

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA**

**VEM DO BAIRRO DO JURUNAS
SOCIABILIDADE E CONSTRUÇÃO DE
IDENTIDADES ENTRE RIBEIRINHOS EM BELÉM-PA**

Carmem Izabel Rodrigues

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Antropologia, sob orientação da Profª Drª Josefa Salete Barbosa Cavalcanti.

**Recife - PE
2006**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do CFCH-UFPA, Belém-PA - Brasil)

Rodrigues, Carmem Izabel

Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA / Carmem Izabel Rodrigues; orientadora, Josefa Salete Barbosa Cavalcanti. - 2006

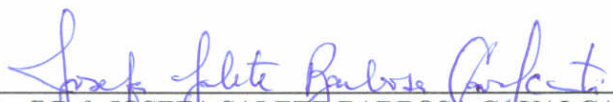
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2006.

1. Cultura popular - Belém (PA). 2. Festas religiosas - Belém (PA).
3. Festas juninas. 4. Carnaval - Belém (PA). 5. Identidade social. 6.
Jurunas (Belém, PA). I. Título.

CDD - 20. ed. 306.4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:


Profª Drª JOSEFA SALETE BARBOSA CAVALCANTI
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE


Profº Drº RENATO MONTEIRO ATHIAS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE


Profª Drª MARIA ROSILENE BARBOSA ALVIM
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE


Profª Drª MARILDA APARECIDA MENEZES
Universidade Federal da Paraíba


Profº Drº ROGERIO PROENÇA LEITE
Universidade Federal de Sergipe

Data da Defesa: 17/MAR/2006

AGRADECIMENTOS

O final de uma tese é sempre o momento de saldar as dívidas, pagar os débitos, que são muitos, de uma vida inteira. Começo pelos colegas-professores de departamento: Anaíza Vergolino, Angelica Maués, Heraldo Maués e Jane Beltrão, entre outros, com quem convivi e aprendi, durante todos esses anos. Depois aos professores da UNB, onde aprendi a conhecer ou reconhecer um pequeno arsenal de conceitos antropológicos, mas cujo uso aqui feito é de minha inteira responsabilidade. Ao programa de intercâmbio Procad/Capes (UFPE/UNICAMP), que me garantiu, através de uma bolsa de estudos, a oportunidade de participar das atividades do PPGCS e do CERES – Centro de Estudos Rurais da Unicamp, em 2003.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, especialmente aos professores Josefa Salete Barbosa Cavalcanti, Roberta Campos e Antonio Mota, pela atenção recebida durante o período em que cursei as disciplinas do Programa, assim como aos colegas, especialmente a Angela Sacchi e Marcos Homero Lima, pelas conversas em sala de aula. Agradeço também a Mark Harris e Jimena Felipe Beltrão, com quem cursei disciplinas no PPGCS da UFPA. Aos participantes do Projeto Entender Belém, Jane Beltrão e Cristina Cancela, pelo trabalho conjunto, assim como aos bolsistas Benedito Carlos Barbosa, Carlos Eduardo Chaves e Thais de Sousa Abud, pelo auxílio na pesquisa de fontes na Biblioteca Arthur Vianna, do CENTUR. Finalmente, aos funcionários do DEAN, Elói, Paulo e Rosângela, pela competência e gentileza com que sempre atendem a todos.

A Salete, minha orientadora, agradeço a competência profissional, assim como a amizade pessoal e a confiança em mim depositada. A Cleonice Batista Regis e Margareth de Souza, pela confecção dos mapas. A Elyeda Pessôa, pela revisão minuciosa, assim como a Maria Roseane Pinto Lima pela leitura crítica e revisão do texto. A Cláudia Palheta pela montagem dos mapas, figuras e fotos. A Rosyane Rodrigues pela montagem e impressão da tese. A Cláudia, Lia e Rosy agradeço ainda pelo apoio e auxílio incondicionais ao longo de um percurso sempre incompleto e inconcluso.

Finalmente, aos amigos, conhecidos e chegados jurunenses, agradeço por me receberem em suas casas e em suas festas, em momentos de alegria, assim como em momentos de tristeza ou dificuldades, mas sempre exercitando a capacidade inesgotável de transformar o estranho em conhecido

RESUMO

Este trabalho visa analisar, a partir de diversas formas narrativas (orais, textuais, visuais) produzidas no espaço da cidade, algumas práticas culturais cotidianas consideradas significativas por seus usuários coletivos. Focaliza as festas populares, especialmente o carnaval das escolas de samba, as festas juninas e as festas religiosas em homenagem aos santos do catolicismo popular, muitos deles sincretizados e incorporados às *festas de caboclo, umbanda ou mina*, realizadas periodicamente por moradores do bairro do Jurunas, um dos bairros mais antigos e populosos da cidade de Belém-Pa.

Tomando a cidade contemporânea como um contexto onde se produzem formas e processos que articulam o global e o local, o tradicional e o moderno, o urbano e o rural, e tomando a localidade do bairro como *palco da vida cotidiana* (de Certeau, 1994), analisaremos modos de sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano entre moradores do bairro do Jurunas, através de suas *tradições festivas* produzidas e compartilhadas pelos moradores, dinamizadas pela ação coletiva.

Para viver a cidade e, portanto, conquistar um lugar na modernidade, migrantes de origem ribeirinha colocam em operação redes de relações, a partir das quais organizam práticas coletivas de uso, apropriação e produção de sentido dos espaços públicos urbanos, e através das quais constroem processos de identificação e (re) constroem identidades articuladas à localidade bairro e - ao mesmo tempo - a contextos mais amplos.

Usaremos o conceito de *sociabilidade* (Simmel, 1983) como uma categoria mediadora na construção identitária em espaço urbano, e especialmente a noção de *sociabilidade festiva* (Costa, 2002) presente nas *ritualizações da vida cotidiana*, através das quais muitos *jurunenses* se apresentam/representam como habitantes de um bairro com tempo e espaço específicos, onde o lúdico tem um lugar central.

Palavras-chave: Jurunas, identidade, sociabilidade, festas urbanas, caboclos

ABSTRACT

This work uses various forms of narratives - oral, textual and visual - to analyze daily cultural practices that are of significance to producers on an urban setting. It focus the analysis on popular festivals such as the Carnival of the Samba Schools, June Festivals¹ and those in homage of Catholic Saints many under the influence of *caboclo*, *umbanda* and *mina* celebrations² and all of which take place in Jurunas District one of the oldest and most populous in the city of Belém.

Contemporary city is the context where many of the forms and processes that establish connection between global and local, traditional and modern and urban and rural take place. We have taken the Jurunas District as the *stage of daily life* (de Certeau, 1994) to analyze modes of sociability and identity-building in urban space as those who live there do through their *festive traditions* produced and shared by all as a collective action.

In order to live the city life and, thus, conquer modernity, migrants from riverside villages put to work their networks which aid at organizing collective practices of use, appropriation and production of meaning about public urban spaces. They also build processes of identification and (re)build identities articulated with their local environment as well as more comprehensive contexts.

We use the concept of *sociability* (Simmel, 1983) as a mediating category in the identity- building processes on urban settings, with special emphasis on the notion of *festive sociability* (Costa, 2002) present in the ritualization of daily life by which *jurunenses* present and perform their roles as inhabitants of such District who have specific time and space and place the ludic at the center of the stage.

Keywords: Jurunas, identity, sociability, urban celebrations, caboclos

¹ According to the Catholic tradition, the month of June is dedicated to celebrating St. Anthony, St. John and St. Peter. The June Festival includes religious and mundane celebrations.

