Ao final, foram realizadas 13 entrevistas com 17 pessoas no total. No quadro 3, na segunda coluna, é possível encontrar a descrição dos entrevistados com nome, idade, profissão e justificativa das pessoas escolhidas para a realização das entrevistas. A escolha das pessoas entrevistadas foi por diferentes motivos, ocorrendo: (1) quando as pessoas entrevistadas participavam de alguma organização cultural que atuava já há algum tempo nas festas juninas; ou (2) quando a pessoa entrevistada organizava ou geria as festas juninas em determinado contexto histórico; ou mesmo (3) quando a pessoa entrevistada estava ligada a alguma organização pública ou privada que de algum modo estava relacionada e impactava na organização e gestão da festa de São João.

Ainda no quadro 3, é possível perceber o detalhamento sobre o contexto em que as entrevistas ocorriam. Parte das entrevistas aconteceram de forma presencial no horário e local que melhor se encaixavam à rotina das pessoas entrevistadas. Já parte das entrevistas aconteceram de maneira virtual em horários também combinados com as pessoas entrevistadas. Todas as entrevistas foram autorizadas, gravadas e transcritas. As entrevistas tinham em média a duração aproximada de 45 minutos, sendo a entrevista com maior duração de 90 minutos e a entrevista com menor duração de 33 minutos. Na última coluna do quadro 3, coloco a quantidade de laudas de cada entrevista após a realização da transcrição do áudio.

Desse modo, as entrevistas potencializaram a utilização do resgate do passado a partir da oralidade, o que me permitiu fazer reflexões de como essas versões concorrentes contadas sobre o passado impactaram no processo de “fazer história oral” (ŚLIWA, 2013), bem como na co-construção de determinada narrativa sobre o passado. Isso introduz questões pertinentes no momento da análise do *corpus* empírico que são inerentes à utilização da história oral como método. Quando assumo a memória como caminho metodológico e a torno fonte histórica, alguns vieses precisam ser acolhidos e pensados criticamente mediante as falhas e os erros, o que é dito ou o que é silenciado sobre o passado no momento gravado da recuperação desse passado (HODGE; COSTA, 2021).

Quadro 3 – Detalhamento da coleta das histórias orais

<b>Pessoa Entrevistada</b>	<b>Descrição do entrevistado(a)</b>	<b>Detalhamento do Contexto da Entrevista</b>	<b>Duração da entrevista</b>	<b>Corpus da transcrição</b>
Seu Carlos e Dona Helena	Seu Carlos, 65 anos de idade, profissão de artesão em barro, há 20 anos atua na gestão da organização cultural do Reisado, sediada no Alto do Moura.	Entrevista realizada presencialmente, em 20 de julho de 2022, na Associação de Artesões em Barros e Moradores do Alto do Moura (ABMAM). Por opção dos entrevistados, a realização da entrevista aconteceu conjuntamente. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	41 minutos e 23 segundos.	19 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.
	Dona Helena, 62 anos de idade, profissão de artesã em barro, há 18 anos atua na gestão da organização da Mazurca, sediada no Alto do Moura.			
Seu Zé Maria, seu Bastão e seu Toinho	Seu Zé Maria, 65 anos, profissão de artesão, compositor e músico, desde a infância aprendeu a profissão do pai e se inseriu na Banda de Pífano I.	Entrevista realizada presencialmente, em 10 de agosto de 2022, no local onde é produzido os instrumentos de pífano. Por opção dos entrevistados, a realização da entrevista aconteceu conjuntamente. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	1 hora, 09 minutos e 23 segundos.	19 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.
	Seu Bastão, 60 anos, profissão de artesão, compositor e músico, desde a infância aprendeu a profissão do pai e se inseriu na Banda de Pífano I.			
	Seu Toinho, 77 anos, profissão de artesão, compositor e músico, desde a infância aprendeu a profissão do pai e se inseriu na Banda de Pífano I.			
Dona Luísa e Dona Rose	Dona Luísa, 76 anos de idade, profissão professora aposentada, responsável por organizar e gerir as festas juninas na rua transversal a Avenida Rio de Janeiro em Caruaru, Pernambuco, Brasil.	Entrevista realizada presencialmente, em 17 de agosto de 2022, na casa de Dona Luísa. Por opção das entrevistadas, a realização da entrevista aconteceu conjuntamente. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	36 minutos e 22 segundos.	6 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.

	Dona Rose, 64 anos de idade, profissão professora aposentada, responsável por organizar e gerir as festas juninas na rua transversal a Avenida Rio de Janeiro em Caruaru, Pernambuco, Brasil.			
Seu Amado	Seu Amado, 94 anos de idade, empresário e radialista, coproprietário da Rádio Cultura que promovia festas nas ruas durante o São João.	Entrevista realizada presencialmente, em 31 de agosto de 2022, na casa de seu Amado. A entrevista aconteceu na sala da casa. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	50 minutos e 13 segundos.	16 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.
Seu Rogério	Seu Rogério, 63 anos, atual proprietário e mestre da organização cultural do Boi Bumbá, que atualmente possui 100 anos de existência.	Entrevista realizada presencialmente, em 14 de setembro de 2022, no local de trabalho de seu Amado. A entrevista aconteceu em uma sala reservada à parte. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	1 hora e 17 segundos.	23 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.
Seu Jessé	Seu Jessé, 79 anos de idade, profissão de artesão e músico, proprietário da organização cultural Banda de Pífano II que possui 95 anos de existência.	Entrevista realizada presencialmente, em 28 de setembro de 2022, no local onde são fabricados os pífanos por seu Jessé. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	41 minutos e 25 segundos.	19 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.
Seu João	Seu João, 50 anos de idade, profissão de historiador, consultor cultura e editor. Interesse de estudo sobre a historiografia de Caruaru, história social, genealogia e aspectos culturais.	Entrevista realizada virtualmente, em 18 de outubro de 2022, via plataforma do <i>Google Meet</i> . A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	49 minutos e 15 segundos.	19 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.
Elton	Elton, 50 anos de idade, profissão de jornalista e escritor, atualmente é vice-presidente da Fundação de Cultura e Turismo do município de Caruaru. Organização responsável pelo fomento e ações culturais na cidade.	Entrevista realizada virtualmente, em 28 de outubro de 2022, via plataforma do <i>Google Meet</i> . A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	33 minutos e 37 segundos.	12 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.
Dona Joana	Dona Joana, 75 anos de idade, profissão de professora, historiadora e escritora, atualmente é membro da Instituto Histórico de Caruaru.	Entrevista realizada virtualmente, em 31 de outubro de 2022, via plataforma do <i>Google Meet</i> . A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	36 minutos e 37 segundos.	14 laudas de paginação "A4" com 21 cm x 29,7 cm.

Seu Hélio	Seu Hélio, 58 anos de idade, profissão de editor e repórter fotográfico. Foi proprietário da “Top Editora” que colocou em circulação a revista “Turismo Sensação”, com edição anual sobre o São João de Caruaru.	Entrevista realizada presencialmente, em 17 de novembro de 2022, no estúdio fotográfico onde Seu Hélio trabalha. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	57 minutos e 43 segundos.	32 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.
Amadeu	Amadeu, 42 anos de idade, profissão de <i>office boy</i> . É líder responsável por coordenar a organização de cultura Quadrilha que existe já há 23 anos.	Entrevista realizada virtualmente, em 17 de novembro de 2022, via plataforma do <i>Google Meet</i> . A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	1 hora, 30 minutos e 18 segundos.	41 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.
Seu Fábio	Seu Fábio, 77 anos de idade, profissão de locutor na rádio liberdade que era responsável pela realização dos concursos de ruas mais ornamentadas durante o período da década de 70 e 80.	Entrevista realizada presencialmente, em 17 de novembro de 2022, no <i>hall</i> de entrada do prédio onde Seu Fábio mora atualmente. A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	47 minutos e 43 segundos.	20 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.
Seu Antônio	Seu Antônio, 58 anos de idade, profissão de serralheiro, cantor, compositor e músico. Líder musical da organização cultural Trio Pé de Serra com 23 anos de existência e se apresenta constantemente durante os festejos juninos.	Entrevista realizada virtualmente, em 18 de novembro de 2022, via plataforma do <i>Google Meet</i> . A entrevista foi autorizada, gravada e transcrita.	39 minutos e 36 segundos.	23 laudas de paginação “A4” com 21 cm x 29,7 cm.

Fonte: O autor (2023).

Após o acesso aos acervos arquivísticos e as histórias orais, a parte final da coleta de informações empíricas foram sobre os anos recentes da realização do São João. Após entrevistar Elton, vice-presidente da Fundação de Cultura e Turismo, surgiu a possibilidade de levantar parte dos gastos públicos realizados pela Prefeitura de Caruaru para que a festa do São João acontecesse. Com isso em mente, recorri aos canais de acesso público na internet em que poderia levantar as informações sobre esses gastos. Dois sites foram importantes: (1) o portal “Tome Conta” mantido pelo Tribunal de Contas do estado de Pernambuco e (2) o portal de transparência mantido pela própria prefeitura da cidade. O acesso a tais portais é público e as informações contidas neles são expostas por obrigatoriedade da lei.

As buscas nos sites são feitas de maneiras diferentes. Para atender os objetivos de pesquisa, foram filtradas apenas as informações referentes aos gastos públicos mobilizados para a festa do São João caruaruense. No portal “Tome Conta”, a busca começava com a seleção do município, que no caso desta pesquisa era o município de Caruaru. Posteriormente, era possível selecionar o ano e o órgão da administração pública para qual a busca era feita. Assim, consegui informações dos gastos licitados sobre a Fundação de Cultura e Turismo do município entre os anos de 2012 até 2016. Ao todo, foram acessados 478 arquivos que detalhavam todo processo licitatório dos gastos públicos com a festa do São João. Com o grande volume de arquivos e para viabilizar a pesquisa de campo, coletei apenas as informações sobre o tipo de licitação realizada, a numeração do contrato acessado, o período de vigência do contrato, os valores monetários adjudicados e objeto de contratação. Essas informações foram organizadas por cada ano em uma planilha virtual, permitindo algumas reflexões realizadas ao longo da análise.

No portal da transparência mantido pela prefeitura, após acessar a aba referente ao portal da transparência no *site* da prefeitura de Caruaru, era preciso acessar a aba “licitações” e depois filtrar por data de início e data final, bem como o órgão público de quando as licitações foram realizadas. Assim, eram sempre escolhidos os dias 1 de janeiro e 31 de dezembro como datas inicial e final, entre os anos de 2017 até 2022, para filtrar os arquivos que traziam as informações sobre o tipo de licitação realizada, o valor monetário adjudicado e a finalidade da licitação. No site do portal da transparência, foram acessados 29 arquivos que complementaram a tabela com as informações sobre os gastos públicos para a realização da festa. Ao

final, a planilha foi preenchida com informações referentes aos anos de 2012 até 2022, apesar da ausência dos anos de 2020 e 2021 em que a festa do São João no foi realizada.

Em linhas gerais, tenho descrito ao longo desta subseção todo o *corpus* de material empírico que utilizei nesta pesquisa como fonte histórica para narrar a organização e gestão da festa do São João caruaruense. É com este *corpus* de material empírico que me debruço para realizar a análise e escrita dos resultados. Durepos, Shaffner e Taylor (2019, p. 460) comentaram sobre a relevância de “criar narrativas plausíveis” que acolham “a ideia de vozes plurais, reconheçam silêncios e diferentes versões do passado”. Entendo esse acolhimento de vozes concorrentes do passado como papel reflexivo, analítico, político e ético do pesquisador engajado em respeitar aquilo que chamei anteriormente de “co-construção de narrativas históricas pluriversais” (SILVA; SANTOS, 2021, p. 680).

Com a posição polifônica frente às informações presentes em todo o *corpus* de material empírico levantado, pretendo compreender o passado informado por narrativas que reconheçam o contexto moderno/colonial em que a festa do São João caruaruense se desenvolveu a partir da organização e gestão, podendo demonstrar características de “não unicidade identitária, um entre lugar moderno/colonial conflituoso e ambíguo” com dimensões práticas de transculturação, flexibilidade, adaptabilidade e miscibilidade” (SILVA; DIAS, SANTOS, 2021, p. 683).

### 3.4 A CO-CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS HISTÓRICAS

A AHDP reúne níveis concêntricos de análises como técnica de interpretação do material empírico apurado em campo. Isso me permite ter autonomia de inspecionar os arquivos e co-construir narrativas históricas condizentes com a lupa de impacto moderno/colonial. A figura 2 apresenta os três níveis de articulação teórica entre as áreas de conhecimento que relaciono: (1) a teoria organizacional, ampliando o conceito de organização anteriormente já explicado; (2) a teoria da história, acionando o entendimento de narrativas históricas e polifonia das fontes arquivísticas; e (3) a teoria decolonial, valorizando múltiplas formas de organização e gestão inspirado pela pluriversalidade do conhecimento.

Inicialmente, pondero que as perguntas orientadoras serviram de base tanto na coleta de informações históricas, como no tratamento e análise dessas informações. Para Barros, Carneiro e Wanderley (2019), é preciso questionar a natureza das fontes históricas para entender como elas podem influenciar na co-construção das narrativas históricas. Assim, Kaul, Sandhu e Alam (2019) afirmam que para garantir a validade e confiabilidade das fontes históricas, é necessário comparar os arquivos e diferentes informações, além de contextualizar o arquivo com identificação de autor, data e local de produção. Após a identificação e classificação das fontes, o material empírico passa por esse processo inicial de análise. Os documentos arquivísticos são a base de material empírico que foram interpretados. Somado a isso, a necessidade de ouvir histórias fez com que eu ampliasse a maneira de tratar o material empírico. No computo total, deparei-me com diferentes fontes históricas a partir de diferentes tipos de materiais.

De certa forma, essa variedade de fonte arquivística ajudou a garantir a polifonia como postura metodológica, bem como enriqueceu a percepção de sensibilidade contextual enquanto base da etnografia arquivística detalhada e rica em informações empíricas. Inicialmente, separei o material empírico de acordo com sua natureza de acesso ou produção. Para o material empírico apurado nos acervos arquivísticos descritos no quadro 1, que apresentei na subseção anterior, prossegui com a codificação e descrição, conforme expus no quadro 2 da mesma subseção. Essa codificação serviu de base para estruturar a leitura sequencial de todo o material dos 12 acervos acessados.

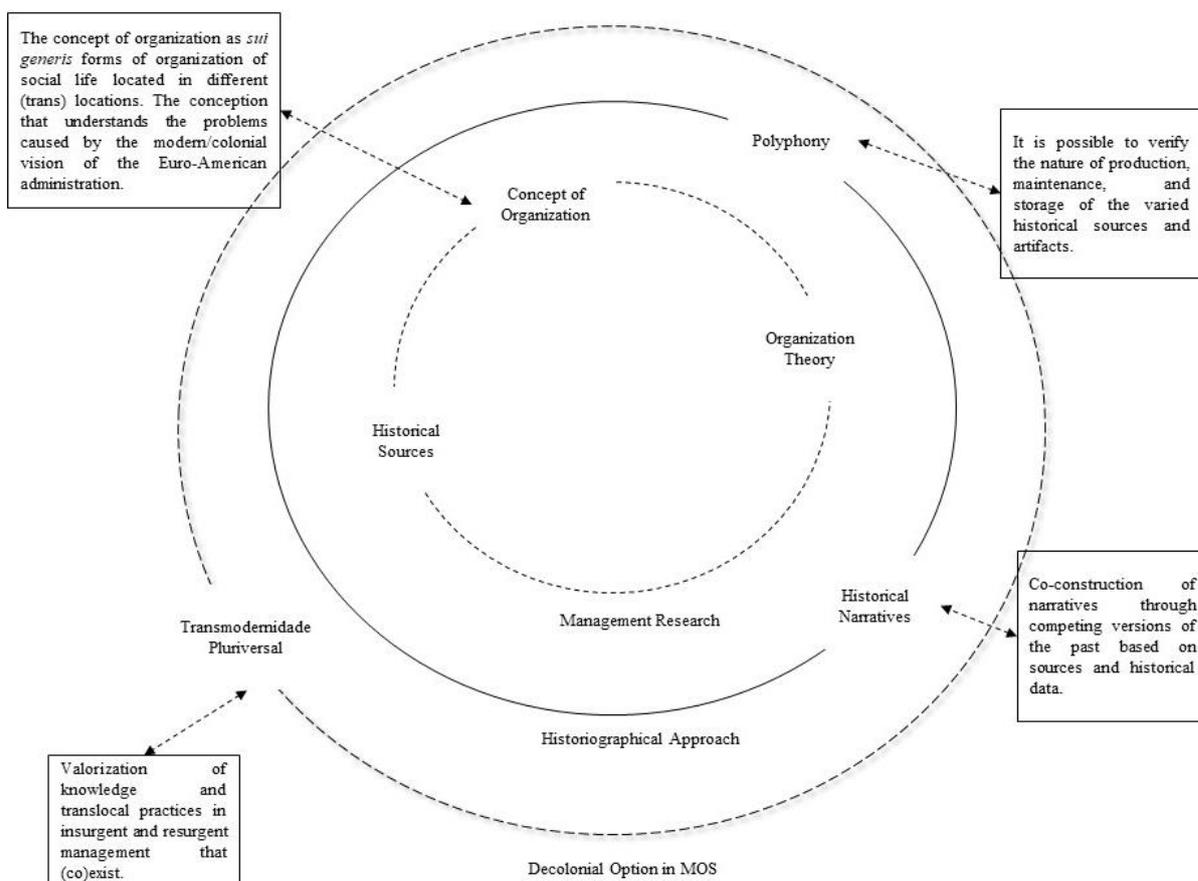
Assim, realizei uma primeira leitura superficial para conseguir compreender o conteúdo geral do material empírico presente nos acervos, buscando apenas a descrição técnica do material acessado. Para as imagens e fotos, realizei uma breve descrição da sua composição, tentando demarcar o período histórico em que o registro foi feito, quando foi possível ter acesso às informações dessa natureza. Não foi possível determinar a data exata em relação a produção de algumas imagens e fotos, bem como documentos escritos. A segunda leitura do material empírico presente nos acervos arquivísticos foi orientada pelas perguntas de pesquisa, seguida de uma nova descrição do material empírico de acordo com o tempo histórico em que o material foi produzido.

Para isso, fiz aproximações e cruzamentos das informações históricas contidas nos materiais empíricos dos acervos com informações de décadas recentes. Por exemplo, era comum haver o cruzamento das narrativas históricas presentes nos materiais empíricos com narrativas históricas contadas por outras fontes, quando ambas tinham proximidade temporal. Assim, pude cruzar diferentes narrativas históricas de décadas próximas, como as dos anos de 1960, 1970 e 1980, ou ainda, 1990 e os anos 2000, para co-construir a narrativa histórica que pontuo no capítulo de resultados e discussão desta dissertação.

À luz da crítica decolonial, entendi que a produção de relatos históricos é alcançada através da interpretação das evidências empíricas associadas aos fatos históricos, quando fornecem versões possíveis de visualização do passado. Para Greenwood e Bernardi (2013), o trabalho analítico segue a percepção do pesquisador diante das fases de investigação, seleção e triangulação das fontes arquivísticas. O processo de análise começa desde o momento do acesso aos arquivos históricos, passando pela apuração das informações existentes nos arquivos até a escrita propriamente dita das narrativas históricas. Como Popp e Fellman (2016, p. 1249) ressaltam: “os arquivos não nos fornecem acesso ao passado, mas sim uma representação mediada do passado”, o que favorece o questionamento sobre de onde “vêm as narrativas que escrevemos” e legitimamos na área dos EOR. É necessário o reconhecimento do papel reflexivo do pesquisador, no meu caso, uma reflexão fundamentada na crítica decolonial.

Sendo assim, a reflexividade analítica também aconteceu com a adesão das histórias orais captadas nas entrevistas, uma vez que detalhei seu contexto de produção no quadro 3 apresentado na subseção anterior. Assim como fiz com o material arquivístico, a primeira leitura das entrevistas transcritas foram para sondar o conteúdo das histórias orais e aproximar as histórias de determinado tempo histórico. Por exemplo, aproximei trechos das histórias orais que faziam parte de um mesmo período histórico, como as histórias contadas sobre as festas de São João nas ruas apresentada na subseção 4.1, ou as histórias dos palhoções apresentadas na subseção 4.2, ou mesmo as histórias lembradas sobre o Pátio do Forró e a modernização das festas de São João que descrevo na subseção 4.2.

Figura 2 - Níveis concêntricos de análise do material empírico



Fonte: Silva e Santos (2021, p. 690).

Dessa maneira, faço uso da polifonia e da sensibilidade contextual para realizar uma análise a partir dos níveis concêntricos que aparecem na figura 2. Assim, consegui co-construir narrativas históricas sobre o passado em articulação direta com o seguinte processo analítico, que sintetizo a seguir (GREENWOOD; BERNARDI, 2013; BARROS; CARNEIRO; WANDERLEY, 2019):

- **Descrição analítica e contextual das fontes históricas** levanta a partir do trabalho nos acervos arquivos e nas histórias orais apuradas nas entrevistas. Essa descrição refletiu a minha natureza política engajada com a opção decolonial e a co-construção do conhecimento atinente às questões centrais da pesquisa;
- **Seleção das evidências históricas descritas.** Tal seleção refletiu minha visão onto-epistemológica frente as diferentes narrativas históricas que cada material

arquivístico possuía, bem como as narrativas históricas contadas pelos entrevistados, colocando luz, ou não, à co-construção das narrativas históricas;

- **Interpretação das fontes arquivísticas acessadas e das histórias orais contadas**, fazendo jus ao intercruzamento colonial/moderno na percepção polifônica do passado. A minha interpretação esteve pautada pela percepção das feridas e silêncios causados pela modernidade/decolonialidade. Pelas minhas opções interpretativas do passado, entendi que era urgente aguçar a interpretação do passado a partir da exterioridade, do pensamento de fronteira, da geopolítica epistêmica e da pluriversalidade transmoderna.
- **Análise das evidências históricas**. A análise das evidências históricas ocorreu mediante a triangulação das fontes de informações históricas e da localização política de sua produção. A análise cruzada das informações empíricas apuradas sobre o passado tem a ver com a legitimidade com que as fontes arquivísticas e as histórias orais foram construídas ou elaboradas, ao mesmo tempo que mobilizei a postura polifônica para co-construir narrativas histórias sobre o passado. Portanto, cabe a percepção de que o passado pode ter sido inventado ou provocado exclusões.
- **Escrita historiográfica**. Aqui, precisei me atentar à historiografia e à consciência crítica das evidências históricas. Assim, optei por me envolver na co-construção de narrativas críticas a partir de diferentes interpretações sobre o passado já documentado em fontes arquivísticas, escritos historiográficos e histórias orais contadas. Isso porque é relevante reconhecer o que Coraiola *et al.* (2021, p. 1) colocou como “a importância do contexto, da crítica das fontes e da interpretação hermenêutica”.

Em relação aos dados provenientes dos gastos públicos para realização da festa do São João apurado a partir dos portais de transparências municipal e estadual, trabalhei com soma dos gastos ano-a-ano a partir dos dados dos gastos públicos com a estrutura da organização da festa em si e os gastos públicos com a contratação de apresentações artísticas. Dentro do que foi possível tracei uma comparação dos gastos por ano e por tipos de gastos, no caso, gastos com estrutura *versus* gastos com artistas. A comparação aconteceu em *software* de planilhas de dados com representação gráfica linear.

Desse modo, foi a partir dos preceitos AHDP que busquei analisar o material empírico acessado ao longo da pesquisa de campo, quando percebi a necessidade de desestabilizar a historiografia dominante mediante a opção ético-política da decolonialidade. Afinal, “A história nunca é [e nem poderia ser] igual ao passado”, como afirmam Barros, Carneiro e Wanderley (2018, p. 292), que continuam a argumentar: “portanto, é importante questionar os arquivos e como eles são produzidos”. Se eu puder acrescentar minha visão junto à visão dos autores, eu afirmaria que foi importante questionar as narrativas históricas que cada fonte historiográfica contava, bem como problematizar o seu *lócus* de produção e disseminação. Assim, mostro os resultados desses questionamentos analíticos através de três narrativas históricas coligadas sobre o passado das festas de São João em Caruaru, Pernambuco, Brasil, na sequência.