² Ritual practices which blend african, amerindian and european religious systems.

RESUMÉ

Cette étude souhaite s'arrêter sur quelques pratiques culturelles quotidiennes, considérées comme étant symptomatiques dans l'analyse de l'attitude sociale de leurs acteurs, à partir de plusieurs formes narratives (orales, écrites, visuelles), exprimées dans l'espace urbain. Notre propos se concentrera sur les fêtes populaires, notamment le Carnaval des écoles de samba, les fêtes de Saint Jean et les fêtes en hommage aux saints du catholicisme populaire. Signalons que nombre de ces saints font l'objet d'un syncrétisme religieux, assimilé par les fêtes de caboclo, umbanda ou mina, organisées ponctuellement par les habitants du quartier de Jurunas, un des quartiers les plus anciens et les plus peuplés de Belém do Pará.

Jetant délibérément un regard sur "la cité" contemporaine à travers le prisme nous permettant de restreindre notre observation à ses évolutions globales et locales, traditionnelles et modernes, urbaines et rurales et appréciant la localisation et les limites de notre aire d'investigation, circonscrite au "quartier", *théâtre du quotidien* (de Certeau, 1994), nous tentons d'analyser les modes de socialisation et de construction des identités, dans l'espace urbain particulier des habitants du quartier de *Jurunas* (Belém), très respectueux de ses *traditions festives*, entretenues et toujours plus dynamisées par la collectivité.

Pour participer à la vie municipale, il est cependant indispensable à chacun de trouver sa place, même si ça n'est que de façon partielle, dans "la modernité", pour ces migrants d'origine riveraine intégrant des réseaux de relations, à partir desquelles s'organisent des pratiques et coutumes collectives, se creusant un espace de légitimité dans les lieux d'expression publics et, à travers lesquels, encore, se développent des processus d'identification et se (re) bâtit l'identité locale soumise, en même temps, à l'influence d'évolutions plus amples.

On considérera le concept de *sociabilité* (Simmel, 1983), pour ses facultés de médiation dans la construction de l'identité de l'espace urbain, et, tout particulièrement, la notion de *sociabilité festive* (Costa, 2002), matière des *rituels de la vie quotidienne*, à travers lesquels, nombre de *jurunenses* se présentent et s'affirment comme citoyens d'un quartier atypique, ludique entre tous.

Mots-clés : Jurunas, identité, sociabilité, fêtes urbaines, caboclos

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

INTRODUÇÃO:	11 - 30
--------------------------	----------------

CAPÍTULO 1: ENTRE FRONTEIRAS:

identidades e culturas na modernidade 31 - 63

1.1. as impurezas do real e as impurezas da teoria	32
1.2. hibridismos, sincretismos, mesclas	38
1.3. entre fronteiras: identidades e culturas na modernidade	44
1.4. vida cotidiana e sociabilidade festiva na modernidade	50
1.5. cidades, migrações e (novas) identidades	58

CAPÍTULO 2 – À BEIRA DO RIO GUAMÁ:

ritmos e pulsares da vida cotidiana em Belém 64 - 100

2.1. <i>do Castello para o Bagé</i> ... pelas estradas de São João e São José	65
2.2. à beira do rio Guamá	72
2.3. um bairro em movimento	79
2.4. bairro em movimento, identidades em fluxo	94

CAPÍTULO 3 – VEM DO BAIRRO DO JURUNAS:

a identidade jurunense e as festas 101 - 130

3.1. ritmos e pulsares da vida cotidiana em Belém	102
3.2. o signo Jurunas: entre a festa e a violência	110
3.3. a identidade jurunense e as festas	120

CAPÍTULO 4 – A NAÇÃO JURUNENSE:

cultura, tradição e identidade no samba 131 - 170

4.1. o signo Jurunas e o signo Rancho	132
4.2. lembrar pra não esquecer: narrando a nação	138
4.3. memória e tradição construindo a nação	152
4.4. a nação jurunense: um evento real, social e narrado	164

CAPÍTULO 5 – FESTAS POPULARES NA AMAZÔNIA:

tradições festivas, mestiças, modernas 171 - 209

5.1. festas coloniais e mestiçagens culturais na Amazônia	172
5.2. festas religiosas populares em Belém, nos oitocentos	177
5.3. festas, culturas e mestiçagens	185
5.4. festas populares no Jurunas: tradições festivas, mestiças, modernas	190

CAPÍTULO 6 – ENTRE PARENTES, VIZINHOS E AMIGOS:

redes de sociabilidade e *agência* jurunense 210 - 259

6.1. sociabilidade festiva e práticas cotidianas	211
6.2. entre parentes, vizinhos e amigos... os inimigos	218
6.3. sociabilidade festiva e <i>agência</i> jurunense	234
6.4. Jurunas: um lugar imaginado?	251

(IN) CONCLUSÃO:

Ribeirinhos na cidade: *caboclos urbanos* ? 260 - 274

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 275 - 292

ANEXOS

Mapas

Figuras

Croqui

Fotos

Lista de entrevistados

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ASJ	Academia de Samba Jurunense
CENTUR	Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves
CFCH	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
DEAN	Departamento de Antropologia
FEUCABEP	Federação Espírita-Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará.
FUMBEL	Fundação Cultural do Município de Belém
GRBJ	Grêmio Recreativo Beneficente Jurunense
GRCC	Grêmio Recreativo Cultural Carnavalesco Deixa Falar
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
JUTAC	Associação Comunitária Juventude, Teatro e Artes Comunitárias
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
PA	Aparelhagem eletrônica
PMB	Prefeitura Municipal de Belém
PPGCS	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
RAK	Roceiros do Allan Kardek
SESP	Fundação de Serviços da Saúde Pública
SNAPP	Serviço de Navegação na Amazônia e Administração do Porto do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

INTRODUÇÃO:

perspectivas metodológicas

porque o Jurunas

Este trabalho visa analisar formas de sociabilidade e construção de identidades entre migrantes ribeirinhos em Belém-Pará, tendo como foco analítico algumas manifestações culturais, especialmente as festas populares como o carnaval, as festas juninas e as festas em homenagem aos santos do catolicismo popular, muitos deles sincretizados e incorporados às *festas de caboclo, umbanda ou mina*, realizadas periodicamente por moradores do bairro do **Jurunas**, um dos bairros mais antigos e populosos da cidade.

Entender a cidade do ponto de vista antropológico exige considerar as interpretações que os próprios moradores fazem de suas vivências e experiências individuais ou coletivas no contexto urbano, e os significados por eles atribuídos a essas vivências, tendo como referentes imediatos o bairro e a cidade que habitam, a partir dos quais as relações espaciais vinculam-se às relações sociais, estabelecendo um trânsito constante entre os níveis local, regional e mundial da realidade vivenciada. Essas experiências misturam padrões de relações consideradas modernas, produtivas e individualizantes (trabalho, emprego, consumo) com outras mais coletivas (religiosidade, lazer, parentesco, vizinhança), nas quais se entrecruzam saberes tradicionais, aprendidos via tradição oral, familiar ou vicinal, com novos conhecimentos, adquiridos na cidade, através da educação escolar ou dos *mass media* disseminados no meio urbano.