## 4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

A co-construção da narrativa histórica sobre a organização e gestão da festa de São João em Caruaru, elaborada a partir dos preceitos da AHDP, será apresentada neste capítulo mediante três subseções complementares. De início, apresento como a descentralização na organização e gestão das festas do São João se proliferaram pelas ruas caruaruenses. Essa descentralização apresentou uma maneira de organização popular mais democrática e participativa. Em sequência, tenho a preocupação de mostrar como o título de "Capital do Forró" e as ações de campanhas publicitárias promovidas pelo setor público municipal se tornaram portas para a entrada paulatina dos sistemas comerciais e mercantis na organização e gestão da festa de São João. Ao final, mostro o avanço do sistema de capitalização a partir dos processos modernos de centralização geográfica e comercial da festa do São João angariada pelo poder público municipal. Durante toda a co-construção da narrativa histórica sobre a festa de São João foi possível perceber as tensões sobre o “que é visto como moderno” e o “que é visto como tradicional” a partir das lentes da modernidade/colonialidade/decolonialidade.

### 4.1 "MUDOU O SÃO JOÃO OU MUDOU EU?"<sup>10</sup> A DESCENTRALIZAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO E GESTÃO DAS FESTAS DE SÃO JOÃO NAS RUAS

O caráter político das expressões culturais permeia a maneira como surgem as comemorações festivas e se incorporam aos hábitos de se fazer festa e vivenciar a cultura local. Nesta subseção, a narrativa histórica sobre a organização e gestão da festa popular do São João em Caruaru, Pernambuco, Brasil, é sugerida de maneira inconclusiva, deliberada e contextual, como uma versão possível do passado<sup>11</sup>. De certo modo, o esforço historiográfico de entender o “como” e os “porquês” da manutenção das festas populares no contexto empírico escolhido é parte da tentativa

---

<sup>10</sup> Fonte: Jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00177, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>11</sup> No texto “*Conceptualizing Historical Organization Studies*”, Maclean, Harvey e Clegg (2016) enfrentaram a discussão epistemológica da história como narrativa imperfeita a partir do que aconteceu ou não aconteceu no passado. Já no texto “*From ‘History as Told’ to ‘History as Experienced’: Contextualizing the Uses of the Past*”, Lubinski (2018) sugeriu que as pesquisas organizacionais, quando fazem “usos do passado”, precisam ficar atentos à necessidade de explicar o contexto no qual as narrativas historiográficas estão inseridas.

de resgatar lacunas coloniais do passado e elucidar momentos em que a gestão e organização na maneira de festejar a cultura local passaram por mudanças socioculturais. Aqui, trato da descentralização da organização e gestão da festa de São João nas ruas.

Dessa maneira, elucidações mais antigas em torno da festa do São João foram apresentadas na historiografia local como ponto cultural que tornava a cidade de Caruaru já conhecida regionalmente pelos seus festejos. Dentre vários apelidos que a cidade recebia, o título de “Capital do Forró” ganhou força pelas festas realizadas durante o mês de junho, que nesta cidade aconteciam representadas pelas fogueiras, balões, canjicas, pamonhas e milhos assados, que caracterizavam as festas à época. No início do século XX, alguns relatos históricos já faziam menção às festas de São João caruaruense com 30 dias de festas durante o mês de junho<sup>12</sup>. Essas primeiras menções à festa do São João já eram em referência ao festejo popular que começou **organicamente** nas ruas da cidade, no qual bandas locais animavam as noites juninas<sup>13</sup>. Os períodos iniciais da festa de São João, que podem ser caracterizados mediante uma festa popular **“aconchegante”**, **“inocente”** e **“bem família”**<sup>14</sup>, expressam a vivência da cultura nordestina através das quadrilhas, balões, bandeirolas e roupas com tecido de “chita”<sup>15</sup> que enfeitavam as ruas e as casas para os festivaleiros dançarem o forró e acenderem as fogueiras à lenha. As fogueiras eram responsáveis por aquecer os festivaleiros nas temperaturas baixas que são comuns durante o mês de junho.

Essa caracterização colocada na historiografia local, que compõe as festas juninas quando aconteciam nas ruas e residências dos festivaleiros, fazem parte do imaginário popular como modos ou maneiras tradicionais de se vivenciar a cultura

---

<sup>12</sup> Em “Caruaru nomes e cognomes”, Nelson Barbalho (1992, p. 47) faz alusão às festas de São João caruaruense como evento grandioso com 30 dias de festas já no início do século XX, com a vinda de políticos importantes da capital para o interior pernambucano. Contudo, não tive acesso a outras fontes bibliográficas que sustentasse tal afirmação de grandiosidade já nas primeiras décadas do século passado. Para outra menção ao período referenciado por Barbalho (1992), consultar edição especial do Jornal Extra de Pernambuco, publicado em março de 2007.

<sup>13</sup> As bandas musicais da cidade citadas foram: (1) a “Banda Comercial” e a (2) “Banda da Sociedade Musical Nova Euterpe” com formação feita já em 1902. Ver foto resgatada do Jornal Extra de Pernambuco, edição de março de 2007, colocada no anexo “B” desta dissertação.

<sup>14</sup> Josabel Barreto Marquês, no seu livro intitulado “Caruaru ontem e hoje: da fazenda a capital” publicado em 2012, usa os termos “aconchegante”, “inocente” e “bem família” para se referir às festas de São João de outrora, quando era caracterizada pelas festas nas ruas e residências das pessoas.

<sup>15</sup> A chita é um tecido de algodão popular no Nordeste, caracterizado por apresentar cores fortes e vibrantes com estampas florais e coloridas. Esse tecido é comumente usado para preparar ou customizar as roupas do período junino.

nordestina, e que foram se “perdendo” com o passar do tempo. Neste contexto, a percepção do tempo é linear e progressiva, uma vez que quanto mais antigo for o modo de organização e gestão das festas, por exemplo, maior a probabilidade de ser rotulado de “tradicional” frente a outras versões de organização e gestão da festa que surgiram recentemente e são vistas como “modernas”<sup>16</sup>.

Existe, até certo ponto, uma orientação sacra para se pensar e organizar as festas em respeito aos santos da religião cristã católica, o que pode ser pontuado como elemento de **misticidade** envolto no cronograma que institui a organização e gestão das festas juninas. Esse elemento de misticidade da festa é representado pelo caráter religioso-cristão colocada pelo catolicismo através do processo de colonização que imputou misticidade nas raízes religiosas e culturais do Nordeste. De fato, as festas juninas foram heranças coloniais instituídas pelo catolicismo que atuou mediação simbólica entre diferentes povos no choque cultural colonial. Sobre as festas juninas em particular, três datas durante o mês de junho são importantes: (1) 13 de junho é o dia em devoção a Santo Antônio; (2) 24 de junho é o dia em devoção a São João; e (3) 29 de junho é o dia em devoção a São Pedro. Como herança colonial, a força política da Igreja Católica instituía as festas em referência aos santos, às procissões e aos preceitos católicos como “modelo social europeu para terras tropicais até quase os últimos tempos do período colonial”<sup>17</sup>.

As festas juninas caruaruenses durante as décadas de 1960 e 1970 foram expressões culturais **orgânicas** e **espontâneas** que vão se alterando ao longo da narrativa histórica. Essa organicidade e espontaneidade referem-se à descentralização que marcava a organização das festas durante o mês de junho em Caruaru, que acontecia de modo dissipado em ruas e clubes espalhados por todas as partes da cidade<sup>18</sup>. Os clubes apresentavam suas programações com exhibições que aconteciam, inicialmente, às vésperas das datas importantes das festas pensadas em referência a São João e São Pedro. Os clubes animavam e concentravam os

---

<sup>16</sup> Meu comentário é baseado na discussão levanta por Quijano (1992), quando concebeu a visão linear da história como característica da colonialidade do poder que subjuga o colonizado ao colonizador, o tradicional ao moderno, o selvagem ao civilizado etc., como narrativa colonial que justifica a modernidade eurocêntrica. Esse meu comentário inicial é importante porque tentarei mostrar como essa narrativa justifica o avanço da capitalização na organização e gestão da festa do São João caruaruense.

<sup>17</sup> Discussão do parágrafo e citação elaborados a partir de Amaral (1998, p. 59).

<sup>18</sup> Fontes: Jornal “Diário da Manhã”, Pernambuco, edição 0619, publicado em 19 de junho de 1941 e jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00144, publicado em 26 de junho de 1969.

festivaleiros em diferentes pontos da cidade a partir de inúmeras sedes sociais pelas quais eram responsáveis por gerir e organizar os bailes em referências aos festejos juninos<sup>19</sup>. Os clubes possuíam decorações típicas da época para receber as famílias caruaruenses e de cidades vizinhas em reuniões celebrativas.

Os clubes despendiam recursos dos seus associados para trazer grandes atrações, que faziam desses lugares pontos de disputa e concorrência para serem frequentados pela população local com poder aquisitivo qualificado, embora em toda sua extensão festiva fosse possível ver as comemorações alusivas ao período junino, quando aconteciam “animadíssimos, destacando-se o espetáculo pirotécnico que foi observado nas diversas artérias [ruas], não faltando as tradicionais fogueiras”<sup>20</sup>. Vale destacar que o acesso aos clubes com festas juninas não era tão democrático e comunitário como eram as festas nas ruas caruaruenses.

As festas nos clubes possuíam decorações típicas da época para receber as famílias caruaruenses e de cidades vizinhas em reunião celebrativas<sup>21</sup>. Já as festas que aconteciam nas ruas, as músicas locais, tocadas com a sanfona, davam o tom das danças de forró ao som das letras cantadas por Luís Gonzaga e o Coronel Ludugero, que tocavam constantemente nas rádios da cidade, ecoando nas festas em diferentes ruas ornamentadas com bandeirolas de papel, palhas e adereços figurativos da época junina. Nas ruas não faltavam ornamentações típicas e fogueiras queimadas à noite, ao mesmo tempo que sobravam comidas típicas como a pamonha, canjica, milho cozido e pé-de-moleque que representavam a fartura. A base econômica do comércio local durante o período junino circulava em torno da venda do milho verde e de fogos de artifícios. O milho verde servia de base para as comidas típicas do período junino, já os fogos de artifícios eram usados para animar os shows pirotécnicos que aconteciam nas ruas espelhadas pela cidade<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Principais clubes citados: “Comércio”, “Caroá”, “Intermunicipal”, “Vera Cruz”, “Colombo”, “Sesc” e “Sesi”. Consultar: jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00128, publicado em 26 de julho de 1963 e edição 00144, publicado em 26 de junho de 1969.

<sup>20</sup> Fonte: trecho do Jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00128, página 2, publicado em 26 de julho de 1963.

<sup>21</sup> O Clube Intermunicipal de Caruaru é reconhecido pelas suas festas extraordinárias que reuniam tais famílias. Ver: jornal “Diário da Manhã”, Pernambuco, edição 0619, publicado em 19 de junho de 1941.

<sup>22</sup> Fonte: jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00128, publicado em 26 de julho de 1963 e edição 00144, publicado em 26 de junho de 1969.

As festas de São João aconteciam em diversas “artérias”<sup>23</sup> da cidade que se ardiavam em chamas devido as fogueiras efervescentes. A gestão e organização descentralizada das festas nas ruas tinham dimensões **democráticas** e **participativas** dos festivaleiros que se reuniam **comunitariamente**.<sup>24</sup> As ruas eram ornamentadas e preparadas para as comemorações festivas do São João mediante as comunidades que lá viviam e participavam ativamente na sua organização e gestão. “Em várias ruas, principalmente as mais afastadas do centro, eles [os festivaleiros] podiam ser encontrados. Animados pela sanfona [referência ao forró]”<sup>25</sup>. Nesta pesquisa, é importante descrever as festas de São João nas ruas como *lócus* de gestão e organização descentralizada porque apresenta diferentes formas de administrar e organizar a vida social<sup>26</sup> através da festa popular, quando ainda se está aquém da dominação e hegemonia da moderna e instrumental administração<sup>27</sup>.

De alguma forma, a maneira como se configurava essa gestão e organização da festa vem dos saberes e fazeres populares que ressurgiam e insurgiam debaixo a partir da alteridade associada às necessidades múltiplas, contextuais e relacionais dos festivaleiros em vivenciarem o São João. A constituição desses saberes e fazeres populares no contexto das festas de São João passam pela intermediação histórica do misticismo associado ao cristianismo católico e própria ideia do Estado que deixou heranças coloniais que influênciam as festas juninas ao longo do tempo. Assim, “a parceria entre Igreja e Estado tornava as festas simultaneamente sagradas e profanas, e tornou muito comum, ainda, um comportamento extremamente devoto por parte das populações coloniais”, resultando em saberes-fazeres populares que aos poucos, foi [passando por] um poderoso sincretismo das práticas étnicas, que começaram a se fundir [desde] o período colonial”<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> “Artérias” era o termo repetitivo no vocabulário presente nas reportagens dos jornais da época para se referirem as ruas da cidade de Caruaru. Possivelmente, é uma metáfora utilizada para sinalizar a pulsação da cidade de Caruaru que tinha diversas ruas preenchidas por fogueiras acesas nas noites de São João. Você pode ver o uso da metáfora no trecho do jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00128, página 2, publicado em 26 de julho de 1963.

<sup>24</sup> O comentário é baseado na discussão de saberes e fazeres populares proposta por Santos, Silva, Dias e Morais (2021) e Mignolo e Walsh (2018).

<sup>25</sup> Fonte: trecho retirado do Jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00144, página 4, publicado em 26 de junho de 1969.

<sup>26</sup> Ver Alcadipani e Rosa (2011) que falam da gestão do ponto de vista do Sul Global.

<sup>27</sup> Ver Dussel e Ibarra-Colado (2006) com forte crítica à pretensa administração moderna e instrumental.

<sup>28</sup> A discussão e as citações desse parágrafo estão baseadas em Amaral (1998, p. 62-65).

Da espontaneidade das ruas, as primeiras bandeirolas eram feitas de papel de jornais, ou coloridos, cortadas e coladas a mão uma-a-uma<sup>29</sup> no cordão. Com certa organização dos festivaleiros, as bandeiras eram postas em varais que ficavam pendurados de “canto-a-canto” da rua e as entradas das ruas eram enfeitadas com palhas, anunciando que naquela rua acontecia a festa de São João em conformidade com a ornamentação da época. Por causa das chuvas que eventualmente apareciam, lonas cobriam parte da rua e pó de serra era colocado sobre o chão para o forró acontecer e os festivaleiros dançarem nas ruas. Quando as lonas não suportavam as chuvas e o pó de serra ficava enxarcado, os móveis das casas eram afastados e as danças aconteciam dentro de casa. O custo monetário e de trabalho era compensado com as noites de festas, principalmente aos finais de semana e nos dias dedicados às festas de São João e São Pedro. O custo monetário propriamente dito era arcado com a ajuda dos festivaleiros das ruas que arrecadavam dinheiro junto à comunidade para comprar os materiais e decorar as ruas, ao mesmo tempo que parte do dinheiro arrecadado era para comprar comidas típicas e bebidas<sup>30</sup>.

A rua Ulisses Pernambucano, transversal à Avenida Rio de Janeiro, em Caruaru, foi ponto das primeiras iniciativas de realizar as festas juninas com ruas ornamentadas. A própria Avenida Rio de Janeiro também começou a ser ornamentada e outras ruas da cidade ganharam destaques pelas suas ornamentações, como as ruas São Roque, Três de Maio, Avenida Rio branco etc.<sup>31</sup> Em especial, a Avenida Rio de Janeiro tinha a ornamentação da entrada da avenida enfeitada com palhas de coco, bandeirolas penduradas balançando ao vento, retratos dos santos juninos penduradas no portal de entrada da rua e fogueiras à lenha prontas para serem acessas. Em sequência, a figura 3 reúne 3 fotos da ornamentação da Avenida Rio de Janeiro

---

<sup>29</sup> “Não tinha bandeira pronta, era papel pra gente cortar a bandeira, fazer grude de goma que ninguém sabe o que é grude, é fazer uma papa de goma que serve de cola e cordão, um negócio bem, bem rústico, bem tradicional e enfeitar a rua”, trecho da entrevista com Dona Luísa e Dona Rose que explicam como era ornamentada a rua Ulisses Pernambucano, transversal a Avenida Rio de Janeiro, durante a década de 60, como narrativa histórica das primeiras ruas ornamentadas em Caruaru para a festa do São João. Para uma representação visual da narrativa histórica, ver Anexo C. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>30</sup> “Presidente era seu Jaime. Ele era responsável de assim, de arrecadar os dinheiros que a gente fazia as vaquinhas, de comprar as bebidas, de comprar as carnes. Entendeu? Porque a gente se reunia na casa dele, pra isso aí pra fazer o comes e bebe, né?”, trecho da entrevista com Dona Luísa e Dona Rose. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>31</sup> Fontes: jornal “Diário da Manhã”, Pernambuco, edição 0605, página 6, publicado em 5 de junho de 1971 e jornal “Diário de Pernambuco, edição 00169, página C4, publicado em 24 de junho de 1979.

durante os anos de 1970 até 1972, reforçando a organização e gestão comunitária para ornamentar a rua.

Com o passar dos anos, entre o final da década de 1960 para o início da década de 1970, as festas de São João nas ruas começaram a ser disputadas e concorridas porque os festivaleiros se juntavam em suas comunidades para enfeitar as ruas em que moravam. As bandeiras eram interligadas de casa em casa, amarradas em cordões, e a representação do contexto rural foram encenadas em cada casa nas vilas e ruas. Assim, existiam as casas da rendeira, rezadeira, costureira etc. Comunitariamente, objetos eram colocados para enfeitar as casas de acordo com a lembrança dos festejos do São João no ambiente rural, que foi com o passar dos anos, aprimorando a decoração e as brincadeiras nas ruas<sup>32</sup>.

Assim, as festas de São João nas ruas podem ser compreendidas como *lócus* de organização e gestão popular pautada na **diversão coletiva**, na elaboração da **identidade cultural** ligado às raízes rurais do festejo, ao mesmo tempo que desenvolve a **identidade local e comunitária** que agregava, ou canalizava o trabalho e a diversão dos festivaleiros nas ornamentações das ruas e na própria realização da festa<sup>33</sup>. Aqui, a narrativa das festas de São João no contexto rural é preservada para garantir a caracterização das festas nas ruas “como era antigamente”<sup>34</sup>, ou seja, uma maneira de resgatar parte das narrativas históricas das brincadeiras, comidas e bebidas que aconteciam no contexto rural, com o tom de **saudosismo**, característico das festas brincadas no contexto urbano das ruas enfeitadas na cidade caruaruense.

Assim, o saudosismo é ponto importante para delimitar o porquê de preservar alguns aspectos e comportamentos das festas de São João do contexto rural quando trazidos para o contexto urbano, fazendo com que perdure a narrativa histórica de organização e gestão em torno da festa engajada pelos festivaleiros. Parte dessa

---

<sup>32</sup> “[...] levava de casa uma máquina de costura, uma almofada, a mulher fazendo renda. Sabe? Tudo ao vivo mesmo. Cada pessoa tinha interesse de levar, sabe? Tinha aquelas... aqueles instrumentos antigos, um pilão... sabe? Essas coisas assim, tudo que se referia ao sítio, a zona rural, a gente tinha interesse de colocar lá”. Trecho da entrevista com Dona Luísa e Dona Rose. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>33</sup> Esse meu primeiro esforço de caracterizar a organização e gestão das festas de São João nas ruas da cidade caruaruense é embasa na discussão de Amaral (1998), quando a autora caracteriza as festas à brasileira como forma de organização popular e expressão artística. Assim, destaco a diversão coletiva, a representação cultural e a identidade comunitária como elementos que ajudam responder como a festa do São João nas ruas pode ser *lócus* de diferentes maneiras de organização e gestão.

<sup>34</sup> Para visualizar representações do São João rural, consultar a anexo “D”.

narrativa é resultado de uma história vivida e que ainda perdura na memória<sup>35</sup> coletiva dos festivaleiros ao reproduzir a festa com características rurais no contexto urbano, reforçando uma narrativa histórica que sustenta a organização e gestão da festa do São João nas ruas a partir de uma percepção parcial e restritiva do passado. Dessa maneira, o passado toma significado no presente e justifica maneiras de organização e gestão dos festivaleiros à época. Isso faz com que o passado mantenha determinada narrativa histórica sobre sua natureza pouco organizada, mas resgatada em favor da continuidade da festa<sup>36</sup>.

A co-construção narrativa e polifônica das festas de São João na cidade de Caruaru que conto ao longo de todo o capítulo 4 desta dissertação, foi resultado do meu acesso parcial e limitado ao passado e história da/sobre a festa. Assim, não consegui reunir fontes históricas suficientes que me permitisse criar uma narrativa possível sobre as festas de São João caruaruense a partir do contexto rural. Por isso, a narrativa que venho construindo começa no século XX e é datada a partir da segunda metade da década de 1960 e início da década de 1970 em diante. De certa forma, ainda ficará disperso e silenciado sobre a organização e gestão do passado das festas juninas no contexto rural.

Outras ruas também começaram a realizar ornamentações no período junino, e a competição para escolher “qual rua era a mais bem enfeitada, animada e ornamentada”<sup>37</sup> tornou ponto central de disputa, principalmente durante a década de 1970, o que engajou o envolvimento da comunidade de maneira mais intensa na organização e gestão da festa de São João nas ruas. Além disso, as ornamentações das ruas foram ganhando notoriedade e surgiram o concurso para escolher a rua que se destacou em um determinado ano. Isso passou a influenciar o modo como os festivaleiros se programavam e se organizavam para a festa acontecer.

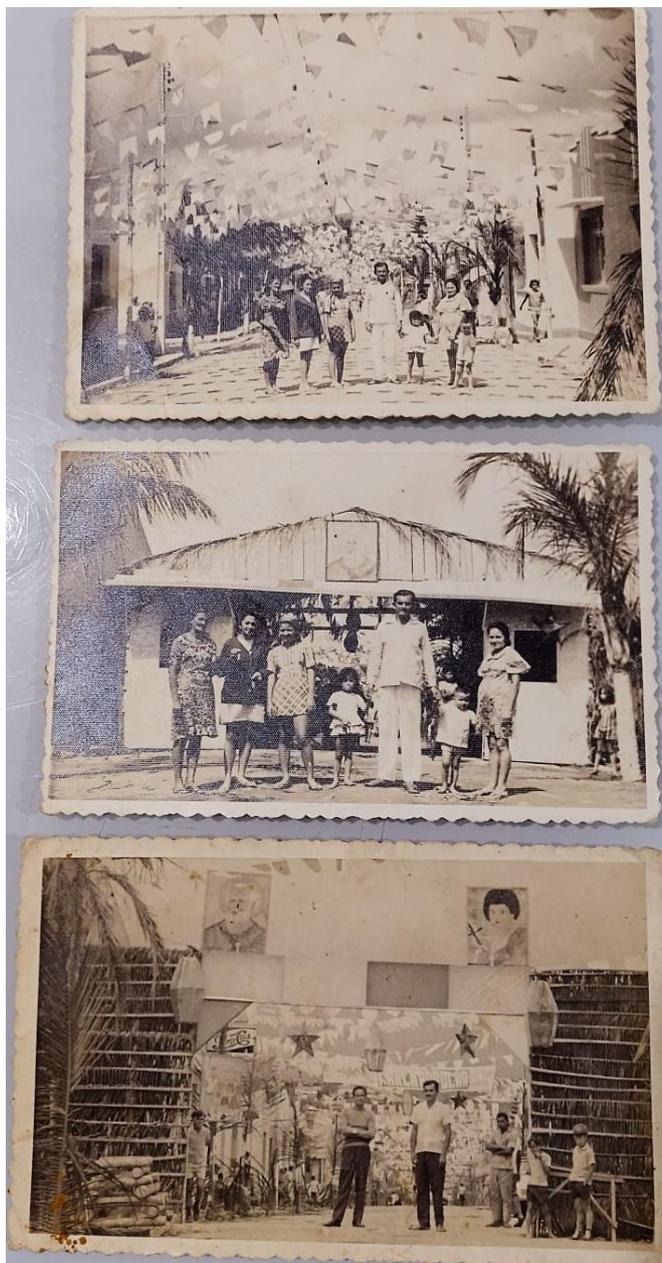
---

<sup>35</sup> Para uma discussão sobre memória como fonte historiográfica a partir da história oral, consultar Hodge e Costa (2021).