Escolhemos como campo de investigação o bairro do Jurunas, demarcado por uma espacialidade que lhe confere uma especificidade própria, como um dos bairros periféricos mais antigos da cidade, que se delineou na seqüência do prolongamento natural do núcleo central e mais antigo de Belém, sobre terrenos alagadiços e de pouco valor, mas que foram lenta e crescentemente valorizados pelo fato de estarem próximos ao centro da cidade, na forma de um polígono topográfico que se estende da baía do Guajará ao rio Guamá.³ Constituído em grande parte por migrantes de origem ribeirinha,⁴ muitos dos quais circulam constantemente entre os lugares de origem e a cidade de Belém, o bairro se distingue de outros bairros também periféricos mas de ocupação mais recente, cujos moradores chegaram através da malha rodoviária que liga a cidade ao nordeste do estado e ao centro-sul do país. Diversos portos localizados no rio Guamá, ao longo da Avenida Bernardo Sayão – mais conhecida como Estrada Nova – garantem ainda hoje, aos moradores da cidade, migrantes ou não, as entradas e saídas por via fluvial, a mais antiga. Nos mapas 1, 2 e 3, temos a localização do Estado do Pará, da cidade de Belém e do bairro do Jurunas.

Ao se instalarem nos lugares de destino, os migrantes misturam práticas e saberes ribeirinhos com novas práticas construídas no mundo urbano, reconstroem redes de parentesco, compadrio e conterraneidade,⁵ que articulam com novas relações de vizinhança e amizade, que lhes permitem reproduzir formas de sociabilidade, padrões de consumo, trabalho, lazer e residência adequadas, na medida do possível, ao novo projeto de vida. Entretanto, mesmo quando se estabelecem em definitivo na cidade, não cortam completamente as relações com seus lugares de origem, onde possuem parentes, amigos e conterrâneos, que visitam anualmente, mensalmente ou semanalmente, inclusive por ocasião das festas do *santo padroeiro*, festivais de comida, ou quando trabalham ou negociam entre as cidades visitadas.⁶

³ O bairro de Jurunas situa-se na parte sul da cidade, entre os bairros da Cidade Velha, Condor, e Guamá, ligados entre si pela Avenida Bernardo Sayão, que começa no Arsenal de Marinha e termina na UFPA.

⁴ Incluímos nessa categoria pessoas nascidas e/ou oriundas das ilhas localizadas no Arquipélago do Marajó e adjacências, assim como nas pequenas e médias cidades localizadas às margens dos rios que deságuam próximo a Belém, como os rios Pará, Tocantins, Guamá, Moju, Acará, inclusive as cidades localizadas ao longo do baixo e médio Amazonas. Dados acerca da procedência dos moradores do bairro demonstram que cerca de 54% dos entrevistados e seus familiares são nascidos em Belém, enquanto 46% são migrantes de origem ribeirinha (34%) e não ribeirinha (12%). Cf. Chaves (2001).

⁵ Referimo-nos a um padrão de relações comum entre migrantes que, ao se instalarem na cidade, procuram bairros e ruas onde já moram seus *conterrâneos*, que passam a ser considerados como um tipo de parente.

⁶ Podemos listar entre os principais motivos de deslocamento: *trabalho* (trazer produtos para vender nos portos, tais como açaí, babaçu, banana; trabalhar diariamente nos barcos e nos portos); *problemas de saúde* (viagens a Belém em busca de recursos médicos); *comércio* (levar produtos industrializados para

Em sua feição mais geral, o bairro apresenta os mesmos contrastes presentes em outros bairros periféricos das cidades brasileiras. Ao lado de uma feição mais urbanizada, com ruas de traçado largo e bem pavimentadas, nas quais moradores mais recentes e de maior poder aquisitivo vivem em edifícios modernos, permanecem as formas mais tradicionais de ocupação do espaço, com estreitas vilas e passagens que acusam um uso bastante desorganizado do solo urbano, abarrotadas de casas estreitas – de alvenaria, madeira ou taipa – que parecem sempre inacabadas, em construção ou em reforma.

Dentro e fora das casas desenvolve-se uma intensa rede de relações de parentesco, vizinhança e amizade, diversas formas de lazer e sociabilidade, dentre as quais se destacam inúmeras expressões da *cultura popular*: festas juninas, festas de santos católicos nas ruas e nas quadras das igrejas; rituais de *umbanda* e *mina* em casas construídas para esse fim ou em pequenos cômodos nos fundos das residências.

Indo além dessa configuração geral, pela qual se assemelha aos demais bairros de periferia da cidade de Belém, o **Jurunas** aparece no imaginário popular como um bairro cujos moradores se apresentam / representam a partir de um conjunto de construções identitárias que circulam reiterativamente nos espaços públicos internos ou externos ao bairro, veiculados através de formas locais de divulgação e amplificados através de diversos tipos de mídia que alcançam inclusive o interior do estado.

Nessas imagens e representações, o bairro é visto como um lugar onde festas e procissões acontecem (quase) todo dia. Pequenos ou grandes rituais festivos, por eles elaborados e a eles mesmos destinados, são tão frequentes na vida dos moradores do bairro, que acabaram por demarcar um *ethos* festivo ao bairro e uma identidade de festeiros aos seus habitantes, sendo um lugar comum, nos dias atuais, a associação entre os moradores e as festas, produzindo uma imagem que extrapola o próprio bairro, e que se mistura, alternando-se e superpondo-se, à imagem de lugar periférico, pobre e violento que também acompanhou o crescimento do bairro.

sustento próprio ou comercialização); *prazer do passeio* (visitas a parentes, amigos e conhecidos nos fins de semana, férias, festas de fim de ano); *motivos religiosos* (o Círio de Nazaré/ outubro). Cf. Mesquita (2001).

Através das festas, de sua fabricação incessante durante todo o ano, colocando em operação redes de relações de parentesco, amizade e vizinhança, os sujeitos se constroem a si mesmos como habitantes de um espaço próprio – um lugar – onde vivem sua vida, reproduzem suas práticas cotidianas e garantem, através dessas práticas de uso e apropriação desse lugar, o direito à cidade. Nesse sentido, o bairro é visto, ao mesmo tempo, como um *bairro cultural*, de espaços de inovação e criatividade (Costa, 2000: 961), um *território cultural* (Lull: 1998), um espaço público de invenção e reprodução de práticas culturais identitárias, através de sociabilidades e tradições festivas (Costa, 2002: 482-3).

Analizamos as festas de bairro como *pequenos rituais da vida cotidiana*⁷ que conjugam formas de lazer, sociabilidade e ação política (Amaral, 1998), assim como *performance* ritual (Connerton, 1989) e reflexividade (Costa, 2002). Como momentos privilegiados de manifestação e expressão da identidade (Silva, 1997: 13), as festas de bairro tornam-se eventos rituais produzidos/consumidos em uma esfera pública alternativa (Costa, 2002, Fortuna, 2002) e reproduzidos na memória social e coletiva (Halbwachs, 1990; Fentress e Wickham, 1994) de seus produtores/consumidores.

Para tanto, utilizamos o conceito de sociabilidade no sentido de Simmel (1983: 165) como uma categoria mediadora na construção identitária em espaço urbano, especialmente a noção de *sociabilidade festiva* (Costa, 2002: 484) presente nessas *ritualizações da vida cotidiana*, através das quais muitos *jurunenses* se apresentam como habitantes de um bairro com tempo e lugar específico, onde o lúdico tem um lugar central. Essa *sociabilidade festiva* garante aos moradores do bairro uma certa *visibilidade social* (Costa, 1999: 13,19), reforçada periodicamente através de práticas culturais identitárias, entre as quais destacamos o pertencimento à escola de samba mais antiga da cidade: o *Rancho Carnavalesco Não Posso me Amofiná*, como analisamos no Capítulo 4.