<sup>36</sup> Neste parágrafo, existe o esforço de explicar o porquê que as características do São João rural são trazidas para o contexto urbano que justifica a forma de organização e gestão das festas de São João nas ruas. Para mim, o saudosismo é um dos elementos que justifica a narrativa história do São João rural perdurar nas maneiras como os festivaleiros organizavam o São João urbano. Essa discussão é baseada em Greenwood e Bernardi (2013) sobre a natureza não planejada do passado resgatado.

<sup>37</sup> “[...] no final da festa tinha uma comissão... uma comissão julgadora que ia escolher a rua mais bem ornamentada, mais bem iluminada e mais bem animada”. Trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

Figura 3 – Avenida Rio de Janeiro ornamentada pela comunidade local



Legenda: A primeira foto observada de cima para baixo é datada de 1971, a foto em sequência é data em 1972 e a última foto sequencial é datada de 1970. Fonte: Acervo pessoal de Dona Maria, acessado como material empírico da pesquisa (2022).

Os arraiais de ruas começaram a se expandir e diversas comunidades tomaram a iniciativa de ornamentar suas ruas, como, “por exemplo, as ruas São Roque, a Três de Maio, que é a mais famosa, a [Avenida] Rio de Janeiro, a Vinte e Sete de Janeiro,

Capitão Zezé, a Rua Bahia, Largo do Convento”,<sup>38</sup> dentre outras, que faziam das festividades juninas nas ruas verdadeiros ambientes caracterizados por meio da organização comunitária. Como diversas ruas eram ornamentadas, o destaque das festas juninas nas ruas caruaruenses ganhava atenção no noticiário regional como forma de promover o turismo para a cidade, ao passo que o modo descentralizado que a festa acontecia resultava em programações variadas com “desfiles, concursos de quadrilhas, do casal mais característico, [havendo] um concurso para a escolha [da rua] mais bem ornamentada da cidade”<sup>39</sup>.

Parte das narrativas históricas colocam as rádios da cidade como elementos importantes para a promoção do São João nas ruas, fazendo com que ocorresse alguma forma de interferência no modo de organização e gestão da festa. De certa maneira, opto por narrar que a década de 1970 é importante para entender alguns porquês históricos que mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão da festa em si. Esse entendimento ajuda a ressaltar os processos políticos de alterações da festa que explicam algumas lacunas históricas frente ao passado acessado, com o devido cuidado para não escorregar em esquecimentos estratégicos viabilizados por “apagamentos” convenientes do passado para a elaboração da narrativa histórica<sup>40</sup>. O que estou querendo tornar visível é o interesse comercial que paulatinamente adentra na narrativa histórica sobre a festa do São João descentralizado nas ruas como *lócus* de organização e gestão passível de mercantilização.

O concurso para escolher a rua destaque durante as festas de São João fez com que os festivaleiros se esforçassem por investir mais na ornamentação. “[...] essas ruas preparavam *shows* locais, palhoça, cada uma delas tinha uma palhoça, tinha quadrilha, tinha mazurca, **tinha uma vida própria**, era uma **festa bem comunitária**. Teve um tempo que tinha mais de dez [ruas] participando do concurso”<sup>41</sup>. A Rádio Liberdade e a Rádio Cultura foram as que mais ganharam destaque por participar das festas de São João nas ruas. Em especial a Rádio Liberdade que era responsável por organizar e promover o concurso para escolher a

---

<sup>38</sup> Trecho da entrevista com o historiador João. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>39</sup> Fonte: trecho do Jornal Diário da Manhã, Pernambuco, edição 0605, página 6, publicado em 5 de junho de 1971. Neste mesmo trecho do Jornal Diário do Amanhã, já era citado o departamento de turismo da prefeitura de Caruaru atuando parcialmente na divulgação.

<sup>40</sup> Sobre “esquecimento estratégicos” na história organizacional, consultar Wadhvani et al. (2018).

<sup>41</sup> Trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

rua mais bem ornamentada. A característica do São João ser comunitário fazia com que houvesse a comunicação entre as ruas e os festivaleiros poderiam transitar a pé de uma rua para outra visitando os festejos.

As caravanas dos artistas também visitavam as ruas. As caravanas eram patrocinadas pelas rádios locais como forma de promover a audiência, arrecadar patrocínio e gerar faturamento. As caravanas partiam acompanhadas pelas equipes técnicas das rádios que transmitiam os *shows* dos artistas em cada rua que visitava. Carros de sons animavam os festivaleiros. Algumas caravanas ganhavam destaque como as caravanas “pau de sebo” e a caravana de “Lídio Cavalcante”, com atrações como o Trio Nordestino, Jacinto Silva, Ludugero, entre outros. Nas ruas, a recepção das caravanas era feita com comidas e bebidas típicas<sup>42</sup>. De rua em rua, os artistas das caravanas realizavam pequenos *shows* que animavam as ruas concorrentes que participam do concurso<sup>43</sup>.

A Rádio Liberdade angariava recursos com os patrocinadores para fornecer os prêmios para a rua campeã do concurso. A rádio instituía uma comissão julgadora que passava nas ruas em anonimato e independente das caravanas, com o objetivo de avaliar a animação, iluminação, decoração e participação popular. O anúncio da rua campeã só acontecia na noite dedicada à festa de São Pedro, nos últimos dias das festas juninas, para criar certo suspense e aumentar a audiência da rádio durante todo o mês. O poder público municipal ajudava de maneira coadjuvante, interditando as ruas e melhorando a iluminação, sem interferência direta na organização e gestão dos festivaleiros para que as festas acontecessem de maneira descentralizada nas ruas caruaruense.

A figura 4 mostra a rua São Roque como exemplo de outra rua ornamentada no decurso do período junino. Os festivaleiros saudavam o departamento de turismo da prefeitura de Caruaru, quando havia a visita na rua para ver a ornamentação. A importância da Rádio Liberdade na promoção do concurso era relevante ao ponto de

---

<sup>42</sup> “Agora você precisava ver como eram recepcionadas as equipes das emissoras... chegavam essa caravana... era recepcionada com gentileza formidável, com quentão, com cachaça, pamonha, canjica, milho assado, milho cozinhado... era uma era uma festa dentro de outra festa”. Trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>43</sup> As principais caravana foram: (1) A caravana “pau de sebo” promovida pela Rádio Cultura, (2) a caravana de Ivan Bulhões promovida pela Rádio Difusora e (3) a caravana “Agreste em Festa” promovida pela Rádio Liberdade. Fonte: Jornal Extra de Pernambuco, edição de março de 2007.

músicas serem compostas pelos festivaleiros das ruas para saudarem a caravana promovida pela rádio.

Vamos minha gente, vamos todos passear, aqui na avenida bota mesmo pra abafar. A rádio Liberdade com a sua tradição, na [avenida] Rio de Janeiro vem brincar o São João! Aqui na Avenida, tem tudo que se quer, tem o Chico, tem o Jaime, também Zé Xavier. Vamos minha gente, vamos todos passear, aqui na Avenida bota mesmo pra abafar. A rádio Liberdade com a sua tradição, na [avenida] Rio de Janeiro vem brincar o São João. Aqui na Avenida tem tudo que se quer, tem o Chico, tem o Jaime, também Zé Xavier<sup>44</sup>.

Na época, as rádios possuíam bastante aderência e audiência do público local. Embora as transmissões ocorressem aos finais de semana durante o mês de junho e também nas datas dedicadas às festas de São João e São Pedro, ao longo de todo o mês junino diversas propagandas e divulgações aconteciam nas rádios como forma de atrair os patrocinadores que adequavam seus produtos à festa. Geralmente, haviam os patrocinadores de bebidas e cigarros que apresentavam maior interesse de associar suas marcas à festa e participavam da compra na divisão dos horários de propaganda nas rádios. Assim, associar a marca às festas de São João nas ruas passou a ser sinônimo de popularidade e visibilidade revertidos em consumo.

Não era apenas a Rádio Liberdade que possuía aumento da audiência, embora havia certa centralização da audiência por causa do concurso que realizava. No entanto, outras rádios locais importantes neste período foram a Rádio Cultura e a Rádio Difusora. Por exemplo, a contratação de cantores locais com o intuito de promover *shows* também foi uma estratégia comercial usada pela Rádio Cultura para angariar audiência e popularidade. “Sempre que aparecia um artista, contratávamos, fazia um *show* de rua e era [um] público enorme. Então, a gente não tinha como fazer uma programação de São João a não ser se inventasse um acontecimento. Um desfile, desfile de carro de som. Entendeu?”<sup>45</sup>.

Aos poucos, as festas juninas nas ruas foram ganhando grandes proporções e a atenção comercial se voltou para a festa. As rádios estavam cada vez mais próximas

---

<sup>44</sup> Trecho da música cantada por Dona Rose quando lembrava da época das festas de São João na Avenida Rio de Janeiro, a qual fazia parte na organização e gestão. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>45</sup> Trecho da entrevista com Seu Amado. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

das festas nas ruas e de quem as organizava, fazendo questão de ressaltar o quão o São João era uma festa tipicamente popular e comunitária. O interesse das rádios pelo aumento de audiência e adesão dos patrocinadores é ponto importante para explicar como as festas de São João nas ruas mantiveram a tradição das brincadeiras e enfeites do contexto rural para o contexto urbano. Aos poucos, outros elementos foram sendo colocados para incrementar os adereços na organização e gestão da festa, reforçando o saudosismo de outrora.

Figura 4 – Rua São Roque durante o período junino



Legenda: Não há data precisa de quando a foto foi registrada, mas estima que a foto foi registrada durante a década de 1970. Fonte: Acervo pessoal do historiador João, acessado como material empírico da pesquisa (2022).

O estímulo dado pelos concursos promovidos pela Rádio Liberdade fazia com que os festivaleiros fossem atrás de patrocinadores que financiassem a organização e gestão de festa, tendo em vista que eram necessários mais recursos para superar a grandiosidade das ornamentações das outras ruas concorrentes. A figura 5 é uma

foto que representa a entrada de rua São Roque com o símbolo do patrocinador durante a década de 1970. “A concorrência era enorme. As ruas por si só tinham seus patrocinadores também, tinha sempre um palco, colocava um palco pra exatamente serem realizados os *shows* das emissoras”<sup>46</sup>.

As festas nas ruas foram se transformando. Palcos foram armados e grandes palhoças eram preparadas para que os festivaleiros pudessem dançar. A grandiosidade das ornamentações das ruas tinha o intuito de atrair mais brincantes que visitavam a cidade durante o período junino. As principais ruas possuíam comissões formadas pelos festivaleiros da comunidade para arrecadar recursos e patrocínios. As ruas mais visitadas, geralmente, eram as ruas mais bem ornamentadas e animadas, o que também atraía a atenção dos julgadores do concurso. Em todo caso, ao final da década de 1970, as narrativas em torno da festa do São João nas ruas começaram a mudar e o avanço da comercialização cooptou a maneira de organizar e gerir a festa. A competição estimulada pelas rádios locais e o incentivo comercial para propagandas são pontos fundamentais para entender o porquê das mudanças na maneira como as festas de São João nas ruas aconteciam.

Dessa maneira, parte da tradição das festas que aconteciam de maneira espontânea e arbitrária nas casas e comunidades das ruas caruaruenses, onde brincavam os festivaleiros, começam a ganhar contornos de organização e gestão profissionalizada, objetivando o *status* de campeã com interferência direta no ciclo mercantil através da comercialização midiática e de produção de comidas e bebidas típicas para o consumo. Assim, o que muda e o que permanece quando a finalidade da organização e gestão da festa altera é pertinente para compreender os processos de negociações a partir de narrativas históricas alternativas e narrativas históricas concorrentes desde a introdução comercial e mercantil que perpassa uma festa iminentemente popular<sup>47</sup>.

Um dos elementos preservados nas festas juninas dessa época, apesar das mudanças ocorridas, é o saudosismo, garantido que “as festividades juninas não estão morrendo, como [vinha] sendo apregoado”. Dessa maneira, os traços de gestão e organização das festas juninas no contexto urbano espelhava traços característicos

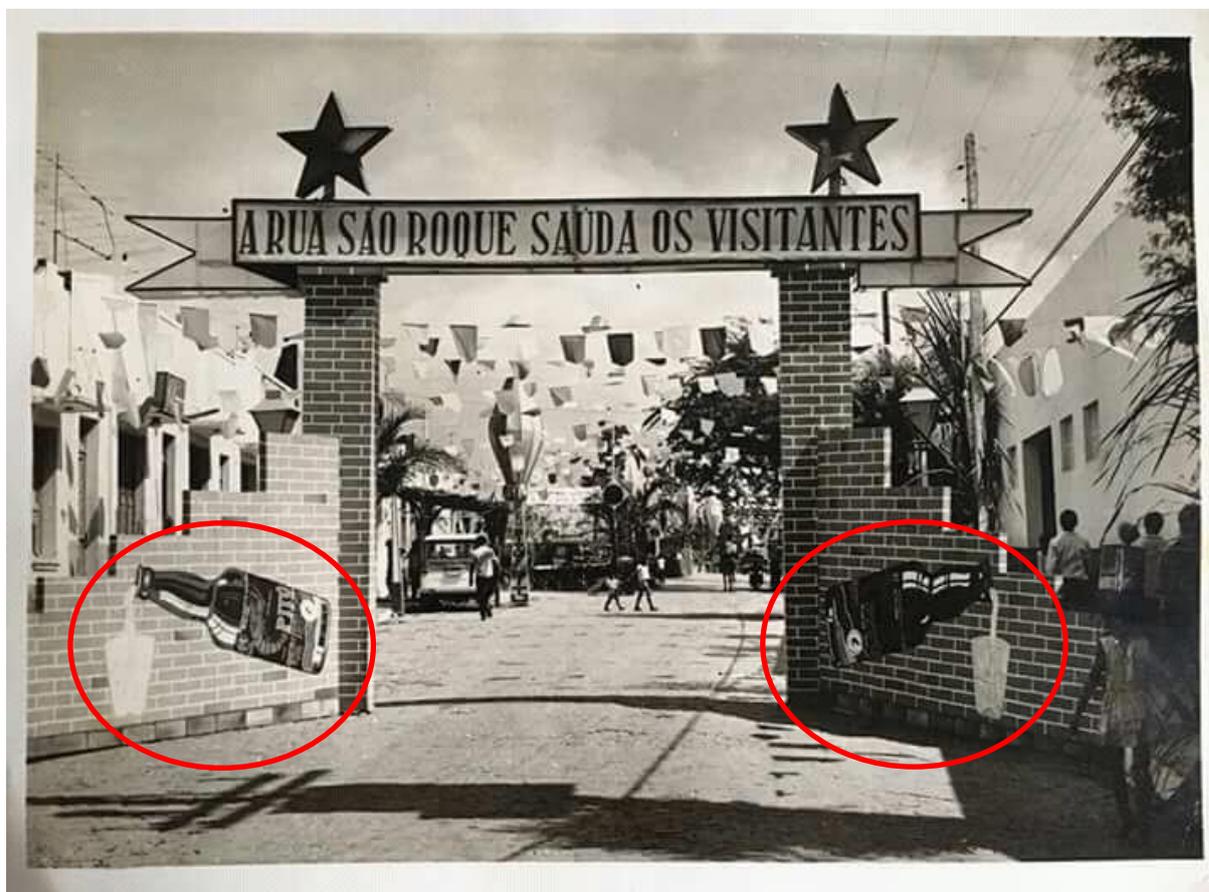
---

<sup>46</sup> Trecho da entrevista com Seu Amado. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>47</sup> Para a discussão mais profunda sobre mudanças na organização a partir da história, consultar Suddaby e Foster (2017). Sobre narrativas históricas alternativas e concorrentes, ler Lubinski (2018).

das festas juninas no contexto rural, como dito anteriormente. Os traços rurais visto como “tradicionais” alimentavam os traços das festas juninas nas ruas descentralizadas de Caruaru vistos como “modernos” mediante o contexto urbano.

Figura 5 – Entrada da rua São Roque



Legenda: Entrada da rua São Roque com a marca do patrocinador destacado com círculos vermelhos. Sem data precisa de quando ocorreu o registro da foto. Estima-se que a foto foi registrada durante a década de 1970. O destaque em círculo vermelho na foto feito pelo autor. Fonte: Acervo pessoal do historiador João, acessado como material empírico da pesquisa (2022).

Aqui, inicialmente, a relação entre o “tradicional” e o “moderno” acontece a partir da percepção dos traços que caracterizam as festas do São João em rural e/ou urbano. Até este ponto na narrativa, entendo que as festas de São João nas ruas são *lócus* de organização e gestão mediante traços urbanos sustentados por traços inerentes às festas de São João rural, caracterizado por expressões culturais pautadas pela identidade local e comunitária, divertimento coletivo e participativo, espontaneidade, organicidade, misticidade, saudosismo e interatividade. Neste ponto, também é importante ressaltar a herança cristã-católica que interfere na constituição

da festa entro o profano e o sagrado. Dessa maneira, a organização e gestão das festas do São João nas ruas são resultados da participação comunitária dos festivaleiros, criando um sentido de **originalidade** e **organicidade** que tornou visível um **senso de unidade, pertencimento e intimidade**<sup>48</sup> na manutenção das festas nas ruas.

Esses elementos constitutivos da narrativa histórica das festas de São João nas ruas durante as décadas de 1960 e 1970 são tencionados naquilo que é tradicional/moderno, ou rural/urbano, dentro do contexto da modernidade/colonialidade, como elementos indissociáveis que se alimentam, ou seja, que coexistem. Não há modernidade sem colonialidade da mesma maneira que não há o tradicional sem o moderno, ou até mesmo o urbano sem o rural. Para ter os elementos que constituem as festas nas ruas é preciso ser resgatado pelos festivaleiros, com tons melancólicos de saudosismo, os elementos que caracterizavam as festas rurais. Assim, a modernidade/colonialidade é responsável por tensionar a relação entre “o que é moderno” e “o que é tradicional” mediante hierarquia, subjugando o tradicional como atrasado e o moderno como ideal.

Também quero argumentar que a analítica da narrativa histórica contada até aqui é um esforço consciente de perceber diferentes maneiras históricas de organização e gestão popular que passaram por mudanças ao longo do tempo. Isto permite reconhecer nossos modos locais e históricos de organizar e gerir uma festa dentro do contexto latino-americano, com elementos transculturais, isto é, com elementos constitutivos da festa que transita em diferentes tempos da nossa cultura local. Algumas mudanças vão acontecer nas maneiras de organização e gestão da festa pautada nas investidas comerciais que contornaram a continuidade das festas de São João no contexto caruaruense. Afinal, mudou a organização e gestão do São João, bem como a maneira de brincar as festas pelos festivaleiros.

#### 4.2 "ONDE O PROGRESSO CHEGA, A TRADIÇÃO DESAPARECE"<sup>49</sup>: DO TÍTULO DE "CAPITAL DO FORRÓ" ÀS CAMPANHAS PUBLICITÁRIAS DO SETOR PÚBLICO

---

<sup>48</sup> Sobre festivais no contexto urbano como senso estético de organização e intimidade coletiva, consultar De Molli, Mengis e van Marrewijk (2019).

<sup>49</sup> Fonte: Jornal “Diário de Pernambuco”, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

O concurso para escolher a rua “mais ornamentada”, promovido pela Rádio Liberdade, vai se prolongar ainda durante meados da década de 1980, o que paulatinamente faz com que as festas de São João nas ruas continuassem a acontecer com outros contornos de organização e gestão. Mas aos poucos, as festas nas ruas começavam a enfraquecer. “As competições de ruas começaram a diminuir”<sup>50</sup>. Das ruas que ainda se ornamentavam, aos poucos, outras formas de caracterização do São João começaram a surgir e assim as ruas montavam seus palcos para os *shows* das caravanas acontecerem. Nesta época, começaram a aparecer também as palhoças<sup>51</sup> como locais onde os festivaleiros brincavam e dançavam o forró pé-de-serra.

A princípio, antes mesmo da dissipação dos arraiais, as palhoças já faziam parte da caracterização das ruas ornamentadas para os concursos. No entanto, algumas palhoças vão “se modernizar” e entrar no circuito de mercantilização da festa, comercializando os *shows* e as apresentações de artistas locais que aconteciam durante o período junino. Menos democrática e participativa do que as festas de São João nas ruas, as palhoças vão se tornar verdadeiros clubes privados que surgem paralelamente às festas nas ruas e ganham destaque no contexto junino caruaruense, ainda que a organização e gestão das palhoças esteja dentro do esforço comunitário de trabalho para que as festas continuassem a acontecer.

Aqui, construo a narrativa histórica sobre as palhoças juninas que impulsionaram em parte os **processos de capitalização** das festas de São João, como forma de explicação teórica<sup>52</sup> frente aos porquês que mudaram a organização e gestão das festas. Além disso, o final da década de 1970 é simbólico por reconhecer popularmente a cidade de Caruaru como a “Capital do Forró”, o que, no decorrer das décadas seguintes, ajuda a enxergar a centralização da gestão e organização dos festejos juninos e o avanço comercial que acopla as características da festa. Com isso, esboço um esforço teórico de compreender e formular nossas próprias

---

<sup>50</sup> Fonte: trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>51</sup> Em um trecho da entrevista, Seu Fábio explica o que é uma palhoça: “A palhoça é feita de palha, né?! É um salão de festa feito de palha, por isso que chamava palhoça”. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>52</sup> Sobre a utilização de narrativas como forma de explicação teórica para as pesquisas no contexto dos estudos organizacionais, consultar Maclean, Harvey e Clegg (2017).

representações do passado festivo a partir das narrativas, memórias e histórias locais<sup>53</sup> sobre a grandiosidade que vem a se tornar as festas de São João.

As fogueiras, quadrilhas, comidas típicas, os fogos de artifícios, a mazurca e o desfile dos bacamarteiros, por exemplo, caracterizavam as festas juninas caruaruense no final da década de 1970. Na imprensa local, já circulava o título de “Capital do Forró” para a cidade de Caruaru, responsável por atrair “centenas – ou milhares – de visitantes de vários Estados do país”<sup>54</sup>. Conjuntamente, havia a continuação das ruas ornamentadas com comissões que angariavam fundos para financiar os gastos com os enfeites na caracterização do São João de época. Assim, já havia certo **profissionalismo** na organização e gestão dos festivaleiros com o objetivo de deixar suas ruas mais destacadas pela ornamentação elaborada, principalmente por causa dos concursos.

Os clubes municipais ainda continuavam fortes, embora houvesse certa segregação de classes entre quem participava das festas de São João nos Clubes e nas ruas. Os clubes Intermunicipal, o Comércio e a AABB eram locais que atraíam a “elite da sociedade”, enquanto no clube “Caroá e no Vera Cruz e em outras entidades mais humildes, os brinquedos são muito animados, com a presença de operários e domésticas”<sup>55</sup>. Embora as ruas ornamentadas com seus respectivos arraiais ainda pudessem ser vistas como os principais elementos de descentralização das festas de São João, em paralelo, os clubes e as palhoças começaram a ganhar destaques. Em especial, as palhoças que “[fizeram] renascer a alegria junina em Caruaru”<sup>56</sup>.

As palhoças estavam espalhadas por vários locais da cidade, o que garantia certa descentralização na organização e gestão das festas de São João, muito similar à descentralização que acontecia com as festas de São João nas ruas ornamentadas. A diferença, neste ponto, talvez resida na **finalidade comercial** que as palhoças<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Sobre narrativas históricas no contexto local a partir da visão decolonial, consultar Costa e Wanderley (2021).

<sup>54</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00165, página B-5, publicado em 20 de julho de 1979.

<sup>55</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00165, página B-5, publicado em 20 de julho de 1979.