Tomando a cidade como contexto e o bairro como *palco da vida cotidiana* (De Certeau, 1996: 38), objetivamos analisar modos de sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano entre moradores do bairro do **Jurunas**, em Belém, tendo como foco analítico a produção de práticas culturais, especialmente as festas populares – carnaval, festas juninas, festas em homenagem aos santos padroeiros –, consideradas

⁷ Na extensa bibliografia antropológica sobre rituais, destacamos Durkheim (1989), Turner (1974), Leach (1972,1996) e Tambiah (1985). Sobre os pequenos rituais da vida cotidiana, ver Connerton (1989), Featherstone (1997) e Cavalcanti (2002).

como *tradições festivas* (Costa, 2002), dinamizadas pela ação coletiva. Dando ênfase às dinâmicas culturais e sócio-espaciais presentes no bairro, especialmente as festas coletivas realizadas periodicamente pelos moradores, tomamos seus rituais comemorativos como expressões de uma identidade local (Costa, 1999; Menezes, 2000), articulada e afirmada pelos sujeitos em questão, em espaços rituais próprios.

Enquanto *locus* de reprodução de múltiplas formas de vida, de processos sociais e práticas culturais que misturam o global e o local, o moderno e o tradicional, o urbano e o rural, a cidade expressa, através de seus signos e símbolos espaciais, sonoros ou visuais, as inúmeras interseções e ambigüidades da experiência cotidiana (Luchiari, 1996: 224). Se viver na cidade é lidar com margens (Pina Cabral, 2000: 861), podemos pensar o bairro do **Jurunas** como esse espaço de fronteira, de liminaridade, que é ao mesmo tempo um espaço produtivo, de reflexão e de criação cultural, um espaço de sociabilidade próprio, de construção dos sujeitos e produção de identidades.

Visto como um espaço intermediário entre o público e o privado, entre o espaço vivido e imaginado (Lefebvre, 1991), o bairro pode ser pensado como uma fronteira ou margem onde se sobrepõem saberes e práticas rurais e urbanas: para baixo, em direção ao rio, abre-se um espaço de saberes *tradicionais* ou *ribeirinhos*; para cima, em direção aos bairros mais centrais da cidade, onde se localizam as principais instituições e agências do mundo moderno, abre-se um espaço de circulação que exige conhecimento e domínio de códigos e saberes *citadinos* ou *urbanos*. Viver na cidade exige aprender a circular por todos esses espaços e especialmente, por seus interstícios.

No cruzamento desses espaços e *tradições*, interessa-nos perceber o *jogo das identidades* (Hall, 2000: 20) colocado em operação por esses *ribeirinhos urbanos*,⁸ auto-denominados *jurunenses*, quando confrontados com novos padrões de relações, construindo processos de identificação (Bauman, 2001) e formas de negociação político-culturais no espaço do bairro e da cidade, adaptando e redefinindo modos de sociabilidade colocados em operação através de redes de relações construídas no cotidiano.

⁸ Usamos o termo para designar migrantes de origem ribeirinha que se estabelecem na cidade em áreas próximas ao rio Guamá, mantendo um contato relativamente freqüente com os lugares de origem. Não estamos afirmando que são ribeirinhos no sentido estritamente sociológico do termo, mas encontramos casos de moradores urbanos que trabalham em atividades ligadas direta ou indiretamente ao rio e à orla ribeirinha (empregados dos portos, barcos e canoas, carregadores, empregados das estâncias localizadas na orla do rio).

algumas questões metodológicas

O recorte metodológico necessário para desenvolver a pesquisa dentro da problemática proposta, exigiu que utilizássemos ferramentas de pesquisa antropológica dentro do campo de “estudos urbanos” no contexto sócio-antropológico contemporâneo, com ênfase nas articulações entre o local e o global. Tomando a cidade contemporânea como um contexto onde se articulam o global e o local, o rural e o urbano, a tradição e a modernidade, e enfocando as festas populares como *ritualizações da vida cotidiana*, seguimos algumas estratégias metodológicas, no sentido de:

1. trabalhar a partir de dois eixos temáticos: migração e cidade / identidade e sociabilidade;
2. tomar a sociabilidade como uma categoria mediadora da construção identitária em espaço urbano;
3. trabalhar a rede de relações construídas pelos moradores do bairro, migrantes (antigos ou recentes) ou nascidos na cidade (parentesco, compadrio, vizinhança, conterraneidade);
4. trabalhar a sociabilidade festiva produzida dentro e fora do bairro: o ciclo das festas, os circuitos de lazer, os produtores culturais;
5. analisar as festas populares como um fenômeno constitutivo de um modo de sociabilidade próprio (Amaral, 2000), produtor de identidades regionais / locais;
6. trabalhar o conceito de tradição festiva (Costa, 2002), desenvolvida em uma esfera pública alternativa (Costa, 2002; Fortuna, 2002), capaz de produzir, além dos efeitos lúdicos, prazerosos mas instantâneos, um processo de reflexividade permanente, transformador de valores e hábitos, e produtor de novos sentidos e práticas culturais locais;
7. entender as festas de bairro como eventos rituais demarcadores de uma identidade local que se projeta para fora desse espaço, isto é, como práticas culturais identitárias que garantem ao bairro uma certa visibilidade social (Costa, 1999) no conjunto da cidade;
8. entender a cidade de Belém através dos sentidos, produzidos por seus usuários coletivos, de seus espaços urbanos, espaços públicos partilhados e simbolizados coletivamente através de suas práticas cotidianas locais, em interação com contextos mais amplos.

No contexto atual da supermodernidade (Augé, 1994), a paisagem-mundo urbana que se oferece à nossa percepção e análise, aparece como um vasto sistema de inter-relações multiculturais e/ou multirraciais. Isso traz graves problemas metodológicos. Como adequar os métodos tradicionais de pesquisa antropológica ao mundo urbano? Como escolher conceitos operacionais capazes de dar conta da multiplicidade de formas de vida, em um campo de significados culturais dos diversos signos visuais presentes no espaço urbano, produzidos e/ou disseminados nos bairros periféricos das grandes cidades? Como aplicar categorias conceituais produzidas para entender fenômenos urbanos que ocorrem hoje em grandes metrópoles nacionais e mundiais a uma cidade amazônica ?

Por outro lado, partindo da afirmação de Marc Augé de que *tudo o que afasta da observação direta afasta também da antropologia* (1994: 14), premissa metodológica presente na etnografia, de Malinowski a Geertz, como podemos utilizá-la para *apreender o contemporâneo* observando uma cidade como Belém, cidade híbrida, multifacetada, fragmentada em espaços e tempos diversos, onde o acesso ao consumo privado de bens e serviços de última geração por alguns segmentos sociais se contrapõe à ausência quase absoluta de acesso a bens de consumo e a formas básicas de participação política por outros segmentos? Como chegar a conclusões de validade geral pela observação do local? De que modo o estudo do local pode contribuir para a teoria antropológica em geral?

Seguindo as perspectivas, ainda válidas, de Velho & Machado (1977) sobre a organização social do meio urbano, de Oliven (1985) sobre as formas de trabalho, religiosidade e lazer dos grupos urbanos, e de Magnani (1992; 2000) acerca da vida nas metrópoles, seus *pedaços* e *trajetos* da periferia ao centro, não podemos isolar o urbano como um fenômeno ou domínio autônomo da realidade. Se a antropologia hoje – estudando as cidades ou nas cidades ⁹ - busca construir um saber especializado sobre a diferença (social, racial, étnica, cultural, sexual) presente no mundo contemporâneo, seus métodos de análise das sociedades ou grupos urbanos não ficarão muito distantes dos métodos usados pelos antropólogos clássicos para *traduzir* os modos de viver e de pensar das sociedades tradicionalmente consideradas como seu objeto de estudo.

⁹ A questão metodológica central, que tem estado em evidência desde os trabalhos de Simmel e da Escola de Chicago, coloca o fenômeno cidade no centro do debate: a cidade é determinante das práticas que nela se desenvolvem, ou ela é apenas o espaço privilegiado onde esses processos ocorrem ? Sobre a questão, ver Magnani: Quando o campo é a cidade (2000).

Vale acrescentar que a antropologia não procura estabelecer apenas o reconhecimento ou registro da diversidade cultural, mas os significados desses comportamentos, conforme atribuídos pelos diversos atores sociais (Geertz, 1978; Magnani, 2000: 18). O que muda, então, na análise dos grupos urbanos, é que a antropologia, ao se propor a interpretação de uma vasta complexidade que é uma metrópole urbana, percebe que não precisa mais ir *ao outro lado do mundo* para encontrar seu objeto: somos todos nativos (Geertz, 1997).

Mas o que a antropologia estuda e como estuda? Em primeiro lugar, sabemos que no espaço de uma grande cidade coexistem diferentes estilos de vida, diferentes visões de mundo e diversas práticas sociais (Velho & Machado, 1977: 75). Se de um lado o trabalho individual e especializado é uma prática fundamental no mundo moderno, e a especialização da divisão do trabalho social pode levar a uma acentuada individualização de estilos de vida particulares e padrões diferenciados de renda e consumo, sabemos também que a obtenção de emprego ou trabalho, mesmo no mundo urbano, depende em grande parte da “*extensão e solidez da rede de relações pessoais* [e que] *relações clientelísticas de compadrio e parentesco*” são bastante vigorosas na cidade (:74).

A cidade, vista pelo olhar antropológico, nunca será um espaço uniforme onde se reproduzem relações sociais específicas de classes totalmente segmentadas, separadas e opostas. Nem um espaço unicamente urbano, um mundo de relações impessoais e de individualização absoluta de um sujeito moderno, laicizado e descrente (Prandi, 1991; Silva, 1995). Por outro lado, o problema da generalização torna-se crucial na abordagem antropológica desse espaço urbano. Como estabelecer mediações entre um trabalho de *minúcias, detalhes, fragmentos* (Ginzburg, 1987: 16), obtidos muitas vezes sem uma sistematização rigorosa, e uma análise interpretativa capaz de desvendar realidades mais amplas? Magnani (2000) trata dos dilemas e possibilidades do antropólogo aplicar, no registro e interpretação das práticas culturais urbanas, as ferramentas conceituais tradicionalmente utilizadas em

“outros campos, outras culturas [posto que] o estudo das modernas sociedades nacionais traz novos desafios e problemas para a pesquisa e reflexão antropológicas [em função de] outras escalas de complexidade. A metrópole multiplica e concentra essa complexidade” (:20-21).

Como pensar, nesses termos, uma cidade-metrópole como São Paulo, onde se praticam variados modos de vida, trabalho, trocas e contatos, onde se produzem representações diversificadas dos grupos em interação, onde se acentuam a diversidade étnica e as desigualdades sociais, onde se combinam – misturando-se *o antigo e o moderno, o conhecido e a novidade, o tradicional e a vanguarda, a periferia e o centro?*

Voltamos à questão metodológica colocada por Magnani: como uma ciência formada no estudo de sociedades *simples* pode dar conta da complexidade da vida urbana? ¹⁰ As respostas apresentadas pelo autor são recortes metodológicos de como fazer pesquisa antropológica na cidade, recortando um objeto (formas de sociabilidade e lazer na cidade de São Paulo) dentro de um campo teórico mais amplo (estudos de dinâmica cultural urbana), demonstrando que não existe método sem uma teoria que lhe dê suporte. A partir de um termo nativo – o *pedaço* – transformado em categoria analítica, o autor recorta os diversos modos de sociabilidade na cidade, especialmente as práticas de lazer, consumo e diversão, nos espaços do bairro, onde a presença de bailes, festas, circos, rituais religiosos, partidas de futebol realizados nos pedaços *conhecidos* da periferia delimita um território de *iguais*. Ligando *pedaços, manchas e circuitos*, os *trajetos* impedem o fechamento espacial e conceitual do campo de pesquisa – a cidade – ampliando os horizontes da pesquisa antropológica. Como afirma Magnani,

“o fazer etnográfico no contexto da cidade é o duplo movimento de mergulhar no particular para depois emergir e estabelecer comparações com outras experiências e estilos de vida – semelhantes, diferentes, complementares, conflitantes – no âmbito das instituições urbanas, marcadas por processos que transcendem os níveis local e nacional” (2000: 48-50).

¹⁰ Cf. Magnani: “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole” (2000: 19-20). Ver também “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana” (2002). O título do primeiro artigo indica claramente a posição do autor, seguindo a perspectiva geertziana, acerca da questão do campo e do objeto da antropologia urbana: antropólogos interpretam os fenômenos sócio-culturais cotidianos, contemporâneos, cuja complexidade a cidade acentua. A cidade é o contexto onde a diversidade cultural está posta de forma mais acentuada, cabendo ao antropólogo “não apenas o reconhecimento e registro da diversidade cultural (...) mas também a busca dos significados de tais comportamentos [enquanto] experiências humanas de sociabilidade, trabalho, entretenimento, religiosidade” (:18). No segundo artigo, há uma certa alteração na perspectiva do autor, quando apresenta a etnografia urbana como um método de trabalho que permite “a compreensão do fenômeno urbano, mais especificamente para a pesquisa da dinâmica cultural e das formas de sociabilidade nas grandes cidades contemporâneas” (2002: 11).

Nosso objetivo geral é, portanto, analisar formas de sociabilidade e processos de identificação e construção de identidades entre migrantes em espaço urbano, tendo como foco analítico algumas manifestações culturais, especialmente as festas populares – como o carnaval, as festas juninas e as festas em homenagem aos santos do catolicismo popular – realizadas periodicamente por moradores do bairro do Jurunas, um dos bairros mais antigos e populosos da cidade, constituído em grande parte de migrantes de origem ribeirinha. No projeto, esses objetivos foram desdobrados em três pontos principais:

a) analisar, através de diversas formas narrativas (orais, textuais, visuais), representações e práticas culturais produzidas por esses migrantes, misturando práticas e saberes relativos aos lugares de origem, considerados mais *tradicionais* e específicos do mundo rural, com práticas urbanas, consideradas mais amplas e específicas da cidade moderna, constituindo um modo próprio de viver a condição de *ribeirinhos urbanos*, acionando ou excluindo identidades locais, regionais ou nacionais, através de processos de identificação, de acordo com os contextos e situações vividas.

b) analisar a articulação das diversas identidades construídas no interior de processos de identificação colocados em operação por esses migrantes, quando confrontados com novos padrões de relações, elaborando e construindo formas de negociação sócio-político-culturais no espaço do bairro e da cidade, adaptando e redefinindo constantemente modos de sociabilidade envolvendo relações de parentesco e vizinhança, trabalho e consumo, lazer e convivência, construídas no cotidiano.

c) interpretar, a partir das representações, discursos e práticas culturais consideradas significativas, especialmente as elaboradas no contexto das festas populares, os modos específicos pelos quais os sujeitos se pensam e se afirmam como participantes de uma *tradição* comum, elaborada através da memória e das vivências dos grupos – a *nação jurunense* – como uma categoria de auto-afirmação e auto-valorização do bairro e de seus moradores.