<sup>56</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>57</sup> A palhoça “[...] da Rua do Vassoural, por exemplo, ela começou a participar do São João de rua que a gente chamava São João de rua. Fez palhoça, iluminou, decorou, trouxe atrações... aí nos dois anos depois parou... ficou só com a palhoça comercialmente funcionando. Foi daí que começou a palhoça, veio a palhoça do Petrópolis, a palhoça do Vassoural, a palhoça de Zé Lucia, palhoça de Marrone e por aí afora”. Trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

começaram a ter e que também chegou a influenciar a maneira como é pensada a organização e gestão das festas nas ruas pelos festivaleiros. “A palhoça é feita de palha. É um salão de festa feito de palha, por isso que chamava palhoça, mas depois elas [as palhoças] começaram a estilizar e colocar cobertura de alumínio. Teve rua que começou com a iluminação, decoração e a palhoça, e ficou só com a palhoça porque entrou o mercantilismo”<sup>58</sup>.

Aos poucos, as evidências históricas começam a apresentar determinadas mudanças nas maneiras de organização e gestão no decorrer da narrativa história das festas de São João caruaruense. Essas mudanças explicam as origens e os princípios responsáveis por fornecer significados mediante a acumulação, ordenação e análise do passado<sup>59</sup>. Em todo caso, o sentido da festa, quando organizadas e geridas pelos festivaleiros caruaruenses, passaram, por exemplo, a ganhar contornos de **racionalização, controle e estrutura**<sup>60</sup> no contexto sociocultural de Caruaru, no qual a lógica de “modernização” é implantada em sentido paralelo à lógica da “tradição”, meramente com o intuito de **capitalizar** e **monetizar** a cultura local. A mudança que acontece no processo de modernização da festa foi a organização e gestão das palhoças voltadas para o apurado mercantil. As palhoças começam a ser vistas como modernas.

Embora neste ponto a narrativa avance para os acontecimentos durante os últimos anos da década de 1970, toda a década de 1980 e início dos anos 1990, meu argumento é que **não há o moderno sem a tradição**, assim como não há modernidade sem colonialidade responsável por instituir a hierarquia entre o moderno e a tradição. O que altera ao longo das narrativas históricas é o entendimento sobre “o que é tradicional” e “o que é moderno”. Se anteriormente o “tradicional” era percebido pelos traços e elementos culturais dos folguedos juninos no contexto rural e o “moderno” era a reprodução desses traços e elementos culturais do contexto rural apresentado no contexto urbano, então, a partir deste ponto da narrativa histórica, “o que é tradicional” e “o que é moderno” passa por mudanças graças a entrada das festas de São João caruaruense nos **circuitos mercantis e comerciais**.

---

<sup>58</sup> Trecho da entrevista com Seu Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>59</sup> Sobre história como narrativa, consultar Maclean, Harvey e Clegg (2016).

<sup>60</sup> Para discutir capital e cultura popular, ver Amaral (1998).

O Palhoção, Arrastão, Atleticano, Bahia e Beira Rio pareciam ser as palhoças “mais concorridas pelos turistas”<sup>61</sup>. As festas de São João nas ruas caruaruenses com os folguedos, brincadeiras de roda, mazurca, cocos, por exemplo, que eram animadas e dançadas pelos festivaleiros em suas casas e ruas entre amigos e familiares, aos poucos foram deixadas de lado e as palhoças começaram a aquecer as festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Notícias que circulavam na imprensa local da época, mostram o crescimento do número de palhoças que “deram certos” em pouco menos de uma década<sup>62</sup>. Uma das primeiras palhoças a se destacar foi a palhoça na rua “Alto do Vassoural”, a qual era descrita como local de grande aglomeração popular para dançar ao som do ritmo do baião em um chão de terra batida, que fazia a poeira cobrir os festivaleiros madrugada a dentro<sup>63</sup>.

O surgimento e crescimento paulatino das palhoças provocavam mudanças nas festas de São João nas ruas, que começavam a alterar o foco da atenção e aglomeração popular. Outrora, as festas se concentravam nas ruas caruaruenses mais longínquas, quando enfeitadas e ornamentadas para os festejos juninos acontecerem. No entanto, as palhoças surgem como maneiras diferentes de organização e gestão das festas de São João. “No passado, quando Caruaru não era a mini capital que, hoje, demonstra ser, havia mais liberdade nas brincadeiras nas noites de São João. Brincava-se em família com mais intimidade, com mais aconchego. Brinquedos-de-roda, os cocos, as mazurcas, a fogueira queimando [...]”<sup>64</sup>. As fogueiras queimando e fogos de artifícios como os “chuvinhas-de-ouro”, foguetões, “pistolas”, “peidos-de-veia”, “quebra-canelas” e “busca-pés”<sup>65</sup>, por exemplo, “ainda representam a velha tradição, marcando a presença do São João na cidade do interior”<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00175, página C-4, publicado em 01 de julho de 1979

<sup>62</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>63</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>64</sup> Fonte: trecho do o jornal Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>65</sup> As “chuvinhas-de-ouro”, foguetões, “pistolas”, “peidos-de-veia”, “quebra-canelas” e “busca-pés” são tipos variados de fogos de artifícios que apresentam diferentes cores e sonoridades. Esses fogos de artifícios eram comumente usados durante o período junino.

<sup>66</sup> Trecho da entrevista dada por um senhor da época ao jornalista, quando relembra das festas do São João mais antigos a partir da década de 1930. Consultar reportagem completa em Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

No entanto, aparentemente, onde a percepção de progresso chega, o que foi percebido como tradição começa a desaparecer. O progresso, ou a modernização, podem ser demarcados no surgimento das palhoças e no sucesso “repentino” delas como empreendimento dentro das festas do São João caruaruense. A tradição é demarcada e lembrada em tons melancólicos de um novo saudosismo nas festas realizadas nas ruas, que reproduziam traços dos costumes e brincadeiras do São João de outrora, no qual cada rua realizava sua festa e a participação se dava de modo democrático. Assim, as festas de São João enquanto *lócus* empírico de organização e gestão passaram por mudanças ao longo do tempo, reconhecendo múltiplas maneiras de manifestação cultural através dos festivaleiros, que imprimiram outros tipos de configurações na organização e gestão das festas<sup>67</sup>.

Em parte, as palhoças foram o ponto central para compreendermos a entrada das festas de São João caruaruense nos circuitos mercantis e comerciais, assim como foram as rádios locais no início da década de 1970, em menores proporções. A população flutuante começava a enxergar as palhoças como locais de encontro das festas juninas e estimativas numerosas dos públicos<sup>68</sup> que participam das palhoças aumentava ainda mais a grandiosidade do São João da cidade. O acesso às palhoças era pelo pagamento de ingressos que possuíam variação de valores monetários de acordo com a organização e as atrações que se apresentavam. Os valores para participar das festas de São João nas palhoças, na moeda cruzeiro da época, variavam de acordo com o gênero. Para os homens, os valores dos ingressos variavam de Cr\$ 70 até Cr\$ 200. Para as mulheres, os valores dos ingressos ficavam entre Cr\$ 30 até Cr\$ 100. Já as mesas para seis pessoas poderiam chegar ao custo de Cr\$700<sup>69</sup>.

Esses valores causaram espanto no noticiário da época<sup>70</sup> e evidenciavam um caráter mais mercantil e menos democrático na organização da festa, dada a expectativa de retornos econômicos e financeiros. Contudo, é importante pontuar que o caráter descentralizado e comunitário ainda continuava, mesmo que a finalidade

---

<sup>67</sup> Foi a discussão no texto de Flyverbom e Reinecke (2017, p. 1628) que utilizou para me ajudar a compreender as festas de São João como “manifestações de espetáculos múltiplas” a partir de variados “tipos de configurações organizacionais”.

<sup>68</sup> Registros da época denotaram 15 palhoças frequentadas por 60 mil pessoas, aproximadamente. Fonte: Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>69</sup> Fonte: Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

<sup>70</sup> Fonte: Diário de Pernambuco, edição 00177, página B-5, publicado em 03 de julho de 1979.

fosse diferente daquela pensada na organização e gestão das festas de São João nas ruas ornamentadas. Sendo assim, estou historicizando as diferentes maneiras de organização e gestão popular no tempo, reconhecendo nossas maneiras de se organizar e gerir, elaboradas mediante a alteridade existente à margem da fronteira do conhecimento pensado exclusivamente em localizações geográficas que não a América Latina, evidenciando a maneira como fazemos festa “às avessas e sem caráter”<sup>71</sup>.

O título de “Capital de Forró” é designado à cidade de Caruaru no início da década de 1980 em reconhecimento à organização e gestão comunitária que existia para fazer acontecer as festas de São João nas ruas e nas palhoças<sup>72</sup>. A cidade de Caruaru estava se tornando a referência em festas do São João no interior de Pernambuco. O título de “Capital do Forró” projetou ainda mais as festividades juninas caruaruenses regionalmente, até se tornar letra de música, o que impulsionou o reconhecimento da cidade como local de festas juninas típicas. A música “A capital do Forró” descreve as configurações do São João de Caruaru em seus elementos vistos como tradicionais, representando as narrativas históricas sobre a festa descritas até aqui, como as festas de São João descentralizadas nas ruas e nas palhoças.

Quem nunca foi já ouviu falar/ Se você for vai gostar  
 Quem já foi volta sempre lá/ Pra dançar forró no arraíá  
 Trinta dias antes do São João/ As ruas já estão enfeitadas  
 Já tem milho verde na feira/ A terra de brejo molhada  
 O velho carrega o bacamarte/ O menino conserta a ronqueira  
 A moça faz o vestido novo/ A velha atiça a fogueira  
 As rádios de lá saem pelas ruas/ Não deixa o baião um minuto só

É por isso que Caruaru é a capital do forró  
 É a capital do forró, é a capital do forró  
 É por isso que Caruaru é a capital do forró  
 É a capital do forró, é a capital do forró  
 É por isso que Caruaru é a capital do forró

---

<sup>71</sup> Neste comentário, está implantado a discussão decolonial a partir da minha localização geoepistêmica da América Latina, em especial o Brasil, como lócus geográfico e analítico. Consultar Amaral (1998) sobre festa à brasileira e Silva, Dias e Santos (2021) sobre “gestão às avessas e sem caráter”.

<sup>72</sup> Fontes: jornal Diário de Pernambuco, edição 00165, página B-5, publicado em 20 de julho de 1979. Jornal Diário de Pernambuco, edição 00175, página C-4, publicado em 01 de julho de 1979.

Bonito pra você ver é na noite de São João  
 Quem vem pra Caruaru, de longe vê o clarão  
 O céu fica colorido, de tantos foguetes e balões  
 Se você quiser dançar forró/ Lá tem pra mais de quinze palhoças  
 A dança termina de manhã/ Bigode dá nó em cocó

É por isso que Caruaru é a capital do forró  
 É a capital do forró, é a capital do forró  
 É por isso que Caruaru é a capital do forró<sup>73</sup>

Aparentemente, a música composta por Jorge de Altinho descreveu o São João de Caruaru que fazia jus ao título de “Capital do Forró”. A projeção do São João caruaruense foi tanta que, além das transmissões das festas juninas pelas rádios locais, agora, houve o esforço da TV Tupi-Recife em fazer o trabalho tido como pioneiro de transmitir as festas de São João durante os quadros dias de festejos próximos às comemorações do dia 23 de julho<sup>74</sup>. As projeções midiáticas são resultado do interesse das emissoras pela **audiência, patrocínio e faturamento**. A princípio, o interesse da mídia era a transmissão das festas juninas apenas pelas rádios locais que enxergavam o São João caruaruense como possibilidade de ganhar popularidade. Esta popularidade era transformada em audiência e retornos financeiros com os patrocinadores. Esse interesse é ampliado para a mídia televisiva na virada da década de 1970 para a década de 1980.

Seja pelas emissoras de rádios, seja pelas emissoras de TV, o **interesse midiático** no São João caruaruense **impulsionava o avanço mercantil** em torno da festa. Em parte, isso explica como as festas do período junino em Caruaru mudaram ou preservaram determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer de sua história. Neste caso, as ruas ornamentadas ainda eram pontos de permanência na maneira de organização e gestão das festas do São João nas ruas, já o reconhecimento e crescimento das palhoças são pontos de mudanças na maneira de

---

<sup>73</sup> Letra da música intitulada “Capital do Forró”, composta por Jorge de Altinho. Música gravada, primeiramente, pela banda “Trio Nordestino”, formada por Lindolfo Barbosa, Cobrinha e Coroné, no disco “Corte o Bolo”, de 1980.

<sup>74</sup> Fontes: jornal Diário de Pernambuco, edição 00115, página C-4, publicado em 30 de abril de 1980; jornal Diário de Pernambuco, edição 00172, página C-4, publicado em 28 de maio de 1980; e jornal Diário de Pernambuco, edição 00166, página C-8, publicado em 21 de junho de 1980.

organizar e gerir as festas de São João. As palhoças não são, necessariamente, um elemento “novo” no São João caruaruense. Na verdade, as palhoças já existiam concomitantemente com a organização das ruas ornamentadas. O que vai ser visto, sobretudo durante a fase final da década de 1970 e início da década de 1980, é o aumento substancial dos números de palhoças descentralizadas nas ruas caruaruense com forte participação popular em *shows* privativos e comerciais.

Grandes nomes da música regional eram contratações confirmadas para se apresentarem nas palhoças durante as festas de São João. O Trio Nordestino, Assisão, Marinez, Luiz Gonzaga, por exemplo, tinham “contratos assinados para participar das festas que [foram] promovidas nas palhoças espalhadas por toda a cidade. Essas palhoças [recebiam] em média, na véspera e no dia de São João, cerca de 3 a 4 mil pessoas, cada uma”<sup>75</sup>. Assim, a força televisiva popularizou as festas juninas em parceria com as rádios locais mediante as programações que aconteciam nos clubes e nas palhoças. A transmissão ao vivo pela TV Tupi-Recife do “mais autêntico São João do Brasil”<sup>76</sup> foi marco importante entre os meios de comunicação em conjunto com a “participação da Rádio Liberdade de Caruaru, pertencente ao grupo dos irmãos Lacerda. Todo o Nordeste [conheceu] as festividades juninas da capital do forró”<sup>77</sup>.

Os espaços midiáticos fizeram seu forte papel de divulgação e captação de patrocinadores. Através da mídia, Caruaru recebeu diferentes codinomes, como a “Capital do forró”, a “Capital do Agreste”, a “Capital Nacional do Forró”, a “Capital do Forró no Brasil” e o local com o “melhor e maior São João do mundo”<sup>78</sup>. Os dias de festejos juninos foram aumentando. Não era apenas dois dias de festas em homenagem a São João que, tradicionalmente, aconteciam no dia propriamente dito e na véspera, isto é, dia 23 de 24 de junho. Os dias de festas de “São João em caruaru [era] um carnaval”<sup>79</sup>, saindo de 2 dias para 4 dias de comemoração.

---

<sup>75</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00115, página C-4, publicado em 30 de abril de 1980.

<sup>76</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00166, página C-8, publicado em 21 de junho de 1980

<sup>77</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00172, página C-4, publicado em 28 de maio de 1980.

<sup>78</sup> Fontes: jornal Diário de Pernambuco, edição 00166, página C-8, publicado em 21 de junho de 1980 e jornal Diário de Pernambuco, edição 00172, página C-4, publicado em 28 de junho de 1980.

<sup>79</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00166, página C-8, publicado em 21 de junho de 1980.

Os principais clubes e palhoças da época eram “o Palhoção Petrópolis, de Marrone, o Arraial do Clube dos 60, o Forró Cheiro do Povo, o Palhoção da Rua Bahia, a Palhoça Arrastão, a Associação Atlética do Banco do Brasil (AABB), O Centro de Atividade do Sesi”<sup>80</sup>, entre outros. As palhoças continuavam a crescer e ser referência para a maneira como as festas de São João caruaruense se organizavam. As palhoças serviam de metáfora para se referir aos festejos juninos em Caruaru. Além disso, paulatinamente, o poder público começava a se interessar cada vez mais pelas festas de São João ao ponto de fazer parte da programação turística da Empetur<sup>81</sup> como forma de divulgar a cultura local da cidade de Caruaru. “No relato, que fez, durante o almoço, o prefeito deste município [Caruaru] disse que o São João, desta cidade, terá uma dimensão jamais vista, entre nós, garantindo que Caruaru se transformará num enorme palhoção”<sup>82</sup>.

Neste ponto da narrativa histórica, portanto, as palhoças são vistas como pontos de modernização e capitalização das festas de São João, enquanto as festas nas ruas são vistas como pontos de tradição na organização e gestão dos festejos juninos. As emissoras de rádio e TV também agiram nesta mesma direção, cooptando as festas de São João nas ruas. A partir daqui o poder público local também se insere na maneira de organizar e gerir a festividade junina de maneira mais incisiva, estabelecendo seus próprios interesses políticos, o que incorreu nos processos de centralização das festas de São João. Essas mudanças ganharam intensidade durante toda década de 1980 até meados da década 1990, conforme narro em sequência.

A organização e gestão das festas de São João em Caruaru passaram por mudanças, sendo cada vez menos comunitária, devido às palhoças estilizadas que representavam o **progresso das festas**. As ruas ainda eram ornamentadas e livres para as brincadeiras, “a menos que os organizadores da brincadeira [quisessem] privatizar a brincadeira, cobrando a entrada”<sup>83</sup>, pois havia um custo considerável para as ruas serem bem ornamentadas e competirem no concurso promovido pela Rádio Liberdade. Por aderência e proximidade, se as palhoças cobravam dos seus

---

<sup>80</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00172, página C-4, publicado em 28 de junho de 1980.

<sup>81</sup> Empetur é a “Empresa de Turismo de Pernambuco” responsável por incentivar o turismo do estado através dos pontos de cultura local. O São João de Caruaru ganha destaque e divulgação pela Empetur como forma de atrair turistas para aproveitar a festa local. Fonte:

<sup>82</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00136, página A-15, publicado em 19 de maio de 1983.

<sup>83</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00178, página A-15, publicado em 30 de junho de 1983.

festivaleiros, os organizadores das festas nas ruas também não viam porque não fazer o mesmo. A grandiosidade das festas de São João também afetou os elementos alegóricos da cultura local. Em sequência, a figura 6 representa a fogueira gigante que queimava por horas até o amanhecer. Existem registros da fogueira completa chegar a ter 13 metros de altura e ser queimada no Largo do Convento<sup>84</sup>, zona próxima do centro da cidade de Caruaru. Certamente, era uma atração à parte para atrair as atenções dos turistas.

As mudanças estavam acontecendo nas festas de São João. A princípio, o poder público entendia que deveria ajudar de alguma maneira os festejos juninos e foi no primeiro mandato municipal do prefeito José Queiroz<sup>85</sup> que as festas de São João começaram a ser vistas como um período importante no calendário municipal de festas e poderia atrair mais turistas para a “Capital do Forró”. Algumas ações da prefeitura foram importantes para compreender algumas mudanças na organização e gestão do São João caruaruense, como a contribuição com a iluminação e o fechamento de algumas ruas<sup>86</sup>.

Os estímulos foram aumentando aos poucos. Em reunião com o presidente da Empetur e dirigentes de associações de classes e clubes de serviços, no Hotel do sol em Caruaru, o chefe do Executivo local na época anunciava as ações que ajudariam na organização e gestão das festas do São João caruaruense. Em 1983 acontece o que mais tarde se tornaria um momento comum que antecedia as festas juninas nesta cidade: um dia voltado para a divulgação das festas do São João com sua programação e patrocinadores. “A iluminação onde armarem palhoções, isentando os folguedos de tributos, ao mesmo que dará descontos nas cobranças de taxas ou impostos que incidem sobre os palhoções privados, como forma de incentivo”<sup>87</sup>.

Figura 6 – Imagem da dimensão gigantesca da fogueira montada pelos festivaleiros

---

<sup>84</sup> Reportagem registra o que pode ter sido a primeira fogueira em grandes proporções com 13 metros de altura queimadas no Largo do Convento. Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00178, página A-15, publicado em 30 de junho de 1983.

<sup>85</sup> José Queiroz foi um importante político local que subiu ao cargo de prefeito da cidade de Caruaru em 1983, atuando fortemente em aspectos de modernização da cidade “com novas e importantes avenidas” (MARQUES, 2012, p. 60).

<sup>86</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00178, página A-15, publicado em 30 de junho de 1983.

<sup>87</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00136, página A-15, publicado em 19 de maio de 1983.



Legenda: Sem data precisa de quando ocorreu o registro da foto. Estima-se que a foto foi registrada durante a década de 1980. Fonte: Acervo pessoal do historiador João, acessado como material empírico da pesquisa (2022).

As estratégias do poder público local para divulgar os festejos juninos foram além da divulgação junto à Empetur, que já estampava as manchetes dos jornais com ações de divulgação das festas Juninas no calendário de festas do estado de Pernambuco<sup>88</sup>. Em reportagens da época, foi possível ver a figura de José Queiroz investindo nas festas de São João, convidando colunistas locais para participarem dos festejos e fazerem boas divulgações em seus espaços na mídia local. “Exatamente para dar uma maior divulgação a nível regional, ele [José Queiroz] vai

---

<sup>88</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00122, página A-16, publicado em 06 de maio de 1987.

convidar colunistas sociais da região”<sup>89</sup>. A visibilidade atrativa de divulgação das festas, certamente, colocava a cidade de Caruaru para os turistas verem e virem festejar nos folguedos da cidade dentro da lógica de **preparação, divulgação e comercialização** das festas juninas caruaruenses.

Aparentemente, as festas de São João caruaruense iam se transformando em um produto comercial. A narrativa histórica caminha para compreendermos a organização e gestão das festas juninas como *lócus* de interesses comerciais e mercantis que “não poderia ocorrer sem organização e estrutura”<sup>90</sup>. As interferências do poder público impulsionam os festivaleiros caruaruenses a melhorar a organização e gestão da festa a cada ano. Os incentivos são os mais diversos possíveis: decreto de feriado no dia de São Pedro<sup>91</sup>, fechamento das ruas e rodovias para serem ornamentadas pelos festivaleiros com iluminação adequada, isenção tributária<sup>92</sup>, divulgação em diferentes meios de comunicação em circulação nacional<sup>93</sup>, entre outras ações. Essas investidas do poder público colaboram para algumas mudanças nas festas de São João em Caruaru, a principal delas, talvez, sejam as investidas de centralização da festa, que são feitas paulatinamente.

Dessa maneira, as festas de São João caruaruense ganham outros incentivos externos aos festivaleiros para atuarem na organização e gestão. Esses incentivos vêm em parte do poder público local, e em parte também dos comerciantes locais. Ambos os interesses giravam em torno da preparação, divulgação e comercialização das festas populares dentro do circuito moderno da usar a cultura como mercado.

Na ainda gestão de José Queiroz, que durou 6 anos, entre os anos 1983 até 1988, a contratação de empresa “MMS publicidade” em 1983, foi um elemento importante para compreender algumas mudanças que ocorreram nas festas juninas caruaruense. A afirmação de que “era preciso vender o São João como um produto que compete no mercado de lazer”<sup>94</sup> foi resultado de uma pesquisa encomendada

---

<sup>89</sup> Alguns colunistas são citados como: Lúcio Brasileiro, Jota Epifânio, Abelardo Jurema, Cândida Palmeira, entre outros. Consultar reportagem completa na fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00158, página B-3, publicado em 12 de julho de 1984.

<sup>90</sup> Carvalho e madeiro (2005, p. 175).

<sup>91</sup> Segundo a reportagem pública, o feriado seria no dia 29 de julho. Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00178, página A-15, publicado em 30 de junho de 1983.

<sup>92</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00136, página A-15, publicado em 19 de maio de 1983

<sup>93</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00162, página A-7, publicado em 14 de junho de 1985.

<sup>94</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

pelo poder público municipal para traçar ações de revitalização das festas de São João em Caruaru que pareciam estar se esvaindo. Embora as festas nas ruas e palhoças continuavam a existir. A visão do poder público local era de fato atrair mais turistas e visibilidade para as festas no período junino. As campanhas publicitárias atuaram na divulgação para trazer de volta o espírito festivo da região.