A *nação jurunense* foi um conceito construído em torno de uma escola de samba surgida no bairro desde os anos 30 – o Rancho Não Posso me Amofiná –, e que ao longo de seus setenta anos de existência e persistência no carnaval de Belém, tem participado de quase todos os eventos carnavalescos da cidade, o que contribuiu para a construção de uma identidade cultural – *ranchista* – que inclui as mais diversas categorias de pessoas, entre as quais:

- a) fundadores históricos da escola de samba, nos anos trinta do século passado;
- b) antigos freqüentadores da quadra da escola, brincantes dos velhos carnavais (velha guarda);
- c) freqüentadores atuais da quadra da escola e brincantes do carnaval (ala jovem);
- d) participantes do grupo de músicos, sambistas e compositores da escola;
- e) moradores do bairro, que acompanham a escola até o local do desfile e torcem por ela;
- f) moradores do bairro que não acompanham a escola ao desfile, mas que torcem por ela;
- g) torcedores da escola, ex-moradores do bairro, que também fazem parte da assistência;
- h) torcedores ou simpatizantes não-moradores do bairro;

Procuramos, através da análise do conceito de *nação jurunense* (Capítulo 4), chegar a alguns dos significados possíveis desse termo, a partir dos sentidos atribuídos por seus produtores e/ou usuários coletivos, utilizando como material dessa análise:

- a) enredos construídos anualmente para o desfile carnavalesco, na forma de textos escritos, de produção individual ou coletiva, com predomínio de temas ligados à escola e ao bairro;
- b) sambas-enredo produzidos pelos compositores a partir do tema dominante no enredo, selecionados anualmente, atualmente através de concurso público;
- c) sambas-exaltação, criados para exaltar, homenagear, valorizar a escola de samba;
- d) depoimentos dos moradores do bairro e freqüentadores da escola, em geral;
- e) textos (artigos, notas) publicados nos jornais da cidade sobre o bairro e suas festas.

Esses materiais foram produzidos por *especialistas culturais* (músicos, sambistas, artistas, artesãos) frequentadores ou não da escola, tomados aqui como sujeitos que ocupam lugares sociais diversos e produzem práticas sociais e discursivas específicas no carnaval de Belém. Os conceitos de *tradição* (Shils, 1971, 1981), *memória histórica* (Pollak, 1989) e *memória pública* (Huyssen, 2000), *comunidade discursiva* e *memória discursiva* (Maingeneau, 2000: 29-30; 96-97) ¹¹ auxiliaram a análise, no sentido de que os sujeitos constroem um discurso que é, ao mesmo tempo, legitimado em nome de uma tradição e recoberto pela memória de outros discursos integrantes de uma ou diversas formações discursivas (Foucault, 1969) e, portanto, produzido em condições de dialogismo, *intertextualidade* ¹² e *interdiscursividade* (Maingeneau, 2000: 86-89; Fairclough, 2001).

O contexto de análise é o das práticas culturais produzidas por *especialistas culturais* enquanto sujeitos vinculados a essas práticas e, ao mesmo tempo, como sujeitos ou grupos que participam, direta ou indiretamente, na construção de práticas discursivas relativas à escola de samba e à *nação jurunense*. Para isso, tomaremos essas práticas discursivas – especialmente o conjunto de textos e/ou narrativas relativos à escola de samba – como diretamente vinculadas às práticas sociais e culturais mais amplas, todas elas imbricadas na vida dos sujeitos, no espaço do bairro e no tempo das festas, constituindo um conjunto de discursos relacionados às diferentes posições dos sujeitos, revelando disjunções, fissuras, solidariedades e/ou conflitos que se alternam, dentro de uma formação discursiva não-homogênea e extremamente fluida, que apresenta emendas, borrões e rasuras, mas ainda assim um conjunto que pode ser percebido através das relações dialógicas entre os sujeitos envolvidos e as diversas memórias discursivas que circulam internamente, dentro da mesma formação discursiva, ou externamente, atravessando outras formações discursivas.

¹¹ Segundo Maingeneau “constrói-se progressivamente uma memória intratextual na medida em que o discurso remete a enunciados precedentes; mas o discurso também é recoberto pela memória de outros discursos. Toda formação discursiva tem uma *dupla memória*. Ela constrói para si uma memória externa colocando-se na filiação de formações discursivas anteriores. Ao longo do tempo ela cria também uma memória interna (com os enunciados produzidos antes, no interior da mesma formação discursiva) O discurso se apóia então em uma tradição, mas cria pouco a pouco sua própria tradição. Certos tipos de discursos têm uma relação privilegiada com a memória” (2000: 29; 96-97).

¹² Tomamos a intertextualidade, a partir de Fairclough (2001: 114), como a “propriedade que têm os textos de serem cheios de fragmentos de outros textos, que podem ser delimitados explicitamente ou mesclados, e que o texto pode assimilar, contradizer, ecoar ironicamente e assim por diante”. O autor distingue a “intertextualidade manifesta (...) em que se recorre explicitamente a outros textos específicos” e a “interdiscursividade [que] estende a intertextualidade em direção à primazia da ordem do discurso”.

A análise das relações entre práticas discursivas e práticas sociais e culturais (Fairclough, 2001; Bourdieu, 1998; de Certeau, 1994) é fundamental para entendermos os processos de produção das formações discursivas (Foucault, 1996 [1969]) que subjazem aos enunciados e aos lugares de enunciação dos sujeitos, o que implica necessariamente um poder (mais ou menos limitado) de produzir ou reproduzir certos enunciados num determinado contexto. No contexto analisado, da produção de sentidos através de discursos elaborados pelos produtores culturais vinculados à escola de samba e ao bairro que ela representa, trata-se também do exercício de um poder simbólico que, segundo Bourdieu, por estar em todo lugar, é sempre muito difícil de ser reconhecido como tal, especialmente o *poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o* (Bourdieu, 1987: 7; 1998: 81).¹³

Fairclough (2001:20) destacou a *virada lingüística* na teoria social, a partir da qual a linguagem passou a ter um papel central na análise dos fenômenos sociais, enquanto Jakobson, na metade do século XX, já concordava com a visão dos antropólogos de que “*a linguagem e a cultura se implicam mutuamente [e que] a linguagem deve ser concebida como uma parte integrante da vida social*” (1995: 17). Sendo a linguagem uma prática social e não apenas individual, sendo uma prática com poder de instituir os próprios sujeitos que se comunicam e criam/recriam mundos através da linguagem, o discurso é visto, ao mesmo tempo, como “*um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo [e] um modo de representação*” (Fairclough, 2001: 91).

Para Fairclough, a relação entre discurso e estrutura social é dialética: por um lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social mais ampla (pelas diversas relações ou sistemas de classificação sociais); por outro lado o discurso é socialmente constitutivo dos objetos, sujeitos, conceitos. Sendo uma prática não apenas de representação, mas de significação do mundo, o discurso participa da construção das ‘identidades sociais’ e ‘posição dos sujeitos’ [sociais], das relações sociais e dos

¹³Para o autor “a ciência social lida com realidades já nomeadas e classificadas, portadoras de nomes próprios, títulos, signos, siglas [e] precisa examinar a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais”, posto que a eficácia simbólica da linguagem consiste, em grande parte, em seu poder de determinação na construção da realidade (1998: 81). A linguagem é, de fato, “um enorme depósito de pré-construções generalizadas, portanto ignoradas como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção” (1989: 39).

sistemas de representações (conhecimento e crença), tendo portanto função identitária, relacional e ideacional (:91-92).