As campanhas publicitárias circulavam em toda região Nordeste e nas principais praças do sul do país através de VT para a televisão, *spot* para as rádios, *outdoors*, anúncios em jornais e revistas, cartazes, folders, entre outras estratégias de divulgação empregadas<sup>95</sup>. A criatividade das campanhas surpreendia e os bonecos de barro, que remetem ao Alto do Moura e às obras de mestre Vitalino, estampavam os canais de publicidade com apelo para os turistas virem aos festejos juninos. Em alguns anos, os bonecos em barro foram deixados de lado e a programação do São João era colocada em folhetos que se assemelhavam ao formato de sanfonas. A figura 7 apresenta um exemplo de cartazes de divulgação da festa usando a imagem da sanfona. Por vezes, a primeira dama da época, a senhora Carminha Queiroz, esposa de José Queiroz, participava dos projetos de divulgação junto com os publicitários das MMS publicidade, sendo eles citados: Luiz Montenegro, José Nivaldo Junior, Gonçalo Barra e Walter Bezerra<sup>96</sup>.

As campanhas tiveram títulos diversos como, por exemplo, “A alegria está nas ruas” , “São João da Gente” , “Em Caruaru, a alegria está na rua” e “São João é na capital do Forró” . A veiculação em diferentes espaços da mídia fez com que as festas juninas em Caruaru ganhassem visibilidade. Os departamentos de turismo, e depois o departamento de cultura, foram os responsáveis pela contratação da agência de publicidade, a pedido do poder público local, para intensificar as propagandas dos festejos juninos. “Nos últimos anos, com o apoio do prefeito José Queiroz, a festa ganhou dimensão nacional. Explica o prefeito que a principal interferência da

---

<sup>95</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00150, página A-20, publicado em 3 de junho de 1987 e edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

<sup>96</sup> Na reportagem com a manchete “Campanha esquentada São João de Caruaru”, existe uma imagem com dois homens segurando um cartaz de divulgação da campanha em formato de sanfona. Não há designação de quem eram os dois homens, mas subentendesse pela reportagem que seriam José Nivaldo Junior à esquerda e Luiz Montenegro à direita. Optei por não trazer o trecho da reportagem para o corpo do texto por mostrar explicitamente os rostos das pessoas e, assim, evitar problemas éticos na pesquisa. Para mais detalhes da reportagem, consultar a fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00150, página A-20, publicado em 3 de junho de 1987.

prefeitura é na divulgação e no apoio as iniciativas, sem, no entanto, intromete-se na organização da festa”.

Figura 7 – Campanha de divulgação do São João caruaruense no ano de 1988

**Programação**

**Quem faz o show**

- Dominginhos e sua banda
- Elba Ramalho e sua banda
- Amelinha e sua banda
- Fagner e sua banda
- Jorge de Atalho e sua banda
- Aiceu Valença e sua banda
- Alcimar Monteiro e sua banda
- Assisão e sua banda
- Capitê e sua banda
- Trio Nordestino
- Três do Nordeste
- Sara Jane
- Chiclete com Banana
- Marina e sua banda

## São João é na Capital do Forró.



fogueiras nas ruas de Caruaru

20h - Queima da Maior Fogueira do Mundo no Largo do Convento

24 - Dia dos Bacamarteiros Desfile de 1.000 bacamarteiros e apresentação no Largo do Convento, às 17h

25 - 20h - Festival de Quadrilhas no Pátio do Forró

28 - 20h - Nova Queima da Maior Fogueira do Mundo no Largo do Convento

29 - Corrida da Fogueira Adeus São João Grande desfile com quadrilhas, bandas de pifanos e bacamarteiros.

**Onde se dança e Forró**

- Forrozão
- AABB
- Pátio do Forró (Aracal da Gente)
- Comércio Futebol Clube
- Clube Intermunicipal
- Rotary Clube
- Lions Clube
- SESC
- SESI

**A festa pega fogo**

23 - Véspera de São João Assisão na AABB e Amelinha no Forrozão

24 - Dia de São João Elba Ramalho no Forrozão

**Um mês inteiro de atrações.**

**Junho**

11 - Dia Nacional do Fogueiro e Boleiro Show pirotécnico no Estádio Pedro Victor

11/18/25 - Trem do Forró Do Recife para Caruaru

18 - Concurso de Rainha do Forró No Pátio do Forró

Quem nunca foi já ouviu falar: o melhor São João do Brasil é em Caruaru. Um mês inteiro de festa, com a alegria tomando conta de todos. Se você for, vai gostar do São João verdadeiro embalado pelos shows dos maiores nomes da música popular.

Gostoso no sabor da canjica, do munguzá, da pamonha, do milho assado e cozido, das batidas, licotes e cachapas.

Bonito no brilho dos fogos que desenharam alegria no céu.

Quente nas fogueiras e na alma do povo Envolvente nas danças dos pátios, palhoças e palhoções.

Autêntico nos mamulengos, nas bandas de pifanos, nos bacamarteiros.

Emocionante em todas as formas e expressões.

Venha para Caruaru. São João é na Capital do Forró.

**Prefeitura Municipal de Caruaru**



- Comércio Futebol Clube
- Clube Intermunicipal
- Rotary Clube
- Lions Clube
- SESC
- SESI

**A festa pega fogo**

23 - Véspera de São João Assisão na AABB e Amelinha no Forrozão

24 - Dia de São João Elba Ramalho no Forrozão

25 - Aiceu Valença No Intermunicipal

28 - Jorge de Atalho No Forrozão

**Junho**

11 - Dia Nacional do Fogueiro e Boleiro Show pirotécnico no Estádio Pedro Victor

11/18/25 - Trem do Forró Do Recife para Caruaru

18 - Concurso de Rainha do Forró No Pátio do Forró (Aracal da Gente)

23 - 18h - Cidade Ardente Queima de 20.000

Envolvente nas danças dos pátios, palhoças e palhoções.

Autêntico nos mamulengos, nas bandas de pifanos, nos bacamarteiros.

Emocionante em todas as formas e expressões.

Venha para Caruaru. São João é na Capital do Forró.

**Prefeitura Municipal de Caruaru**



**CARUARU DA GENTE**

- Comércio Futebol Clube
- Clube Intermunicipal
- Rotary Clube
- Lions Clube
- SESC
- SESI

**A festa pega fogo**

23 - Véspera de São João Assisão na AABB e Amelinha no Forrozão

24 - Dia de São João Elba Ramalho no Forrozão

25 - Aiceu Valença No Intermunicipal

28 - Jorge de Atalho No Forrozão

Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

Desse modo, havia o interesse da prefeitura e dos comerciantes locais que a cultura das festas de São João caruaruense desse certo porque aumentava a movimentação e a circulação de turistas e, conseqüentemente, aumentava o consumo comercial na cidade, embora houvesse a preocupação com as festas juninas para que não perdessem “sua característica marcante, de festa autenticamente popular e comunitária”<sup>97</sup>. Era preciso preservar essa discussão de tradição cultural e saudosismo que remete ao início das festas de São João nas ruas, quando foi contada na subseção anterior a esta.

A **autenticidade popular** e a **organização e gestão comunitária** da festa foram características importantes para legitimar o título de a “Capital do Forró”. Ambas as características de autenticidade e participação popular são mobilizadas para compor a visão de tradição da festa naquilo que a tornava genuína e representativa da cultura nordestina localizada em Caruaru. Tal visão de tradição serviu para impulsionar as propagandas de divulgação angariadas pelo poder público e pelos comerciantes locais com a finalidade mercantil e comercial colocadas em conjunto com o discurso de tradição. Essa finalidade mercantil e comercial impulsionada pelas propagandas em massa seria estratégica para tornar o São João de Caruaru “moderno”, mas ao mesmo tempo “tradicional” mais uma vez.

Novamente, a tradição e a modernidade aparecem de modo interdependente, frutos de um mesmo alicerce que denomino de colonialidade. Neste ponto da narrativa, as festas de São João passaram por mudanças estruturais, preservando parte da sua tradição de outrora com o discurso do reconhecimento da participação popular para impulsionar os interesses de mercado. Interesses de mercado esses que, paulatinamente, foram transformando uma festa autenticamente popular em um produto mercadológico. As ruas, as palhoças e os estímulos publicitários do poder público municipal foram cooptados pela lógica de mercado e passaram por mudanças na sua forma de organização e gestão narrada ao longo das narrativas contadas nesta subseção.

De acordo com a literatura, entendo que a “lógica mercantil” impulsionou a espetacularização das festas juninas no contexto empírico caruaruense. Desse modo, a visão de organização e gestão das festas populares, no âmbito das festas de São

---

<sup>97</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00162, página A-12, publicado em 16 de junho de 1984.

João, passou a ser tensionada pelos interesses mercantis, comerciais e de negócios com ênfase na dimensão econômica e padronização mercadológica. Surgia então a transformação de uma festa popular em um produto cultural colocada na cadeia de produção, divulgação e consumação de mercado<sup>98</sup>.

Ao longo da narrativa histórica até aqui co-construída, pude perceber que as interferências das rádios locais com as caravanas e os concursos, bem como as palhoças privadas, por exemplo, foram o ponto de entrada inicial dos interesses mercantis e comerciais que explicam os porquês das mudanças evidenciadas nas festas do São João caruaruense, ao mesmo tempo que preservava os elementos discursivos e materiais da tradição cultural. Mais adiante na narrativa histórica, também pude perceber a intensificação dos interesses mercantis de emissora de TV local somado às emissoras de rádios. O interesse do poder público e dos comerciantes locais impulsionaram, na mesma proporção e com maior intensidade, as mudanças que ocorreram nas festas de São João caruaruense.

Sendo assim, a discussão sobre colonialidade/modernidade reside na co-construção, ou reconstrução, do passado a partir de narrativas históricas polifônicas. A desnaturalização do passado ajuda a compreender que as festas do São João caruaruense sofreram ações de diferentes setores da sociedade: desde os festivaleiros que organizavam as festas nas ruas e palhoças, passando pelos veículos midiáticos nas emissoras de rádios e TV até o interesse do poder público local. Das festas de São João organizada e gerida de maneira descentralizada nas ruas até a sofisticação na organização e gestão das palhoças para fins mercantis e comerciais, por exemplo, instaurou a relação imbricada entre o colonial/moderno, refletindo no que é tradicional/moderno, fazendo que a decolonialidade implique na percepção de que essas lógicas de organização e gestão coexistem e se retroalimentarem para continuar existindo.

Em síntese, neste ponto da narrativa, entendo que as festas de São João em Caruaru podem ser compreendidas enquanto *lócus* de organização e gestão pautada no discurso de autenticidade popular e ações comunitárias que aos poucos foram cooptadas pelos interesses mercadológicos através da preparação, divulgação e comercialização dos elementos histórico-culturais, ora vistos como “tradicional”, ora

---

<sup>98</sup> Literatura consultada: Duarte (2013), Flinn e Frew (2014), Johansson e Toraldo (2015) e Flyverbom e Reinecke (2017).

vistos como “modernos”. Esses elementos histórico-culturais da festa do São João foram inseridos nos processos de racionalização, controle e estrutura de organização e gestão com o intuito de capitalização e monetização da cultura local. Apesar disso, as festas de São João foram responsáveis por “vivificar a história [como] uma festa que é a própria história popular”<sup>99</sup>, sendo reconhecida por sustentar conjuntos de diferentes conhecimentos e saberes populares referentes à organização e à gestão no contexto da modernidade/colonialidade latino-americana constituída social e historicamente<sup>100</sup>.

#### 4.3 "ERA PRECISO VENDER O SÃO JOÃO COMO PRODUTO MERCADOLÓGICO"<sup>101</sup>: A COMERCIALIZAÇÃO E CENTRALIZAÇÃO DAS FESTAS DE SÃO JOÃO

As festas de São João em Caruaru passaram a ter “ajuda da prefeitura e empresas particulares”<sup>102</sup> como venho narrando desde a seção anterior. A visão de que as festas de São João em Caruaru poderiam se tornar um produto para o mercado de turismo e lazer começou a ser veiculado no início da década de 1980, quando o então prefeito da cidade José Queiroz, durante seus 6 anos de governo, contratou a empresa “MMS publicidade” para reacender as chamas das fogueiras e incitar a cultura local. Com o passar dos anos, as campanhas de publicidades deram certo e a lógica comercial foi predominando nas festas de São João.

Para modernizar as festas de São João era preciso aumentar a divulgação, tornar o festejo atrativo para os turistas e propagar o discurso de tradição. Afinal, a festa de São João caruaruense era “a melhor e mais autêntica festa popular do interior nordestino”<sup>103</sup>, no qual a autenticidade estava presente na organização e gestão mediante “o esquema comunitário de organização da festa”<sup>104</sup>. Desse modo, as ações de divulgação financiadas, inicialmente, apenas pela prefeitura, fizeram com que “o povo de Caruaru [voltasse] a sorrir” com o “verdadeiro espírito comunitário”<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> Trecho retirado de Amaral (1998, p. 55).

<sup>100</sup> Comentário baseado nas discussões de Ibarra-Colado (2006) e Misoczky (2011).

<sup>101</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

<sup>102</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00173, página B-3, publicado em 25 de junho de 1985.

<sup>103</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00169, página A-12, publicado em 23 de julho de 1984.

<sup>104</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00169, página A-12, publicado em 23 de julho de 1984

<sup>105</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00169, página A-12, publicado em 23 de julho de 1984

A lógica do sistema mercantil iniciado na década de 1980 e protagonizado pelo poder público, era simples. Dentro de circuito capitalista de produção, divulgação e comercialização, o poder público local se encarregou de realizar a produção das festas de São João nas ruas e nas palhoças, por exemplo, iluminando as ruas ornamentadas e reduzindo os impostos das palhoças privadas, o que fazia com que os festivaleiros fossem incentivados a produzir as festas. Em sequência, a poder público preparava a forte divulgação dos festejos juninos que ajudava a movimentar o comércio local e girava a economia caruaruense. Assim, até este ponto da narrativa histórica, o São João se dividia em duas partes: “A primeira são as ruas. Ao todo, 154 ruas decoradas pelos seus moradores com a ajuda da Prefeitura e de empresas particulares, [apresentando] bandeirolas, fogueiras, barracas com pratos típicos e as quadrilhas”<sup>106</sup>. Isso na metade da década de 1980. Essa primeira parte que caracteriza a organização e gestão das festas de São João em Caruaru era a parte da narrativa histórica do passado da festa que mais representava a tradição da cultura local.

A primeira parte descrita no parágrafo anterior precisava existir para que a segunda parte pudesse acontecer e modernizar as festas de São João a partir da comercialização dos *shows*, comidas, bebidas e vestimentas que agitavam o comércio local, além de angariar patrocinadores importantes para que as festas entrassem de vez no sistema mercantil. “A segunda parte do São João caruaruense fica com os forrós. [As palhoças] cada uma maior que a outra, comportando em média oito mil pessoas, a começar de um circo transformado em forrozão”<sup>107</sup>. Desse modo, a segunda parte são as palhoças e os *shows* com grandes artistas regionais que representavam a modernidade na organização e gestão das festas de São João, incitando os processos mercantis e comerciais. As propagandas publicitárias deram retorno e “Caruaru acabou demonstrando que [era], sem a menor dúvida, a Capital do Forró”<sup>108</sup>.

Paralelo a isso, entendo que a primeira tentativa de centralização das festas de São João aconteceu durante o ano de 1984, a partir da transformação de um circo em um palhoção localizado nas proximidades do centro da cidade. O circo foi nomeado

---

<sup>106</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00173, página B-3, publicado em 25 de junho de 1985.

<sup>107</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00173, página B-3, publicado em 25 de junho de 1985.

<sup>108</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00173, página B-3, publicado em 25 de junho de 1985.

de “Arraial da Gente” e recepcionou por volta de 3 mil pessoas em seu primeiro ano. Na mídia local, o circo era visto como mais um elemento criativo que **incorporou as tradições** do São João<sup>109</sup>. Assim, as estratégias da empresa de publicidade contratada pelo poder público local atuaram na divulgação das festas, tornando-a cada vez mais atrativa. Em conjunto, o poder público começa a tomar para si parte da organização e gestão da festa. Portanto, comercialização e centralização das festas de São João caruaruense andam juntas e com visível interesse das ações realizadas pelo poder público municipal.

Dessa maneira, “o Arraial da Gente nasceu do apoio e do incentivo do governo municipal, sempre sensível às manifestações espontâneas e alegres de um povo que voltava a cantar e sorrir no novo tempo de Caruaru”<sup>110</sup>. Em sequência, a figura 8 é um recorte de jornal que trouxe a imagem do circo como uma invenção que deu certo dentro das festas de São João caruaruense. Aos poucos, o “Arraial da Gente” entrou na programação das festividades juninas. “O Forrozão, a Casa de Forró, o palhoção do bairro Petrópolis, o forró do pinheiro no Arraial da Gente, [foram] as grandes atrações das noites alegres do São João de Caruaru”<sup>111</sup>. E logo é possível notar a descrição “Pátio de forró – Arraial da Gente”<sup>112</sup> nas programações das festas juninas como local que concentrava diversas atrações durante o período das festas de São João<sup>113</sup>.

Dessa maneira, entendo que entre as décadas 1960 e 1970 foi um período mais intenso das festas de São João nas ruas. “Depois a prefeitura começou o circo. Ela [a prefeitura] montava um circo do forró armado no Parque da Fruta, hoje, Parque das Feiras, Parque 18 de Maio, e daí veio pra a Avenida Rui Barbosa e depois pra o Pátio de Eventos [Pátio do Forró]. Quando começou a se concentrar o São João... deixou de ser mais comunitário”<sup>114</sup>. Certamente, as promoções realizadas pela prefeitura já atuavam no sentido de centralização da festa de São João, que atraía

---

<sup>109</sup> “[...] Em oitenta e quatro aí a gente tem, eu destaco bem aqui, a primeira tentativa de centralização do evento pelo poder público. Isso aconteceu quando a prefeitura montou um espaço pra três mil pessoas lá na no Parque Dezoito de Maio, né? Isso era o famoso... era o circo, né, era uma estrutura de circo que uns chamavam de arraial. Arraial da Gente ou o Circo do Forró”. Trecho da entrevista com João. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>110</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00162, página A-12, publicado em 16 de junho de 1984.

<sup>111</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00154, página A-16, publicado em 6 de junho de 1985.

<sup>112</sup> Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

<sup>113</sup> Atrações como o concurso da rainha do forró e o festival de quadrilhas, incentivados pela prefeitura. Fonte: jornal Diário de Pernambuco, edição 00153, página A-30, publicado em 5 de junho de 1988.

<sup>114</sup> Trecho da entrevista com Fábio. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

mais atenção regional e nacional através das campanhas de divulgação da MMS publicidade via “uma política de *marketing* bastante agressiva”<sup>115</sup>. Aparentemente, a alocação da festa junina em direção à Avenida Rui Barbosa e depois ao Pátio de Forró são ações paulatinas do setor público local que a cada ano atuava mais incisivamente na organização e gestão das festas. O circo junino foi “a invenção que deu certo”<sup>116</sup>, no qual coloco como ponto inicial da centralização da festa pelo poder público local.

Figura 8 – Imagem do circo “Arraia da Gente” inaugurado em 1984



Legenda: A descrição abaixo da figura faz parte da publicação original do jornal em 1984. Data que marcou a inauguração do circo como local para dançar o forró similar ao que acontecia nos palhoções. Fonte: recorte do jornal Diário de Pernambuco, edição 00162, página A-12, publicado em 16 de junho de 1984.

As intenções de comercialização e centralização das festas de São João em Caruaru durante meados da década de 1980 resultou em um diagnóstico explícito com alguns caminhos a serem seguidos e evitados. O caminho a se seguir foi a percepção que “os festejos juninos precisavam de um tratamento mercadológico

<sup>115</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00149, página A-00, publicado em 1 de junho de 1988.

<sup>116</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00162, página A-12, publicado em 16 de junho de 1984.

profissional, como um produto que compete no mercado de opções de lazer”<sup>117</sup>. O caminho a ser evitado era “o tradicional paternalismo dos poderes públicos com relação às manifestações populares”<sup>118</sup>. Não vai ser difícil perceber pela narrativa histórica já contada que a inserção mercadológica na festa era resultado de ações que estavam em curso e o poder público local havia enxergado o potencial econômico da cultura local.

Já em 1988, o “Arraial da Gente” armado no “Pátio do Forró” concentrava uma população de aproximadamente 10.000 mil pessoas, onde já se tinham “grandes atrações”<sup>119</sup>. As atenções se voltavam para o “Pátio do Forró” que concentrava os festivaleiros para dançar o forró. “Além do apoio publicitário, a Prefeitura [patrocinava] o denominado ‘Arraial da Gente’ localizado no centro do ‘Pátio do Forró’, onde todas as noites milhares de pessoas dançavam, ao som da mais autêntica música regional, sem pagar nada”<sup>120</sup>. No final da década de 1980 e início da década de 1990, aos poucos, o “Pátio do Forró”, área localizada no centro da cidade de Caruaru, concentrava as atividades festivas do São João, implantando uma nova forma de organização e gestão tomada pelo poder público local.

A maneira como o “Pátio do Forró” centralizava os festivaleiros adeptos do forró foi resultado das ações publicitárias que divulgaram as festas do São João caruaruense ao ponto de se tornar a festa grandiosa. O fluxo de festivaleiros iria aumentando e as apresentações do “Arraial da Gente” era aberta aos festivaleiros em geral sem nenhuma cobrança por isso. Era possível dançar o forró durante os dias de programação sem pagar para entrar. O custo de realizar estas festividades foi sendo abarcado pelo poder público já no então governo do prefeito João Lyra Neto<sup>121</sup>. No noticiário, “para o prefeito João Lyra Neto, o São João em Caruaru é a maior manifestação folclórica do Município, a expressão mais autêntica da cultura e tradição

---

<sup>117</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00149, página A-00, publicado em 1 de junho de 1988.

<sup>118</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00149, página A-00, publicado em 1 de junho de 1988.

<sup>119</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00149, página A-00, publicado em 1 de junho de 1988.

<sup>120</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00177, página A-20, publicado em 29 de junho de 1988.

<sup>121</sup> Eleito em 1989, João Lyra Neta foi importante prefeito para a cidade de Caruaru que “a partir deste momento ele deu início a uma carreira política vitoriosa” (MARQUES, 2012, p. 60).

nordestina”<sup>122</sup>. A centralização das festas de São João no “Pátio do Furró” era um símbolo da transformação na maneira de organização e gestão da festa que parecia ser inevitável, apesar do discurso do representante local enfatizar uma compreensão “folclórica” e “tradicional” da festa.

Ainda disputando espaço com as programações das festas de São João nos clubes tradicionais e em algumas ruas que ainda eram ornamentadas, o “Pátio do Furró Espaço Cultural”, como ficou sendo chamado o “Pátio do Furró” durante os anos iniciais do governo do prefeito João Lyra, e já demonstrava a centralização de grandes *shows* na abertura das festividades juninas. Dia 09/06/1989, numa sexta-feira, deu-se início a abertura do ciclo junino e às 22 horas deste mesmo dia aconteceu a “inauguração do Pátio do Furró. *Shows* com artistas regionais e a participação especial do cantor Jorge do Altinho e Zinho e sua banda”<sup>123</sup>. A centralização da festa acontecia e grandes *shows* já eram atrações principais do “Pátio do Furró”.

É importante ressaltar que a data de inauguração do “Pátio de Furró” é difusa entre trechos dos jornais da época, entrevistas com historiadores locais e literatura historiográfica. Para fins da argumentação que apresento, a data exata da inauguração do “Pátio do Furró” não implica em algo necessário à construção da narrativa histórica que desenvolvo. Inclusive, no decorrer do desenvolvimento do texto, irei trazer os trechos dos jornais, revistas, livros historiográficos e história orais que demarcam a importância do “Pátio do Furró” para a festa de São João em Caruaru do ponto de vista da centralização do festejo. Para minha argumentação, tento demonstrar que **a centralização das festas do São João em Caruaru não foi apenas geográfica, mas também comercial**. Essa é a tese argumentativa importante neste ponto da co-construção da narrativa historiográfica.