Fairclough destacou, a partir de Foucault (1996), o poder constitutivo do discurso e sua capacidade de construir-se através de processos de intertextualidade e interdiscursividade, ao mesmo tempo como linguagem e prática social, como modo de ação e representação. A intertextualidade, definida como a *“propriedade que têm os textos de serem cheios de fragmentos de outros textos, que podem ser delimitados explicitamente ou mesclados, e que o texto pode assimilar, contradizer, ecoar ironicamente e assim por diante”* (Fairclough, 2001: 114), contribui para constituir uma memória discursiva, ao mesmo tempo em que se alimenta dela.

Distinguindo sua análise, textualmente orientada, da análise clássica de Foucault, mais abstrata e preocupada com um tipo de discurso específico, das ciências humanas e das instituições, Fairclough considera que qualquer tipo de discurso, como uma conversação, o discurso de sala de aula ou o discurso da mídia, enfim, qualquer texto de linguagem falada e escrita pode ser objeto da análise de discurso (:62). Nesse sentido, buscamos entender os discursos e práticas culturais relacionadas à escola de samba para enriquecer a análise da *nação jurunense* e do seu significado simbólico na construção da identidade jurunense.

retrocedendo (a)os passos da pesquisa

A pesquisa de campo consistiu em sucessivos *surveys* realizados no bairro, que auxiliaram nas aproximações entre o objeto empírico e as questões teóricas. Dados quantitativos e qualitativos sobre o bairro foram obtidos inicialmente através de dois projetos de pesquisa desenvolvidos nos anos de 2000/2001,¹⁴ quando aplicamos, junto com um grupo de bolsistas da UFPA, cerca de 200 formulários entre moradores do bairro, visando obter um mapeamento geral acerca da origem, tempo de residência no bairro, condições de habitação, instrução, profissão, trabalho e renda, frequência a igrejas e/ou outras instituições no bairro e fora do bairro, preferências de lazer, assim como opiniões sobre a cidade e o bairro onde moram.

¹⁴ Projetos *Entender Belém: formas de sociabilidade na cidade* (2000) e *Entre o rio e a cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor* (2001).DEAN/CFCH/UFPA, sob coordenação da Prof^a Dr^a Jane Felipe Beltrão.

Os resultados dessa pesquisa inicial confirmaram algumas hipóteses levantadas acerca da origem ribeirinha da maioria da população do bairro, especialmente na faixa localizada próximo ao Rio Guamá. Entrevistas realizadas em dois pontos localizados no bairro confirmaram a circulação freqüente, dos entrevistados, entre a cidade de Belém e as cidades ribeirinhas próximas ou distantes. Formulários aplicados entre moradores da cidade de Abaetetuba, distante cerca de 100 km de Belém, confirmaram a freqüência de contatos (semanais, mensais) entre moradores das duas cidades, especialmente entre parentes. Moradores das cidades ribeirinhas costumam visitar seus parentes residentes no bairro, especialmente no segundo período do ano, entre os meses de outubro (por ocasião do Círio de N. S^a de Nazaré) e dezembro (Natal). Moradores do bairro dirigem-se às cidades ribeirinhas nos meses de junho/julho (por ocasião das festas juninas e no período das férias escolares) e especialmente por ocasião das festas dos santos padroeiros.

Ampliamos os dados através de entrevistas individuais com moradores do bairro, de diversas idades e procedências, com objetivos diferenciados conforme fossem:

- a) antigos moradores do bairro, migrantes do interior, com mais de 70 anos de idade;
- b) organizadores ou produtores culturais de festas juninas, carnavalescas ou outras;
- c) organizadores ou produtores de festas religiosas católicas ou misturadas (sincréticas);
- d) participantes e/ou freqüentadores das escolas de samba ou de outras festas.

Utilizamos os procedimentos já consagrados na prática etnográfica, no sentido de construir, junto com os sujeitos pesquisados, dados qualitativos que nos permitiram responder a algumas das questões levantadas no projeto acerca das redes de sociabilidade adaptadas pelos migrantes quando se estabelecem na cidade, assim como das relações entre essas redes de sociabilidade e os processos de identificação vinculados à localidade (o bairro e a cidade), especialmente nos espaços e tempos das festas.

Durante o trabalho de campo, um primeiro formulário foi aplicado pelos bolsistas do Projeto Entender Belém/2000. Os dados obtidos serviram de suporte para nossa análise acerca da organização familiar, do grupo doméstico, tempo de residência no bairro e na cidade, religiosidade e práticas religiosas, consumo, renda e lazer. Um

segundo formulário buscava obter respostas acerca dos motivos para morar no bairro, do itinerário da migração, para saber se vieram através dos rios ou pelas estradas. Perguntamos sobre a frequência dos moradores a igrejas e/ou outras instituições no bairro e fora do bairro, sobre suas preferências de lazer, assim como suas opiniões sobre a cidade e o bairro onde moram.

Realizamos também entrevistas pautadas por um conjunto de perguntas acerca do lugar de origem, da vinda para a cidade, do itinerário e dos caminhos da migração; das práticas de trabalho, lazer e consumo cotidiano na cidade; das formas de interação com parentes, vizinhos e amigos, com o objetivo de tentar chegar, através desses registros, às interpretações que os sujeitos constroem sobre si próprios e sobre os mundos em que vivem, com base em suas experiências e vivências da cidade e no bairro. A análise desses dados é apresentada no Capítulo 2.

O nosso objeto principal não é a migração, mas os sujeitos migrantes quando se transferem para o espaço urbano, buscando reproduzir sua existência através de redes de sociabilidade construídas com base em suas relações anteriores e/ou atuais. Através dessas redes os migrantes se estabelecem no bairro e na cidade, construindo ou reconstruindo suas práticas cotidianas, produzindo processos de identificação através dos quais procuram situar-se no mundo urbano.

A pesquisa inicial visou a obtenção de dados sobre o carnaval e outras festas, assim como sobre as associações carnavalescas, concentrou-se no levantamento e coleta, em jornais da capital, de material relativo aos principais eventos ligados ao carnaval de rua, especialmente aqueles referentes aos blocos, ranchos e escolas de samba surgidas no século passado. Os dados obtidos estão sendo arquivados em um banco de dados sobre o carnaval popular paraense. Damos destaque às letras de músicas carnavalescas, especialmente às letras de sambas-enredo e sambas-exaltação, algumas obtidas junto aos compositores ou através de discos gravados. O trabalho de campo propriamente dito consistiu na observação, mais ou menos sistemática, das atividades coletivas nas agremiações carnavalescas e que pertencem ao Grupo Especial do carnaval de Belém, uma delas localizada no *centro* do bairro do Jurunas (Rancho Não Posso me Amofiná), enquanto as outras, de fundação mais recente, localizam-se nas *fronteiras* dos bairros da Cidade Velha (Grêmio Recreativo Cultural e Carnavalesco Deixa Falar) e Condor (Academia de Samba Jurunense).

De 2000 a 2004, especialmente durante o segundo período de cada ano, acompanhamos de perto essas três escolas de samba, fazendo observação direta de suas principais atividades relativas à organização do carnaval, da preparação para o desfile até à apuração do resultado oficial. Acompanhamos tanto os ensaios carnavalescos quando o desfile das escolas no carnaval nesse período, constatando um momento de grandes mudanças na estrutura do carnaval paraense, mudanças que produziram graves conflitos e que também foram produzidas por outros eventos de natureza político-cultural mais amplos, mas que envolveram e afetaram diretamente as escolas em questão. Acompanhamos também outros eventos internos às próprias escolas, que incluíram rupturas, coalizões, conflitos ou acordos que, de um modo ou de outro garantiram sua reprodução e manutenção no carnaval paraense, como analisado no Capítulo 6.