A lógica imbricada do que é “moderno” e do que é “tradicional” começa a mudar novamente ao longo da narrativa. Sobretudo durante a década de 1990 até a atualidade dos anos 2000. Em alguns momentos da co-construção da narrativa histórica sobre as festas do São João caruaruense, o tradicional era visto como o regate das raízes do São João rural. Após isso, com a introdução mercantil das palhoças, as festas de São João nas ruas foram vistas como tradição e as palhoças

---

<sup>122</sup> Fonte: trecho do jornal Diário de Pernambuco, edição 00137, página C-1, publicado em 24 de maio de 1989.

<sup>123</sup> Fonte: trecho da programação das festas do São João de 1989 trazida no jornal Diário de Pernambuco, edição 00147, página A-5, publicado em 03 de junho de 1989.

vistas como modernas. Como já argumentei anteriormente, ambas as noções de tradição e modernidade vão coexistindo e se retroalimentando no decorrer da narrativa histórica.

**Os processos de modernização são resultados de processos de cooptação das tradições mais genuínas da cultura nordestina.** A modernização é pautada pela tradição e a sustenta, mesmo que essa tradição aparente ser mais explorada no discurso e invisibilizada na prática. Com o surgimento do “Pátio do Forró” e a centralização da organização e gestão do festejo junino pelo poder público, as festas de São João nas ruas e as palhoças, que ainda existiam timidamente na década de 1990, começam a ser vistas como elementos do São João “tradicional” e o “Pátio do forró” visto como o “moderno”.

Dessa maneira, a modernidade partia da construção simbólica e discursiva do “Pátio do Forró” como local de centralização geográfica e comercial das festas de São João que outrora foram dispersas nas ruas e nas palhoças. Evidentemente que as festas nas ruas e palhoças ainda vão existir, mas com menos intensidade e visibilidade como antes. Foi, portanto, instaurada uma nova lógica de organização e gestão da festa de São João caruaruense. **A lógica da modernidade e do progresso centralizado e comercial.**

"Em 1993 foi criado o Pátio de Eventos [Pátio do Forró] aonde deixou de existir o São João de Rua, de bairro com as rádios AM da cidade e centralizou no Pátio de Eventos [Pátio do Forró]. Então, desde 1993 que a Fundação de Cultura organiza o São João"<sup>124</sup>. Os anos iniciais da década de 1990 foram decisivos para a centralização e comercialização da festa de São João caruaruense. “Lembrando que os primeiros anos era só um final de semana, era como se fosse uma lona de circo, depois levou o São João pra coletoria, foi entrando mídia, foi dizendo: ‘ó, não é mais uma semana, é quinze dias’. E aí de 1993 pra cá o São João é **um mega evento**”<sup>125</sup>.

A essa altura da narrativa história, de fato as festas de São João nas ruas pareciam se esvaír e já não era mais possível concorrer com a centralização da festa do São João organizado pelo poder público local. “Na segunda gestão do prefeito [José Queiroz], foi construído o Parque de Eventos [Pátio do Forró], um ano depois a Vila do Forró. A partir daí, ‘não tínhamos mais condições de competir com a festa

---

<sup>124</sup> Trecho da entrevista com Elton. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>125</sup> Trecho da entrevista com Elton. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

organizada pela prefeitura', comenta Eulina"<sup>126</sup>. Dona Eulina compusera o grupo das 5 irmãs Liras que organizaram os festejos juninos na rua 3 de Maio durante 21 anos, encerrando as atividades no ano de 1993<sup>127</sup>.

Desse modo, o "Pátio do Forró" ganhou notoriedade e passou por transformações estruturais ao longo do tempo. Em sequência, a figura 9 mostra 4 fotos da preparação, construção e desenvolvimento do "Pátio de Forró" como local de centralização da festa do São João em Caruaru. **Essa centralização inicial é geográfica.** O foco da festa junina passou a se concentrar no centro da cidade e o "Pátio do Forró" passou a receber mais festivaleiros constantemente. A estratégia de centralização dos festivaleiros geograficamente no centro da cidade implicou no direcionamento das **ações comerciais e mercantis**. Assim, decisões políticas com intuítos comerciais fizeram com que as festas de São João passem por mudanças na maneira como se organiza e é gerida a **centralização geográfica e comercial da festa** no decorrer de sua história. Essas decisões políticas começam na gestão do prefeito José Queiroz durante a década de 1980, são continuadas na gestão do prefeito João Lyra Neto na transição da década de 1980 para a década de 1990 e, posteriormente, são continuadas no segundo mandato do prefeito José Queiroz durante a década de 1990. Tais decisões políticas implicaram na mudança da festa.

Sobre a figura 9, é importante explicar que a primeira foto colocada no lado superior esquerdo foi recortada do jornal "Diário de Pernambuco" no ano de 1988, quando o "Pátio do Forró" ainda era um espaço tímido que acolhia os festivaleiros nas primeiras tentativas de centralização da festa. A foto em sequência do lado superior direito também foi recortada de uma reportagem veiculada no jornal "Diário de Pernambuco" no ano de 1989, mostrando maior concentração dos festivaleiros no "Pátio do Forró". A foto colocada na parte inferior esquerda foi recortada do livro de Nelson Barbalho (1992), mostrando uma nova faixa na entrada do "Pátio do Forró" que concentrava um número maior de festivaleiros. Já a foto colocada no lado inferior direito foi acessada pelo acervo pessoal do historiador João, sem a data exata de quando o registro ocorreu, mas é entendido que devido a grandiosidade no tamanho geográfico do "Pátio do Forró" e o volume de festivaleiros, o registro acontece dos anos 2000 em diante. Atualmente, o tamanho geográfico e o fluxo de pessoas

---

<sup>126</sup> Trecho retirado da edição especial do Jornal Extra de Pernambuco, publicado em março de 2007.

<sup>127</sup> Consultar edição especial do Jornal Extra de Pernambuco, publicado em março de 2007.

concentradas no centro da cidade em noites de *shows* no palco principal do “Pátio do Forró” seguem essa representação colocada na foto inferior direita da figura 9.

Embora em 1993 o “Pátio do Forró” já tivesse adquirido grandiosidade, foi no segundo mandato do então prefeito José Queiroz, em 1995, que o “Pátio do Forró” ganhou a dimensão geográfica mostrada na foto inferior direita da figura 9 apresentada em sequência e já era batizado de “Pátio de Eventos Luiz Lua Gonzaga” em homenagem a Luiz Gonzaga, o rei do baião, figura importante para representação cultural do São João nordestino e que tanto participou das noites de São João em Caruaru. “Com 40 mil metros quadrados de área, o Parque de Eventos [Pátio do Forró] tem capacidade para 100 mil pessoas”<sup>128</sup>. Próximo ao “Pátio do Forró” ficava a “Vila do Forró”, construção cinematográfica que representava um vilarejo caracterizado pelas festas que aconteciam no contexto rural. A igreja em homenagem a São João Batista demonstrava toda “rusticidade das casinhas, que reproduziam, em miniatura, um vilarejo típico do interior”<sup>129</sup>.

O “Pátio do Forró” era e é sem dúvida o exemplo de progresso e modernidade, e a “Vila do Forró” era a tentativa de representar e manter os elementos característicos da tradição das festas do São João desde seu contexto rural. Lado a lado, o tradicional e o moderno novamente coexistiam e coexistem até hoje. Essa foi e é a tônica da preservação, manutenção e mudanças que ocorrem na organização e gestão da festa de São João caruaruense. Neste ponto da narrativa histórica, no qual me aproximo da contemporaneidade da festa, espero já ter demonstrado que a organização e gestão da festa do São João de Caruaru, a partir da década de 1980, parte do domínio do poder público local e ocorre de maneira centralizada, imputando a lógica de racionalização e comercialização. Até aqui, argumentei que o “Pátio do Forró” é o símbolo e a concretização da centralização geográfica da festa. Em sequência, pretendo mostrar como o mesmo “Pátio do Forró” foi e é responsável pela centralização comercial da festa do São João. Isso implica em mudanças na organização e gestão da festa do São João caruaruense e, por consequência, tem demonstrado o tratamento mercadológico que a festa recebe.

---

<sup>128</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 10, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

<sup>129</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 11, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

Figura 9 – Representação do Pátio do Forró ao longo do tempo



Fontes: jornal Diário de Pernambuco, edições 00137 e 00171, em 1988 e 1989; foto retirada de Barbalho (1992) em "Caruaru nomes e cognomes"; e foto do acervo arquivístico do historiador João, estima-se a data do registro durante os anos 2000.

Dessa maneira, o “Pátio do Forró” é caracterizado como local importante para a comercialização. A centralização comercial requer uma organização e gestão pautada no **planejamento, coordenação, profissionalização e divulgação**. O poder público local não poderia fazer isso sozinho, e importantes empresas foram contratadas para fazer com a festa do São João, agora centralizada sobretudo no “Pátio do Forró”, pudesse acontecer. A “A.SIM comunicação” estava “coordenando o São João de Caruaru”<sup>130</sup> e a “B&S Brasil Marketing Total” estava “comercializando o São João de Caruaru”<sup>131</sup> no início dos anos 2000, no então governo do prefeito Tony Gel. Era um megaevento que surgia durante a década de 1990 e perduraria até os dias atuais, mantendo as centralizações geográfica e comercial da festa.

“Responsável pela concepção, comercialização e coordenação geral do maior e melhor festejo junino do mundo, a A.SIM Comunicação, que há 12 anos desenvolve atividades de *marketing* cultural, sente-se recompensada por contribuir”<sup>132</sup> para o sucesso da festa do São João Caruaru. Esse sucesso era imputado pelo poder público local que reformulou a festa do São João, atuando em todos os momentos de planejamento, organização, direção e controle na maneira como era organizada e gerida a festa a partir das estruturas físicas do evento com a grandiosidade de palco principal e camarotes, programação artística diversificada, decoração, reestruturação das atividades de vendas em bebidas e comidas, campanha publicitária, entre outras atividades.

“**Profissionalização**. Esta foi a palavra-chave para o êxito do trabalho realizado. À frente o prefeito Tony Gel – que, em tempo recorde, adotou um novo conceito para o São João de Caruaru: um produto que evidenciasse valores de *marketing*”<sup>133</sup>. E foi assim que pareceu se desenvolver a organização e gestão da festa do São João caruaruense, que passou por mudanças desde as decisões políticas do poder público tomadas em décadas passadas, e que aos poucos foi se consolidando como um São João comercial a partir dos anos 2000 até a atualidade. A festa do São João de Caruaru ficou centralizada geograficamente no “Pátio do

---

<sup>130</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 3, ano V, nº 9, publicado em julho de 2002.

<sup>131</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 3, ano V, nº 9, publicado em julho de 2002.

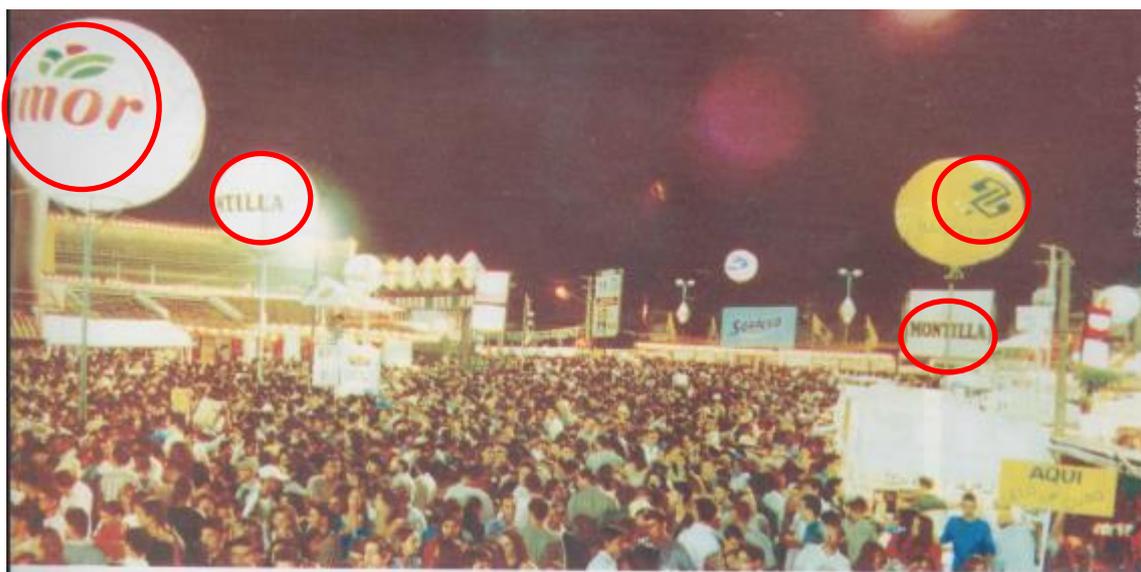
<sup>132</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 3, ano IV, nº 7, publicado em julho de 2001.

<sup>133</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 3, ano IV, nº 7, publicado em julho de 2001.

Forró”, mesmo local responsável pela centralização comercial. Afinal, a profissionalização na maneira de se organizar e gerir a festa do São João pelo poder público local tornou os festejos juninos “uma excelente oportunidade de negócio”<sup>134</sup>.

Sendo assim, “de olho neste mercado, grandes marcas enfeitam o céu do Parque de Eventos [Pátio do Forró]”<sup>135</sup>. A investida comercial estava lançada e o patrocínio para a festa ocorrer estava posta. O acesso ao “Pátio do Forró” e sua programação foi, e até hoje é, gratuito, e para que a festa pudesse acontecer diante da sua grandiosidade, tornou-se preciso arrecadar verbas com patrocinadores de grande porte que tivessem o interesse de participar dos festejos juninos caruaruenses e que assim pudessem estampar suas marcas nos diferentes espaços do “Pátio do Forró”. A figura 10 demonstra os patrocinadores da festa evidenciando suas marcas no “Pátio do forró”.

Figura 10 – Ações comerciais e mercantis no “Pátio do Forró”



Legenda: destaque em círculo vermelho feito pelo autor. Fonte: foto retirada da “Revista Sensação”, Top Editora, página 11, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

Como o “Pátio do Forró” centralizava geograficamente as principais atrações culturais da festa, bem como o maior número de festivaleiros, por consequência, a maior visibilidade das marcas e dos produtos era centralizada no mesmo local. Assim,

<sup>134</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 11, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

<sup>135</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 11, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

as maiores ações comerciais e mercantis dos patrocinadores aconteciam no “Pátio do Forró”. Portanto, o “Pátio do Forró” é símbolo das centralizações geográfica e comercial da organização e gestão da festa de São João Caruaruense que perdura até os dias atuais. “O palco Luiz Gonzaga que é no Pátio de Eventos [Pátio do Forró] é um palco mais comercial. Então, esse é o São João que o poder público enxergou como um grande produto”<sup>136</sup>.

Dessa maneira, “a tradição, cultura e emoção no São João de Caruaru”<sup>137</sup> abarcam processos de modernização respaldados na grandiosidade que a festa toma como um produto comercial, ao mesmo tempo que preserva traços simbólicos e discursos da tradição. Essa é a tese básica que venho co-construindo ao longo de toda a narrativa histórica sobre a organização e gestão do São João na cidade de Caruaru aqui empreendida. Neste ponto de argumento, preciso explicar que enxergo as centralizações geográfica e comercial da festa do São João caruaruense como resultado da hierarquização e subalternização do tradicional pelo moderno a partir da lente da modernidade/colonialidade. A decolonialidade, dessa dinâmica consiste em reconhecer que o discurso retórico e moderno da festa do São João como produto mercadológico impera, mas que ações de resistência da cultura tradicional da festa do São João sobrevivem, mesmo que de maneira parcial, invisibilizada e desvalorizada.

Assim, compreendo a construção estrutural, simbólica e discursiva em torno do “Pátio do Forró” como, necessariamente, um espaço de disputas políticas, comerciais e mercantis, ao passo que é um espaço de (re)existências simbólico-culturais entre o tradicional e o moderno, ou mesmo o local e o global no percurso da modernidade/colonialidade/decolonialidade. Portanto, a festa do São João em Caruaru demonstrou apresentar algumas maneiras de gestão e organização do espaço social alteradas ao longo da história, e o “Pátio do Forró” mostrou seguir as lógicas modernas de se fazer gestão e organização impostas na maneira como pensamos e organizamos os aspectos mundanos da vida social em festa dentro do sistema capitalista-moderno-colonial.

---

<sup>136</sup> Trecho da entrevista com Elton. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>137</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 4, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

Paralelo à centralização do São João promovida pelo poder público local, duas iniciativas populares tentaram inibir a centralização da festa, sendo elas: (1) as drilhas, “tradicionais quadrilhas irreverentes”<sup>138</sup> que aconteciam no período da tarde para a noite com os desfiles sendo realizados ao longo da Avenida Agamenon Magalhães, intermediações do centro da cidade de Caruaru, até o “Pátio do Forró”; e (2) as comidas gigantes, “as delícias juninas gigantes, uma marca registrada do São João de Caruaru, [que] espalharam-se por toda a cidade e até mesmo na zona rural”<sup>139</sup>. As drilhas e as comidas gigantes são exemplos das várias ações populares que preenchiam as ruas caruaruenses de festas, diversificando e descentralizando o São João em Caruaru para além do “Pátio do Forró”. Logo, entendo que as drilhas, até quando duraram, e as comidas gigantes, que ainda acontecem, foram representações de resistência à centralização em sua totalidade da festa do São João em Caruaru. Resistência não só à centralização geográfica da festa, mas à centralização de organização e gestão angariada pelo poder público.

As drilhas eram quadrilhas diferentes que mais se assemelhavam a um carnaval fora de época. Diferentes drilhas chegaram a acontecer, entre as principais estavam: (1) a “Babydrilha”, que reunia as crianças desfilando ao longo da Avenida Agamenon Magalhães, puxadas pelo trio elétrico; (2) a “Gaydrilha”, a “mãe de todas as drilhas”<sup>140</sup>, que reunia homens vestidos de mulheres; (3) a “Turisdrilha”, patrocinada por agências de viagem, incitava os turistas a desfilarem; (4) a “Machadrilha”, em oposição à “Gaydrilha”, na qual as mulheres se vestiam de homens; (5) a “Sapadrilha” com garotas “vestidas e caracterizadas como homens”<sup>141</sup>; (6) a “Matutodrilha” com representações das quadrilhas matutas; e (7) a “Piradrilha” com “pessoas fantasiadas de piratas [que] desfilavam atrás do trio elétrico”<sup>142</sup>.

As drilhas ganharam grandes proporções e também adentraram no circuito mercantil e comercial, como mostra a figura 11. Diversos patrocinadores estavam

---

<sup>138</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 28, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

<sup>139</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 44, ano IV, nº 7, publicado em julho de 2001.

<sup>140</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 22, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

<sup>141</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 26, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

<sup>142</sup> Fonte: consultar “Revista Sensação”, Top Editora, da página 20 até a página 29, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

dispostos a financiar as drilhas que mais lembravam blocos de carnaval fora de época do que as quadrilhas juninas propriamente ditas. Com trios elétricos, fitas que isolavam os festivaleiros e muita fantasias com adereços, as drilhas representavam a criatividade do povo caruaruense que de alguma maneira se organizava para os desfiles acontecerem. Com o tempo e popularização das drilhas, a maneira como eram organizadas e geridas precisaram mudar devido ao alto investido colocado pelos patrocinadores.

Figura 11 - Ações comerciais e mercantis no desfile da “Sapadrilha”



Legenda: destaque em círculo vermelho feito pelo autor. Fonte: foto retirada da “Revista Sensação”, Top Editora, página 16, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

As drilhas surgem durante a década de 1990 e ganham aderência, principalmente, de festivaleiros mais jovens que estavam dispostos a brincar a festa de São João de uma outra forma peculiar. “O que se viu foi uma onda que tomou conta da cidade e até o ano passado [2009] tínhamos aproximadamente 15 drilhas, desfilando nos festejos juninos”<sup>143</sup>. Por atrair os festivaleiros mais jovens, “atraci a atenção de patrocinadores de grande porte, o que tornou o evento uma brincadeira

<sup>143</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 28, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

bem rentável financeiramente”<sup>144</sup>. Mais adiante, a figura 12 mostra um exemplo das ações dos patrocinadores no desfile das drilhas. A partir do ano de 2010, algumas drilhas começaram a perder força e deixaram de ser realizadas. “Algumas drilhas chegavam a gastar aproximadamente R\$ 300.000,00 em cada desfile”<sup>145</sup>. Paulatinamente, as drilhas começaram a desaparecer da programação das festividades juninas.

Figura 12 – Trio elétrico puxa a drilha na Avenida Agamenon Magalhaes



Legenda: destaque em círculo vermelho feito pelo autor. Fonte: foto retirada da “Revista Sensação”, Top Editora, página 28, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

Diferente das drilhas, as comidas gigantes surgem durante a década de 1990 e persistem até hoje. São mais um exemplo de organização e gestão popular do povo caruaruense. Nelas, é possível perceber a recorrente menção à grandeza, como também pode ser visto na denominação popular de o melhor e o maior São João do mundo. Assim, surgiu e ainda existe “o maior cuscuz do mundo, o maior bolo de milho do mundo, a maior canjica, a maior pamonha, o maior pé-de-moleque, o maior arroz

<sup>144</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 28, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

<sup>145</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 28, ano XIII, nº 18, publicado em julho de 2010.

doce do mundo”<sup>146</sup>. O maior pé-de-moleque do mundo pode ser visto na figura 13 em sequência. A atratividade das comidas gigantes foram uma inventividade pessoas que residiam nas tradicionais comunidades e ruas de Caruaru.

Figura 13 – Foto que ilustra o pé-de-moleque gigante



Fonte: foto retirada da “Revista Sensação”, Top Editora, página 52, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

“A verdade é que as comunidades de tradicionais ruas da ‘Capital do Forró’ não quiseram ficar de fora das comemorações juninas e, cada uma a sua maneira, organizaram festas em torno do preparo e da degustação das gostosas comidas típicas da época”<sup>147</sup>. Essa tradição de organização e gestão popular não é necessariamente nova, mas reflexo da organização e gestão descentralizada e democrática da festa de rua do São João de Caruaru, que foi muito forte durante as décadas de 1960, 1970 e meados das décadas de 1980, como discutido

---

<sup>146</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 52, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

<sup>147</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 52, ano III, nº 5, publicado em julho de 2000.

anteriormente. É uma maneira de resistir, parcialmente, à centralização geográfica da festa em torno do “Pátio do Forró”.

“No Jardim dos Pinheiros, houve o corte da tapioca gigante, com 10 metros de extensão. O maior saco de pipoca, com cerca de 180 quilos, foi a atração na Cohab III. No sítio Peladas as pessoas se deliciaram com 25 metros de canjica”<sup>148</sup>. Diferentes comunidades, urbanas ou rurais, organizavam e organizam suas festas em torno das comidas gigantes, que são oferecidas gratuitamente à população. “Mais de uma tonelada de pé-de-moleque fizeram a festa dos moradores na Cohab III. O munguzá gigante, com 100 litros, foi consumido na praça 14 de Julho. No polo junino da rua do Convento houve o corte do maior bolo de milho, com 900 quilos”<sup>149</sup>.

A caminhada em direção ao maior cuscuz do mundo também é bastante emblemática, como mostra a figura 14. Embora as comidas gigantes sejam importantes para compreender certa resistência à centralização da festa do São João organizada exclusivamente pelo poder público municipal, ações comerciais também vão existir para patrocinar a realização da festa. A caminhada do cuscuz que sai do centro da cidade de Caruaru em direção à comunidade do Alto do Moura, com a extensão de 8km, é hoje uma representação da continuidade da organização popular que segue acontecendo, mas que de alguma forma também sofre influência do poder público local que participa da organização e gestão da festa.

Na figura 14, a foto colocada à esquerda é a representação dos festivaleiros em caminhada rumo ao maior cuscuz do mundo, onde é possível perceber balões inflados estampando as marcas dos patrocinadores. Já a foto colocada à direita representa a cuscuzeira gigante com os patrocinadores da festa naquele ano de 2001. Algo muito similar acontece nos dias mais atuais. De qualquer forma, as drilhas e as comidas gigantes foram maneiras, ou modos, de organização popular que resistiram à centralização total da organização e gestão da festa do São João pelo poder público municipal.

As proporções de grandiosidade da festa de São João continuam. Na contemporaneidade, o “Pátio do Forró” continua sendo o ponto de centralização geográfica e comercial da festa. Porém, já é possível perceber ações do poder público

---

<sup>148</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 52, ano IV, nº 7, publicado em julho de 2001.

<sup>149</sup> Fonte: trecho retirado da “Revista Sensação”, Top Editora, página 52, ano IV, nº 7, publicado em julho de 2001.

municipal em direção a uma nova descentralização da festa do São João em diferentes polos de atrações espalhados pela cidade. Se tomarmos como base o início da narrativa histórica sobre a festa do São João que desenvolvi nesta dissertação, não será difícil perceber que a descentralização é uma característica forte da organização e gestão das festas de São João que aconteciam nas ruas. Porém, a descentralização que o poder público invoca agora, é de outro tipo.

Figura 14 – Caminhada do cuscuz em direção à comunidade rural



Fonte: fotos retiradas da “Revista Sensação”, Top Editora, páginas 18 e 54, ano III e IV, nº 5 e 7, com edições publicadas em julho de 2000 e em julho de 2001.

A atual tentativa de descentralizar a festa do São João não será algo necessariamente novo, embora a descentralização que começa a ser empreendida pelo poder público municipal seja de outra ordem, empreendendo outra lógica de organização e gestão. Esta lógica é mais comercial e mercantil do que poderia ter sido a organização e gestão das festas do São João nas ruas que aconteceram a partir da década de 1960, e implicam uma espécie de “descentralização centralizada”, pois amplia a quantidade de locais onde a festa é realizada, porém, quem organiza e gere os festejos continua sendo o poder público local.

Ao final dessa exposição, posso argumentar que a organização e gestão da festa do São João caruaruense passou por diferentes mudanças ao longo do tempo. “Como tá mudando? Não tá mudando ou não tá? Não tem [mais] você tá com o sanfoneiro na rua tocando. Não tem mais. Tocando na frente de uma casa não tem mais, não existe não”<sup>150</sup>. Ao logo de toda narrativa histórica, chamei a atenção para a coexistência de elementos organizativos e culturais que são ora vistos como tradicionais, ora são vistos como modernos. As mudanças na organização e gestão da festa foram provenientes de escolhas políticas deliberadas. “A fogueirinha, as fogueirinhas acabando. E hoje acabou-se as palhoças. Não tem mais palhoças em frente duma casa, não tem palhoça, não tem nada. A festa de rua só tem o quê?”<sup>151</sup>

Talvez, das festas de ruas de outrora tenham restado somente as histórias e símbolos, presentes nas decorações juninas e nas memórias daqueles que vivenciaram os festejos no passado. Hoje em dia, “O São João bem dizer tá bom pra o lucro financeiro, né?”<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Trecho da entrevista com seu Zé Mária. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>151</sup> Trecho da entrevista com seu Zé Mária. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

<sup>152</sup> Trecho da entrevista com seu Zé Mária. Fonte: Material empírico da pesquisa (2022).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, realizei a difícil tarefa de voltar ao passado da festa de São João caruaruense, resgatar parte dele e evidenciar lacunas sobre como se faz organização e gestão ao longo do tempo a partir do contexto geográfico particular da cidade de Caruaru, Agreste de Pernambuco, Nordeste do Brasil em específico, situado na América Latina. A descrição detalhada dessa localização geográfica faz parte de uma tomada de consciência ao perceber que a localização geográfica implica, necessariamente, na localização geoepistêmica e, por consequência, na maneira como produzo teorias e aplico métodos científicos. Desse modo, voltei ao passado, mas a partir de outra percepção onto-epistemológica que reconhece as peculiaridades de estar localizado onde estou. Minha localização geográfica diz muito sobre a maneira como eu enxergo o mundo. Essa é uma posição política. Essa é minha postura decolonial.

As inquietações em tornar a área dos EOR “mais histórica” foram potentes desde o início dessa produção acadêmica. Historicizar a maneira como nos organizamos e gerimos nossa vida em sociedade é particularmente importante para desnaturalizarmos a maneira como fazemos gestão e organização hoje, no agora, ou seja, é uma atitude de desnaturalizar acordos implícitos ou velados, sobre como devemos nos organizar e gerir enquanto sociedade. Esses acordos nem sempre foram acordos. Por vezes, esses acordos foram imposições de determinado modelo “moderno” com estratégias “eficientes” e “eficazes” de como deveríamos nos comportar para alcançar o estágio da “modernidade”. É o estágio da gestão moderna, racional e efetiva. Existe um padrão de como fazer gestão e organização que é visto como “universal” e “moderno”. Frequentemente, esse padrão de gestão e organização é visto com mais relevância do que quando comparado às outras formas de organizar e gerir possíveis.

Dessa maneira, eu enxergo esses acordos como verdadeiros modelos e protocolos deliberados, impositivos e antidemocráticos. Para a área dos EOR, historicizar as teorias e métodos serve como uma maneira alternativa de enxergarmos nossos problemas universais e modernos enquanto fazedores de ciência. Na verdade, é uma tentativa de enxergar os problemas herdados desse padrão universal e moderno de organização e gestão que foi, e tem sido, imposto. Assim, decidi que

voltaria ao passado nos EOR para desnaturalizar a maneira como fazemos gestão e organização por essa localização geográfica em que me encontro, com a intenção de identificar os problemas modernos provocados, ou derivados, de escolhas políticas feitas ao longo da história. A relação imbricada entre a teoria da história e a teoria organizacional precisaria, a partir das minhas mais profundas argumentações, estar alinhada à crítica decolonial.

Voltar ao passado nos EOR só teria sentido se fosse a partir das lentes analíticas de colonialidade/modernidade/decolonialidade. E assim eu empreendi essa tarefa. Na introdução desta dissertação, elaborei duas perguntas centrais de pesquisa a partir do pressuposto de que as festas são *lócus* empírico de diferentes maneiras históricas de organização e gestão popular que passaram por mudanças ao longo do tempo. Em particular, escolhi a festa do São João em Caruaru, Pernambuco, Brasil, para desenvolver toda minha reflexão teórica ao longo desta dissertação. Para mim, as festas populares se mostraram um *lócus* potente para historicizarmos a maneira como nos organizamos e gerimos ao longo da história.

A primeira pergunta de pesquisa foi: Como as festas populares podem ser compreendidas enquanto *lócus* de organização e gestão a partir da abordagem histórica decolonial polifônica? A Abordagem Histórica Decolonial Polifônica (AHDP) é a proposição teórico-metodológica que adoto para acessar o passado nos EOR alinhado à opção ético-político da decolonialidade que escolhi seguir. A segunda pergunta de pesquisa foi: Por que as festas populares mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer de sua história? Ambas as perguntas envolvem entender o “como” e os “porquês” do passado, que fazem parte do processo de desnaturalização do discurso engenhoso da modernidade.

Com as perguntas de pesquisas postas, preciso argumentar alguns pontos importantes para o andamento das considerações finas que venho co-construindo até aqui nesta dissertação. Antes disso, preciso argumentar que foi necessário que eu promovesse a decolonialidade como forma de vislumbrar epistemes alternativas e co-construir narrativas históricas sobre os modos de organização e gestão que são próprios dessa localização geográfica específica, ou mesmo modos de organização e gestão hibridizados com a modernidade, percebendo as contradições, os conflitos e os processos da contemporaneidade inerentes ao intercruzamento do que é moderno e colonial. Como já é sabido, modernidade e colonialidade andam juntas.

O primeiro ponto importante é resgatar o pressuposto desta pesquisa, qual seja: passado e história possuem *status* onto-epistemológicos distintos, compreendendo que as narrativas históricas são representações parciais de um passado perfurado por silêncios impostos, ou provocados, pela colonialidade. O resgate do passado foi importante para situar que os traços e as características aos quais consegui acesso ao longo da pesquisa de campo provocaram diversas lacunas e silêncios que não pude compreender por completo na narrativa histórica, mesmo reconhecendo o esforço polifônico na captura de material empírico histórico sobre o passado da festa do São João caruaruense, com foco nos aspectos de organização e gestão.

Esse entendimento é importante para pontuar que, apesar do avanço dos processos mercantis e comerciais nas festas de São João que narrei durante todas as seções do capítulo de resultados e discussões, também consegui narrar, mesmo que de maneira parcial e limitada, a existência dos aspectos mais genuínos e característicos das festas de São João herdados do contexto rural, no qual foi reproduzido nos folguedos realizados nas festas de São João nas ruas.

Ao longo da narrativa histórica, mostrei que a festa do São João caruaruense saiu de uma lógica de organização e gestão mais comunitária, democrática e participativa para uma lógica de gestão mais profissional, racional, comercial e mercantil. As mudanças na maneira como a organização e gestão da festa aconteciam foram resultados dos elementos históricos que ora eram vistos como “tradicionais”, ora eram vistos como “modernos”. Neste contexto, a colonialidade/modernidade atuou como um processo de hierarquização dos elementos tradicionais sob a valorização dos elementos modernos. A modernidade, ao longo de toda a narrativa histórica, foi percebida como um processo que sempre pareceu suplantar aquilo que é entendido como “tradição”.

O segundo ponto que é importante lembrar é a opção política que fiz pela ética da decolonialidade me ajudou a perceber que “o tradicional” e “o moderno” coexistem, assim como a colonialidade e a modernidade que subjuguou o “tradicional” ao “moderno”. Perceber isso é valioso porque consigo sustentar a seguinte tese deliberada para compreender as festas de São João em Caruaru enquanto *lócus* de organização e gestão que passaram por mudanças políticas ao longo do tempo: os elementos que caracterizam as festas de São João, que são vistos como

“tradicionais”, precisam existir ou sobreviver, para que os elementos que também caracterizam as festas de São João que são vistos como “modernos” se sobressaiam e justifiquem o avanço comercial e mercantil sobre a festa. Ou seja, os elementos característicos da modernidade só existem e são percebidos com mais valor porque os elementos característicos da tradição ainda sobrevivem, mesmo que de maneira amorfa, invisibilizada e desconfigurada.

Afinal, a síntese é que para haver modernidade é preciso existir a tradição, ambas coexistindo, uma em função da outra. Portanto, a tradição não vai se “acabar” ou “morrer” porque, caso contrário, também se acabaria e morreria, na mesma proporção e intensidade, a modernidade. **A tradição justifica a modernidade, a modernidade sobrevive cooptando a tradição.** Não é tradição *versus* modernidade. Pelo contrário, a tradição atrelada à modernidade é que faz sobressair a colonialidade. Ser decolonial é não cair na retórica que a tradição “morreu” e que só a modernidade pode ser vista como certa e um fim em si mesma.

Acreditar nessa retórica é ignorar que a decolonialidade pode existir, apesar da força que se sobressai da colonialidade/modernidade. Portanto, ser decolonial é compreender que as festas do São João caruaruense foram cooptadas pelo sistema moderno-colonial de mercantilização e comercialização que destoou como “caminho sem volta” para o contexto de organização e gestão das festas juninas. Entendo que existe como voltar atrás nesse caminho de racionalização comercial da festa. Embora essa tarefa não seja fácil, desistir de ações decoloniais que torna “a tradição” mais visível não me parece uma decisão coerente de se fazer.

## REFERÊNCIAS

ABDALLA, Márcio Moutinho; FARIA, Alexandre. Em defesa da opção decolonial em administração/gestão. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 15, n. 4, p. 914-929, 2017.

<https://doi.org/10.1590/1679-395155249>

ADORISIO, Anna Linda Musacchio. Organizational remembering as narrative: 'Storying' the past in banking. **Organization**, v. 21, n. 4, p. 463–476, 2014.

<https://doi.org/10.1177/1350508414527248>

ALCADIPANI, Rafael; KHAN, Farzad Rafi; GANTMAN, Ernesto; NKOMO, Stella. (2012). Southern voices in management and organization knowledge. **Organization**, v. 19, n. 2, p. 131-143, 2012. <https://doi.org/10.1177%2F1350508411431910>

ALCADIPANI, Rafael; ROSA, Alexandre Reis. From global management to glocal management: Latin American perspectives as a counter-dominant management epistemology. **Canadian Journal of Administrative Sciences**, v. 28, n. 4, p. 453-466, 2011. <https://doi.org/10.1002/cjas.165>

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira: Significados do festejar, no país que “não é sério”**. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1998. Recuperado de <https://bit.ly/3qWLVoh> . Acesso em: 13 fev. 2022.

AMORIM, Emanuel Rodrigues. **“Chora sanfona sentida”: um estudo sobre as estratégias de sobrevivência da população de trios de forró em Caruaru/PE**. 2022. Dissertação (Mestrado em Gestão, Inovação e Consumo) – Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2022.

ANDERTON, Chris. Commercializing the carnivalesque: the V Festival and image/risk management. **Event Management**, v. 12, n. 1, p. 39-51, 2008.

<https://doi.org/10.3727/152599509787992616>

ANDERTON, Chris. Music festival sponsorship: between commerce and carnival. **Arts Marketing: An International Journal**, v. 1, n. 2, p. 145 – 158, 2011.

<http://dx.doi.org/10.1108/20442081111180368>

BACHKIROV, Alexandre Anatolievich. Is Global Management Knowledge on the Way to Impoverishment? **Philosophy of Management**, v. 20, p. 219–248, 2021.

<https://doi.org/10.1007/s40926-020-00153-x>

BARBALHO, Nelson. **Caruaru nomes e cognomes**. Caruaru: Vanguarda, 1992.

BARRIOS, Edgar Varela; PIEDRAHITA, Ernesto José. La epistemología del poder en el management clásico/racionalista. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 15, n. 4, p. 751-767, 2017. <https://doi.org/10.1590/1679-395154389>

BARROS, Amon; CARNEIRO, Adele de Toledo; WANDERLEY, Sergio. Organizational archives and historical narratives: Practicing reflexivity in

(re)constructing the past from memories and silences. **Qualitative Research in Organizations and Management**, v. 14, n. 3, p. 280-294, 2019.

<https://doi.org/10.1108/QR0M-01-2018-1604>

BATIZ-LAZO, Bernardo. What is new in “a new history of management”? **Journal of Management History**, v. 25, n. 1, p. 114-124, 2018. <https://doi.org/10.1108/JMH-07-2018-0033>

BHAMBRA, Gurminder K. Postcolonial and decolonial dialogues. **Postcolonial Studies**, v. 17, n. 2, p. 115-121, 2014.

<https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>

BOJE, David M. Carnavalesque Resistance to Global Spectacle: A Critical Postmodern Theory of Public Administration. **Administrative Theory & Praxis**, v. 23, n. 3, p. 431-458, 2011. <http://dx.doi.org/10.1080/10841806.2001.11643535>

BONALD NETO, Olímpio. **Bacamarte, pólvora e povo**. Companhia Editora de Pernambuco (CEPE). Recife: CEPE, 2018.

BOOTH, Charles; ROWLINSON, Michael. Management and organizational history: Prospects. **Management & Organizational History**, v. 1, n. 1, p. 5-30, 2006.

<https://doi.org/10.1177/1744935906060627>

BRANTES, Eloísa. A espetacularidade da performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina - Bahia). **Religião & Sociedade**, v. 27, n. 1, 2007.

<https://doi.org/10.1590/S0100-8587200700010000>

BRITO, Lydia Maria Pinto; SANTOS, Maria Érica de Lira; GURGEL, Fernanda Fernandes. Desenvolvimento local e “o maior São João do mundo”. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 4, n. 2, p. 123-144, 2015.

<https://doi.org/10.9771/23172428rigs.v4i2.10160>

CARVALHO, Cristina Amélia Pereira de; MADEIRO, Gustavo. Carnaval, mercado e diferenciação social. **Organizações & Sociedade**, v. 12, n. 32, p. 165 – 177, 2014.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaoes/article/view/10769>.

Acesso em: 13 fev. 2022.

CHUMBITA, Hugo. Fundamentos para los estudios organizacionales: aportes del pensamiento crítico suramericano. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 13, n. 2, p. 390-401, 2015.

<https://doi.org/10.1590/1679-395114074>

CLARK, Peter; ROWLINSON, Michael. The Treatment of History in Organisation Studies: Towards an ‘Historic Turn’? **Business History**, v. 46, n. 3, p. 331-352, 2004.

<http://dx.doi.org/10.1080/0007679042000219175>

CLARKE, Alan; JEPSON, Allan. Power and hegemony within a Community festival. **International Journal of Event and Festival Management**, v. 2, n. 1, p. 7 – 19, 2011.

<http://dx.doi.org/10.1108/17582951111116588>

- COLLER, Kristene E.; MILLS, Jean Helms; MILLS, Albert J. The British Airways Heritage Collection: an ethnographic 'history'. **Business History**, v. 58, n. 4, p. 547-570, 2016. <https://doi.org/10.1080/00076791.2015.1105218>
- CORAIOLA, Diego M.; BARROS, Amon; MACLEAN, Mairi; FOSTER, William M. History, Memory, and The Past in Management And Organization Studies. **Revista de Administração de Empresas**, v. 61, n. 1, 2021. <https://doi.org/10.1590/S0034-759020210102>
- COSTA, Alessandra de Sá Mello; WANDERLEY, Sergio Eduardo de Pinho Velho. Passado, presente e futuro de história (crítica) das organizações no brasil. **Revista de Administração de Empresas**, v. 61, n. 1, p. 1-8, 2021. <https://doi.org/10.1590/S0034-759020210107>
- COUTO, Felipe Fróes; CARRIERI, Alexandre de Pádua. Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação nos Estudos Organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, n. 16, v. 4, p. 631-641, 2018. <https://doi.org/10.1590/1679-395169213>
- COUTO, Felipe Fróes; HONORATO, Bruno Eduardo Freitas; SILVA, Everton Rodrigues da. Organizações Outras: Diálogos Entre a Teoria da Prática e a Abordagem Decolonial de Dussel. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 23, n. 2, p. 249-267, 2019. <https://doi.org/10.1590/1982-7849rac2019180057>
- DAVEL, Eduardo Paes Barreto; PAIVA JÚNIOR, Fernando Gomes de. Festa, Cultura e Empreendedorismo Cultural: Uma Introdução. **Teoria e Prática em Administração**, v. 9, n. 2, III-IX, 2019. <https://doi.org/10.21714/2238-104X2019v9i2-46427>
- DECKER, Stephanie. Solid intentions: An archival ethnography of corporate architecture and organizational remembering. **Organization**, v. 21, n. 4, p. 514–542, 2014. <https://doi.org/10.1177/1350508414527252>
- DECKER, Stephanie. The silence of the archives: business history, postcolonialism and archival ethnography. **Management & Organizational History**, v. 8, n. 2, p. 155-173, 2013. <https://doi.org/10.1080/17449359.2012.761491>
- DI DEUS, Eduardo. Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre. **Sociedade e Cultura**, v. 17, n. 1, 2015. <https://doi.org/10.5216/sec.v17i1.36878>
- DUARTE, Ulisses Corrêa. A cultura carnavalesca em Porto Alegre: o espetáculo, a retórica e a organização da festa. **Organizações & Sociedade**, v. 20, n. 64, p. 165-182, 2013. <https://doi.org/10.1590/S1984-92302013000100011>
- DUREPOS, Gabrielle, SHAFFNER, Ellen C.; TAYLOR, Scott. Developing critical organizational history: Context, practice and implications. **Organization**, v. 28, n. 3, p. 449–467, 2021. <https://doi.org/10.1177/1350508419883381>

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidad e Eurocentrismo. In: Lander, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. 2. ed. Buenos Aires: Clacso, 2005.

DUSSEL, Enrique. Transmodernity and interculturality: an Interpretation from the perspective of philosophy of liberation. **Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, v. 1, n. 3, p. 1-26, 2012.

DUSSEL, Enrique. World-System and "Trans"-Modernity. **Nepantla: Views from South**, v. 2, n. 3, 221-244, 2002.

DUSSEL, Enrique; IBARRA-COLADO, Eduardo. Globalization, Organization and the Ethics of Liberation. **Organization**, v. 13, n. 4, p. 489–508, 2006.

<https://doi.org/10.1177/1350508406065852>

ESCOBAR, Arturo. Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements, **Third World Quarterly**, v, 25, n. 1, p. 207-230, 2004. <https://doi.org/10.1080/0143659042000185417>

ESCOBAR, Arturo. Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 179 210, 2007. <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>

FLINN, Jenny; FREW, Matt. Glastonbury: managing the mystification of Festivity. **Leisure Studies**, v. 33, n. 4, p. 418-433, 2014.

<http://dx.doi.org/10.1080/02614367.2012.751121>

FLYVERBOM, Mikkel; REINECKE, Juliane. The Spectacle and Organization Studies. **Organization Studies**, v. 38, n. 11, p. 1625–1643, 2017.

<https://doi.org/10.1177/0170840616685366>

GODFREY, Paul C.; HASSARD, John; O'CONNOR, Ellen S.; ROWLINSON, Michael; RUEF, Martin. What Is Organizational History? Toward a Creative Synthesis of History and Organization Studies. **Academy of Management Review**, v. 41, p. 590–608, 2016. <https://doi.org/10.5465/amr.2016.0040>

GREENWOOD, Anna; BERNARDI, Andrea. Understanding the rift, the (still) uneasy bedfellows of History and Organization Studies. **Organization**, v. 21, n. 6, p. 907–932, 2013. <https://doi.org/10.1177/1350508413514286>

GROSFOGUEL, Ramón. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo. Del cepalismo al neoliberalismo. **Nueva Sociedad, NUSO 183**, p. 151 – 163, 2003.

HARZING, Anne-Wil; METZ, Isabel. Practicing what we preach. **Management International Review**, v. 53, n. 2, p. 169–187, 2013. <https://doi.org/10.1007/s11575-011-0124-x>

HODGE, Patrícia Ayumi; COSTA, Alessandra de Sá Melo da. Oral History anda Organizacional Research: Challengens of Building Knowledge about the Past.

**Organizações & Sociedade**, v. 28, n. 99, 2021. <https://doi.org/10.1590/1984-92302021v28n9901EN>

IBARRA-COLADO, Eduardo. Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Otherness from the Margins. **Organization**, v. 13, n. 4, p. 463–488, 2006. <https://doi.org/10.1177/1350508406065851>

ISLAM, Gazi, ZYPHUR, Michael J.; BOJE, David. Carnival and Spectacle in Krewe de Vieux and the Mystic Krewe of Spermes: The Mingling of Organization and Celebration. **Organization Studies**, v. 29, n. 12, p. 1565–1589, 2008. <https://doi.org/10.1177/0170840608098772>

JOHANSSON, Marjana; TORALDO, Maria Laura. From mosh pit to posh pit: Festival imagery in the context of the boutique festival. **Culture and Organization**, v. 23, n. 3, p. 220-237, 2017. <https://doi.org/10.1080/14759551.2015.1032287>

JONES, Geoffrey; FRIEDMAN, Walter A. Debating Methodology in Business History. **The Business History Review**, n. 91, p. 443 – 455, 2017. <https://doi.org/10.1017/S0007680517001088>

KAUL, Sanjukta Choudhury; SANDHU, Manjit Singh; ALAM, Quamrul. Researching the history of marginalized issues in management research: A proposed interpretive framework. **Journal of Management History**, v. 25, n. 2, p. 237-256, 2019. <https://doi.org/10.1108/JMH-06-2018-0030>

KIESER, Alfred. Why Organization Theory Needs Historical Analyses-And How This Should Be Performed. **Organization Science**, v. 5, n. 4, p. 608-620, 1994. <https://www.jstor.org/stable/2635187>

KOTHIYAL, Nivedita; BELL, Emma; CLARKE, Caroline. Moving beyond mimicry: Developing hybrid spaces in Indian business schools. **Academy of Management Learning and Education**, v. 17, n. 2, p. 137–154, 2018. <https://doi.org/10.5465/ame.2015.0137>

LAWRENCE, Barbara S. Historical Perspective: Using the Past to Study the Present. **The Academy of Management Review**, v. 9, n. 2, p. 307-312, 1984. <https://doi.org/10.2307/258443>

LOPES, Luma Louise Sousa; IPIRANGA, Ana Silvia Rocha. Ethnographing Historical Archives: Possible Ways to Research in Organization Studies. **Organizações & Sociedade**, v. 28, n. 96, p. 35-53, 2021. <https://doi.org/10.1590/1984-92302021v28n9602EN>

LUBINSKI, Christina. From 'History as Told' to 'History as Experienced': Contextualizing the Uses of the Past. **Organization Studies**, v. 39, n. 12, p. 1785–1809, 2018. <https://doi.org/10.1177/0170840618800116>

MACLEAN, Mairi; CLEGG, Stewart R.; SUDDABY, Roy; HARVEY, Charles. (Eds.). **Historical Organization Studies: Theory and Applications** (1st ed.) Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003033592>

MACLEAN, Mairi; HARVEY, Charles; CLEGG, Stewart R. Conceptualizing Historical Organization Studies. **Academy of Management Review**, v. 41, n. 4, p. 609–632, 2016. <https://doi.org/10.5465/amr.2014.0133>

MACLEAN, Mairi; HARVEY, Charles; CLEGG, Stewart R. Organization Theory in Business and Management History: Present Status and Future Prospects. **Business History Review**, v. 91, n. 3, p. 457–481, 2017. <https://doi.org/10.1017/S0007680517001027>

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240–270, 2007. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162548>

MARCUS, George E. The once and future ethnographic archive. **History of the Human Sciences**, v. 11, n. 4, p. 49–63, 1998. <https://doi.org/10.1177/095269519801100404>

MARQUES, Josabel Barreto. **Caruaru, ontem e hoje: de fazenda a capital**. Recife: Ed. do Autor, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

MIGNOLO, Walter D. Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 449–514, 2007. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, v. 34, p. 287–324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 7–8, p. 159–181, 2009. <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>

MIGNOLO, Walter D. The Logic of the In-Visible: Decolonial Reflections on the Change of Epoch. **Theory, Culture & Society**, v. 37, n. 7–8, p. 205–218, 2020. <https://doi.org/10.1177/0263276420957741>

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders: Shifting to Geoand Body-Politics of Knowledge. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 2, p. 205–221, 2006. <https://doi.org/10.1177/1368431006063333>

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On decoloniality: concepts, analytics and praxis**. Raleigh, NC: Duke University Press, 2018.

MILLS, Albert J.; SUDDABY, Roy; FOSTER, William M.; DUREPOS, Gabrielle. Re-visiting the historic turn 10 years later: current debates in management and

organizational history – an introduction. **Management & Organizational History**, v. 11, n. 2, p. 67-76, 2016. <https://doi.org/10.1080/17449359.2016.1164927>

MISOCZKY, Maria Ceci. Populism/people/popular: Reflections from a Latin American perspective. **Organization**, v. 27, n. 3, p. 385-393, 2020. <https://doi.org/10.1177/1350508419870893>

MISOCZKY, Maria Ceci. World visions in dispute in contemporary Latin America: development x harmonic life. **Organization**, v. 18, n. 3, p. 345–363, 2011. <https://doi.org/10.1177/1350508411398730>

MISOCZKY, Maria Ceci; CAMARA, Guilherme Dornelas. To think from Latin America in dialogue with the organization of decolonial social struggles: exploring possibilities. **Revista de Administração de Empresas**, v. 60, n. 2, p. 93-103, 2020. <https://doi.org/10.1590/s0034759020200203>

MOLLAN, Simon. Imperialism and coloniality in management and Organization history. **Management & Organizational History**, v. 14, n. 1, p. 1-9, 2019. <https://doi.org/10.1080/17449359.2019.1587969>

MORDHORST, Mads; SCHWARZKOPF, Sefan. Theorising narrative in business history. **Business History**, v. 59, n. 8, p. 1155-1175, 2017. <https://doi.org/10.1080/00076791.2017.1357697>

MURPHY, Jonathan; ZHU, Jingqi. Neo-colonialism in the academy? Anglo American domination in management journals. **Organization**, v. 19, n. 6, p. 915–927, 2012. <https://doi.org/10.1177/1350508412453097>

PALUDI, Mariana I.; MILLS, Jean Helms; MILLS, Albert J. Corporate Storytelling and The Idea of Latin America. **Revista de Administração de Empresas**, v. 61, n. 1, p. 1-14, 2021. <https://doi.org/10.1590/S0034-759020210103>

PERDIGÃO, João Gabriel de Lima; LEÃO, André Luiz Maranhão de Souza. Dos costumes ao espetáculo: a transformação da festa junina campinense em “O maior São João do mundo”. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 15, n. 1, p. 52-68, 2015.

POPP, Andrew; FELLMAN, Susanna. Writing business history: Creating narratives. **Business History**, v. 59, n. 8, p. 1242-1260, 2017. <https://doi.org/10.1080/00076791.2016.1250742>

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: **Los conquistados 1492 y la población indígena de las Américas**. Ed. BLACKBURN, Robin; BONILLA, Heraclio. Quito: Tercer Mundo Libri Mundi, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur, 2005.

ROWLINSON, Michael. Management & Organizational History: the continuing historic turn. **Management & Organizational History**, v. 8, n. 4, p. 327-328, 2013. <https://doi.org/10.1080/17449359.2013.853509>

ROWLINSON, Michael; HASSARD, John; DECKER, Stephanie. Research Strategies for Organizational History: A Dialogue Between Historical Theory and Organization Theory. **The Academy of Management Review**, v. 39, n. 4, p. 250-374, 2014. <https://doi.org/10.5465/amr.2012.0203>

RYAN, Anne Wally; WOLLAN, Gjermund. Festivals, landscapes, and aesthetic engagement: A phenomenological approach to four Norwegian festivals. **Norwegian Journal of Geography**, v. 67, n. 2, p. 99-112, 2013. <http://dx.doi.org/10.1080/00291951.2013.784352>

SANTOS, Elisabeth Cavalcante dos; SILVA, Ítalo Henrique de Freitas Ramos da; DIAS, Pâmela Karolina; MORAIS, Wilson Mike. Knowledge and Organizational Practices of Popular Cultures in the Municipality of Caruaru, Pernambuco, Brazil. **Organizações & Sociedade**, v. 28, n. 98, p. 475-494, 2021. <https://doi.org/10.1590/1984-92302021v28n9801EN>

SANTOS, Marília Paula dos. “Somos do Alto do Moura, da terra do artesão”: diversidade e resistência na Mazurca Pé Quente–Caruaru/PE. **ICTUS Music Journal**, v. 15, n. 1, 2021. <https://doi.org/10.9771/ictus.v15i1.44889>

SANTOS, Marília Paula dos; PIFE, João do. “Subindo a serra”, João do Pife e a Banda de Pífanos Dois Irmãos: histórias, mudanças e continuidade. **Revista Música Hodie**, v. 20, 2021. <https://doi.org/10.5216/mh.v20.61898>

SCHREYÖGG, Georg; SYDOW, Jörg. Organizing for Fluidity? Dilemmas of New Organizational Forms. **Organization Science**, v. 21, n. 6, p. 1251-1262, 2010. <http://dx.doi.org/10.1287/orsc.1100.0561>

SERVA, Maurício. Epistemologia da administração no Brasil: o estado da arte. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 15, n. 4, p. 741-750, 2017. <https://dx.doi.org/10.1590/1679-395173209>

SILVA, Ítalo da.; MORAIS, Wilson Mike; SANTOS, Elisabeth Cavalcante dos. A Abordagem Histórica Decolonial Polifônica: Contribuições Aos Estudos Organizacionais. In: **Anais do VII Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais**, Porto Alegre (RS), v. 7. p. 1-21, 2021. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/viicbeo2020/385420-A-ABORDAGEM-HISTORICA-DECOLONIAL-POLIFONICA--CONTRIBUICOES-AOS-ESTUDOS-ORGANIZACIONAIS>>. Acesso em: 13 fev. 2022.

SILVA, Ítalo da.; DIAS, Pâmela Karolina; SANTOS, Elisabeth Cavalcante dos. Gestão, história decolonial e literatura: Macunaíma como personagem antropofágico para (re)pensarmos a crítica nos Estudos Organizacionais. **Revista Eletrônica de Ciência Administrativa**, v. 20, n. 4, p. 683-714, 2021. <https://doi.org/10.21529/RECADM.2021024>

SILVA, Ítalo da; SANTOS, Elisabeth Cavalcante dos. Historical narrative, decoloniality, and polyphony in Management and Organization Studies: a theoretic-methodological approach. **Brazilian Business Review**, v. 18, n. 6, p. 679-699, 2021. <https://doi.org/10.15728/bbr.2021.18.6.5>

SILVA, Ítalo da; SANTOS, Elisabeth Cavalcante dos. On history, business, and management: a review of the literature and research agenda. **Revista de Administração da UFSM**, v 15, n. 1, p. 177-199, 2022. <https://doi.org/10.5902/1983465966159>

SILVA, Nathália Brunet Procópio da; FANTINEL, Letícia Dias. Inequalities and Resistances in The Organization of Marginalized Festive Practices. **Organizações & Sociedade**, v. 28, n. 96, p. 112-134, 2021. <https://doi.org/10.1590/1984-92302021v28n9605EN>

SILVEIRA, Diego Omar da; NAKANOME, Ericky da Silva. O Boi-Bumbá de Parintins como Arte e História Pública: do Folguedo de Terreiro ao Espetáculo de Arena e Além. **Arteriais - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes**, v. 7, n. 12, p. 134-146, 2022. <http://dx.doi.org/10.18542/arteriais.v0i12.12683>

ŚLIWA, M. Learning to listen: an organizational researcher's reflections on 'doing oral history'. **Management & Organizational History**, v. 8, n. 2, p. 185-196, 2013. <https://doi.org/10.1080/17449359.2013.778448>

SMITH, Andrew; RUSSELL, Jason. Toward polyphonic constitutive historicism: a new research agenda for management historians. **Management & Organizational History**, v. 11, n. 2, p. 236-251, 2015. <https://doi.org/10.1080/17449359.2015.1115742>

SMITH, Monica L. Feasts and Their Failures. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 22, n. 4, p. 1215–1237, 2015. <http://www.jstor.org/stable/43654232>

SUDDABY, Roy. Toward a Historical Consciousness: Following the Historic Turn in Management Thought. **Management**, v. 19, n. 1, p. 46-60, 2016. <https://doi.org/10.3917/mana.191.0046>

SUDDABY, Roy; FOSTER, William. M. History and Organizational Change. **Journal of Management**, v. 43, n. 1, p. 19–38, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0149206316675031>

TORALDO, Maria-Laura; ISLAM, Gazi. Festival and Organization Studies. **Organization Studies**, v. 40, n. 3, p. 309–322, 2017. <https://doi.org/10.1177/0170840617727785>

VAN LENT, Wim; DUREPOS, Gabrielle. Nurturing the historic turn: “history as theory” versus “history as method”. **Journal of Management History**, v. 25, n. 4, p. 429-443, 2019. <https://doi.org/10.1108/JMH-03-2019-0017>

WADHWANI, R. Daniel; SUDDABY, Roy; MORDHORST, Mads; POPP, Andrew. History as Organizing: Uses of the Past in Organization Studies. **Organization**

**Studies**, v. 39, n. 12, p. 1663–1683, 2018.

<https://doi.org/10.1177/0170840618814867>

WANDERLEY, Sérgio; BARROS, Amon. Decoloniality, geopolitics of knowledge and historic turn: towards a Latin American agenda. **Management & Organizational History**, v. 14, n. 1, p. 79-97, 2018. <https://doi.org/10.1080/17449359.2018.1431551>

WATERMAN, Stanley. Carnivals for elites? The cultural politics of arts festivals. **Progress in Human Geography**, n. 22, n. 1, p. 54–74, 1998.

<https://doi.org/10.1191%2F030913298672233886>

WEATHERBEE, Terrance G. Caution! This historiography makes wide turns: Historic turns and breaks in management and organization studies. **Management & Organizational History**, v. 7, n. 3, p. 203-218, 2012.

<https://doi.org/10.1177/1744935912444356>

WEATHERBEE, Terrance G.; DUREPOS, Gabrielle; MILLS, Albert; MILLS, Jean Helms. Theorizing the Past: Critical engagements, **Management & Organizational History**, v. 7, n. 3, p. 193-202, 2012. <https://doi.org/10.1177/1744935912444358>

ZALD, Mayer N. More Fragmentation? Unfinished Business in Linking the Social Sciences and the Humanities. **Administrative Science Quarterly**, v. 41, n. 2, p. 251-261, 1996. <http://www.jstor.org/stable/2635078>

ZALD, Mayer N. Organization Studies as a Scientific and Humanistic Enterprise: Toward a Reconceptualization of the Foundations of the Field. **Organization Science**, v. 4, n. 4, p. 513-528, 1993. <http://www.jstor.org/stable/2393717>

## APÊNDICE A – ROTEIROS DE ENTREVISTAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)  
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE (CAA)  
NÚCLEO DE GESTÃO (NG)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GESTÃO, INOVAÇÃO E CONSUMO  
PROJETO DE PESQUISA NÍVEL MESTRADO ACADÊMICO

### ROTEIRO DE ENTREVISTA I - ORGANIZAÇÕES CULTURAIS

1. O(a) senhor autoriza a gravação dessa entrevista com finalidade restritamente acadêmica?
2. Qual o nome do(a) senhor(a) completo?
3. Quantos anos o(a) senhora(a) tem:
4. Qual a sua profissão?
5. O(a) senhor(a) poderia contar um pouco da sua história de maneira geral?
6. Qual a organização cultural que o(a) senhor faz parte?
7. Há quanto tempo o(a) senhor(a) permanece nessa organização cultural?
8. O porquê que o(a) senhor(a) faz parte dessa organização cultural?
9. Qual a origem dessa organização cultural?
10. O porquê da criação ou existência dessa organização cultural?
11. Qual a sua função nessa organização cultural?
12. Como e quem administra essa organização cultural? Quais são as pessoas engajadas?
13. Se essa organização cultural de alguma maneira participa das festividades juninas, então, como essa organização cultural participa do São João?
14. Se participa das festividades juninas, então, há quanto tempo essa participação acontece?
15. Como era a participação dessa organização cultural antigamente no São João (local, modo de apresentação, vestimentas, recursos etc.)?
16. Como era a organização para que as apresentações nas festividades juninas acontecessem antigamente?
17. Como é a administração e a gestão para que essa organização cultural continue a participar do São João hoje?

18. Como ocorria a administração dos recursos financeiros antigamente e como acontece hoje?
19. Qual a importância da organização cultural para as festividades do São João?
20. Como era as apresentações durante as festas juninas da época quando iniciou? Como essas apresentações são hoje?
21. O que mudou ao longo do tempo na organização para participar das festas juninas?
22. Se houve mudanças, por que que essas mudanças aconteceram na organização cultural?
23. O que o(a) senhor(a) acha das mudanças?
24. Como a organização se adaptou a essas mudanças?
25. O(a) senhor(a) tem fotos, vídeos, reportagens que contam a trajetória da organização e sua participação na festa junina?
26. O(a) senhor(a) indicaria alguma organização cultural ou pessoal importante para participar da pesquisa?

## **ROTEIRO DE ENTREVISTA II – HISTORIADORES**

1. O(a) senhor(a) autoriza a gravação dessa entrevista com finalidade restritamente acadêmica?
2. Qual o nome do(a) senhor(a) completo?
3. Quantos anos o(a) senhor(a) tem?
4. Qual sua profissão?
5. Como você enxerga seu trabalho como historiador na cidade de Caruaru?
6. Quais seus temas de pesquisa?
7. Como você ver as narrativas em torno da festa do São João?
8. O que você observa que mudou nesta narrativa em torno da festa do São João?
9. Como você enxerga a organização da festa do São João antigamente?
10. Como você enxerga a organização da festa do São João hoje?
11. Como a história de desenvolvimento/crescimento de Caruaru está ligado ao São João?
12. Como você enxerga a participação dos setores da sociedade no São João (organizações públicas, setor privado, organizações populares etc.)?

13. Algum comentário adicional sobre a festa do São João na cidade de Caruaru?

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA III – ORGANIZAÇÕES PÚBLICAS**

1. O(a) senhor(a) autoriza a gravação dessa entrevista com finalidade restritamente acadêmica?
2. Qual o nome do(a) senhor(a) completo?
3. Quantos anos o(a) senhor(a) tem?
4. Qual a sua profissão?
5. Qual organização pública você está ligado?
6. Como é o funcionamento dessa organização?
7. Como essa organização pública atua na festa do São João em Caruaru?
8. A partir de qual ano exatamente essa organização pública começou a participar na organização da festa do São João?
9. Como é feita a distribuição do orçamento público municipal para a festa do São João?
10. Como posso ter acesso aos gastos nominais ano-a-ano da organização pública voltado para a festa do São João?
11. Você percebe uma mudança na maneira como a festa do São João é organizado após a atuação dessa organização pública?
12. Como essa organização dialoga com os diversos setores da sociedade que participam da festa do São João?
13. Como é pensado a organização da festa do São João?
14. Quando começa a ser pensado a ser pensado a organização da festa do São João?
15. Algum comentário a mais sobre a festa do São João?

## **APÊNDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM BANCO DE DADOS OU ACERVOS DE DOCUMENTOS**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)  
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE (CAA)  
NÚCLEO DE GESTÃO (NG)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GESTÃO, INOVAÇÃO E CONSUMO  
PROJETO DE PESQUISA NÍVEL MESTRADO ACADÊMICO

### **SOLICITAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM BANCO DE DADOS/ACERVO DE DOCUMENTOS**

Prezados(as),

Eu, Ítalo Henrique de Freitas Ramos da Silva, aluno regularmente matriculado no curso de Mestrado Acadêmico, pertencente ao Programa de Pós-Graduação em Gestão, Inovação e Consumo (PPGIC), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), venho pelo presente, solicitar autorização para a realização de pesquisa no acervo de documentos históricos abrigados por esta instituição, a fim de dar andamento à pesquisa de dissertação intitulada: “Festa como organização: uma análise histórico-decolonial polifônica do São João Caruaruense”, com o objetivo de responder a duas perguntas: (1) “Como as festas populares podem ser compreendidas enquanto lócus de organização e gestão a partir da abordagem histórica decolonial polifônica?” e (2) “por que as festas populares mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer da sua história?”. Este trabalho está sendo orientado pela professora Dr.<sup>a</sup> Elisabeth Cavalcante dos Santos, docente do PPGIC/UFPE.

Durante a pesquisa, serão analisados os materiais históricos (jornais, livros, entre outros) em busca de informações sobre a organização histórica do São João em Caruaru, Pernambuco, Brasil. A pesquisa não possui nenhum conflito de interesses e não possui finalidade lucrativa. Os resultados apurados podem ser solicitados ao discente Ítalo Henrique de Freitas Ramos da Silva, no qual poderá ser contatado, a qualquer momento, que julgar necessário, através do e-mail: italo.freitas@ufpe.br.

Na certeza de contarmos com a colaboração e empenho desta instituição, agradecemos antecipadamente a atenção, ficando à disposição para quaisquer esclarecimentos que se fizerem necessários.

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA  
EM BANCO DE DADOS/ACERVO DE DOCUMENTOS**

Eu, \_\_\_\_\_,  
responsável pelo acervo arquivístico \_\_\_\_\_, autorizo,  
por livre e espontânea vontade, a consulta pública a todo o material arquivístico  
presente no acervo com a finalidade de contribuir para a pesquisa acadêmica.

Caruaru, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

---

Assinatura do responsável pelo acervo arquivístico

---

Assinatura do pesquisador

## APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)  
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE (CAA)  
NÚCLEO DE GESTÃO (NG)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GESTÃO, INOVAÇÃO E CONSUMO  
PROJETO DE PESQUISA NÍVEL MESTRADO ACADÊMICO

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar da pesquisa de campo, referente à pesquisa acadêmica desenvolvida por Ítalo Henrique de Freitas Ramos da Silva e com quem poderei contatar/consultar, a qualquer momento, que julgar necessário, através do e-mail: italo.freitas@ufpe.br. Fui informado(a) de que a pesquisa é coordenada e orientada pela Professora Doutora Elisabeth Cavalcante dos Santos, com quem poderei contatar/consultar, a qualquer momento, que julgar necessário, através do e-mail: elisabeth.csantos@ufpe.br.

Afirmo que aceitei participar, por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro, ou ter qualquer ônus; e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos da pesquisa intitulada “Festa como organização: uma análise histórico-decolonial polifônica do São João Caruaruense”, tendo com perguntas centrais “Como as festas populares podem ser compreendidas enquanto lócus de organização e gestão a partir da abordagem histórica decolonial polifônica? e (2) por que as festas populares mudam ou preservam determinadas maneiras de organização e gestão no decorrer da sua história?”.

Fui esclarecido(a) de que os usos das informações, por mim oferecidas, estão submetidos às normas éticas destinadas à pesquisa. Minha colaboração se fará de forma anônima, se assim eu desejar, por meio de entrevista ou acesso aos arquivos que possuo, a ser gravada a partir da assinatura desta autorização. Também autorizei a realização de cópias de arquivos que possuo em formato de fotos, vídeos ou áudios que, de alguma maneira, contribuem para o objetivo da pesquisa. O acesso e a análise das informações coletadas se farão apenas pelo pesquisador e sua orientadora mencionados acima. Além disso, minha participação não implica em nenhum risco

para mim, ou mesmo, para situações que possam ser constrangedoras. Sou livre para desistir da participação a qualquer momento, ou para deixar de responder qualquer questão, a qualquer momento, se julgá-la inconveniente.

### TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu, \_\_\_\_\_  
aceito participar desta pesquisa acadêmica. Minha participação é inteiramente voluntária e estou livre para, em qualquer momento, desistir da participação na entrevista ou recusar o acesso aos arquivos que possuo, sem nenhum prejuízo para mim.

Caruaru, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

Assinatura do participante

---

Assinatura do pesquisador



Manuel Florêncio

Ligue agora e recorra  
contra multas de  
infrações de trânsito  
que você não cometeu.  
**MULTASERVICE**  
(081) 241.8309

FOLHA DE PERNAMBUCO

# Programa

## Arte no barro moderno

### Figuras tradicionais do mestre Vitalino ganh

Clemilson Campos



Clemilson Campos



Clemilson Campos

Sebastião Araújo

Mestre Vitalino nunca poderia pensar que, quase três décadas depois de ter celebrado a arte do barro, suas peças ganhassem contornos e formas diferentes. O artesanato em cerâmica evoluiu e nos permitiu figuras tradicionais como as do triângulo, o zumbador, o sanfona e a banda estilizada com sete músicos, reproduzindo uma tendência atual.

Os artesãos admitem que o processo de modernização existe e que precisam passar por ele devido à globalização. "Se ele não inovar vai ficar na mesmice e morrer de fome", defende Suedilson Ferreira, 34, que vende artesanato na feira de Caruaru. O artesão teve que recriar em cima de uma arte tradicional para atender também as exigências do turista. "Eles chegam querendo novidades", conta

cria figuras de sambista e presença numa feira no Sul, produz um personagem chimarrão. As mudanças são confeccionadas com pox.

Bastante conhecido do sobrenome famoso Galdino, 43, justifica o mundo ceramista.



Artesão Luis Galdino

dança dos tempos. Característica envelhecimento, o que conferiu. Uma das suas tô

**ANEXO B – RECORTE DE JORNAL COM FOTO DAS BANDAS LOCAIS**

Banda da Sociedade Musical Nova Euterpe, formação de 1902, junto com a Banda Comercial, elas animavam as festas de rua em Caruaru

Fonte: Jornal Extra de Pernambuco, edição de março de 2007.

**ANEXO C – FOTO DA RUA ENFEITADA COM BANDEIROLAS**

Fonte: Acervo pessoal de historiador local sem definição de data exata em que o registro foi feito.

**ANEXO D – FOTOS REPRESENTATIVAS DO SÃO JOÃO RURAL**

Legenda: Representação de uma casa no contexto rural com palhas de coco que é usado no contexto urbano para fazer as palhoças. Fonte: Acervo pessoal de historiador local sem definição de data exata em que o registro foi feito.



Legenda: Representação de bacamarteiros se apresentando no contexto do São João rural. Fonte: Acervo pessoal de historiador local sem definição de data exata em que o registro foi feito.



Legenda: Representação das danças de São João no contexto rural. Fonte: Acervo pessoal de historiador local sem definição de data exata em que o registro foi feito.