Durante o ciclo junino, observamos os ensaios das quadrilhas, assim como os concursos patrocinados pela Prefeitura de Belém, na praça Valdemar Henrique (no centro da cidade), e pela Fundação Cultural Tancredo Neves – CENTUR. Acompanhamos também o *Festival Folclórico de Belém*, realizado à rua dos Tamoios no fim do mês de junho, pelo *pai* Reginaldo Lopes, presidente da Irmandade Recreativa de São Sebastião, localizada em sua residência.

No final de julho e início de agosto de cada ano, de 2000 a 2004, participamos das duas festividades em honra de São Benedito, organizadas pela Comunidade dos Moradores da rua dos Timbiras e pela Irmandade Cultural e Recreativa de São Benedito, ambas localizadas na mesma rua, em datas quase simultâneas. Acompanhamos a preparação e as festas propriamente ditas: as procissões, a *levantação* e *derrubação* dos mastros, as ladainhas e rezas e a *feita profana*, com o concurso de conjuntos musicais e principalmente *aparelhagens* contratadas para as festas dançantes, em cujo repertório predominava um estilo musical conhecido como *tecnopop* ou *tecnobrega*.¹⁵

De setembro a janeiro de cada ano, acompanhamos as festas paroquiais de São Judas Tadeu (Condor), Santa Terezinha e Santa Luzia (Jurunas) e Nossa Senhora da Conceição (Cidade Velha). Acompanhamos também os rituais em homenagem a Santa Bárbara (dezembro) e a festividade de São Sebastião (janeiro), ambas realizadas no *Ilê de Minanagoense Oxóssi Pena Verde*, localizado à rua Cesário Alvim (Cidade Velha) a

¹⁵ Sobre o brega como estilo musical e as *festas de brega*, eventos comuns nos bairros populares em Belém, especialmente nos fins de semana, ver a tese de Maurício Costa: “Festa na Cidade” (2004).

poucos passos da paróquia de N. S^a da Conceição. Seus dirigentes, além de participarem ativamente do carnaval, realizam anualmente essas duas festas, sendo a principal delas a de São Sebastião, protetor da casa desde sua fundação, na década de 1960.

Fizemos incontáveis visitas ao bairro desde janeiro de 1999 (quando encontramos reunidos um grupo de compositores, cantores e bateristas do Rancho Não Posso me Amofiná, com quem conversamos e vivemos uma experiência singular de encontro e descoberta etnográfica)¹⁶ a janeiro de 2004. No início da pesquisa essas visitas muitas vezes resumiram-se a curtos passeios para observar o movimento no bairro, em dias de semana, em fins de semana normais ou especiais (mais festivos), pela manhã, à tarde ou à noite. Aos poucos, fomos fazendo contato com os moradores e conseguimos negociar com eles algumas trocas, como por exemplo, fotografias por entrevistas, visitas ou conversas informais.¹⁷ Acompanhamos a organização de muitos eventos festivos, como a preparação para o carnaval, procissões e festas de lazer em geral.

Estabelecemos, através desses contatos, condições mínimas adequadas para realizar entrevistas com vários participantes desses grupos ou associações. O nosso principal procedimento na realização da pesquisa foi a observação direta, através da circulação contínua e sistemática no bairro, ao lado de uma participação mais efetiva nos eventos acima referidos, quando estabelecemos conversas, informais ou “oficiais”, rápidas ou mais demoradas com os nossos interlocutores, enquanto acompanhávamos o desenrolar das atividades. Nessas conversas conseguimos negociar e agendar contatos futuros, mais detalhados, nos períodos concernentes aos eventos estudados, o que foi feito de um modo não muito rígido, mas de acordo com as circunstâncias que facilitaram os contatos e as entrevistas com uns e dificultaram com outros. Mas acima de tudo, observamos o mundo cotidiano dos moradores do bairro, um mundo ao mesmo tempo próximo e distante, familiar e desconhecido.

¹⁶ Ver o INTERTEXTO, no Capítulo 4 (:159-160).

¹⁷ Todas as fotos apresentadas na tese são de nossa autoria, com exceção das fotos 18, 19, 20 e 21, pertencentes ao acervo de João Manito, a quem agradecemos.

recapitulando...

No Capítulo 1 fizemos um levantamento bibliográfico relativo à questão das identidades e culturas na modernidade, mostrando que as oposições e dicotomias consagradas pelas ciências sociais não conseguem dar conta da complexidade das dinâmicas sócio-culturais presentes no mundo contemporâneo. Múltiplas formas de inserção e de identificação dos sujeitos borram as fronteiras entre o urbano e o rural, o local e o global, produzindo identidades que podem estar *dentro* ou *fora*, ou ainda nos *interstícios* sociais, políticos e culturais da modernidade contemporânea.

No Capítulo 2 apresentamos uma etnografia parcial do bairro, destacando alguns espaços que se constituíram como lugares de sentido / fontes de identidade para seus moradores, contribuindo para construir imagens que circulam de dentro para fora e de fora para dentro. A conquista da localidade permite aos moradores, muitos deles migrantes ribeirinhos, situar-se no cotidiano do bairro e na modernidade urbana, através de redes de relações articuladas localmente.

No Capítulo 3 tratamos da construção de uma identidade jurunense a partir das festas, especialmente ligadas à escola de samba mais antiga da cidade, o “Rancho Não Posso me Amofiná”, posto que, na memória de muitos moradores, o bairro e a escola cresceram juntos e são hoje dois signos inseparáveis. Predominam, entre as diversas imagens do bairro, duas representações principais, que se sobrepõem freqüentemente: o bairro é visto, no imaginário da cidade, como um lugar de festas e ao mesmo tempo como um lugar violento e perigoso. Para além das imagens negativas, os moradores constroem uma imagem positivada do bairro e de si próprios, na qual o lúdico tem um lugar central.

No Capítulo 4 falamos especificamente da *nação jurunense*, um conceito construído em torno da escola de samba surgida no bairro nos anos trinta e que, ao longo de seus setenta anos de existência e persistência no carnaval de Belém, tem participado de quase todos os eventos carnavalescos da cidade, contribuindo para a construção de uma identidade cultural – *ranchista* – que abarca diversas categorias de pessoas, moradores ou não no bairro e na cidade de Belém. Analisamos a *nação*

jurunense como uma idéia central presente nas narrativas que compõem um conjunto de discursos sobre o bairro do Jurunas e sua escola de samba, o “Rancho Não Posso me Amofiná”. Esses discursos estão presentes nas falas elaboradas por muitos moradores do bairro, que se afirmam ranchistas, participantes de uma *longa tradição* cultural, assim como nos enredos e sambas-de-enredo elaborados pelos compositores e sambistas que freqüentam ou freqüentaram a escola de samba ao longo de sua trajetória secular.

No Capítulo 5 voltamos a algumas das questões descortinadas no Capítulo 1, especialmente às misturas culturais e religiosas presentes em um modelo amazônico de catolicismo popular extremamente plástico, atravessado por múltiplos sincretismos e mestiçagens culturais. Concluimos que as festas religiosas populares em Belém são festas urbanas, mestiças e modernas, pois ao mesmo tempo em que dependem de uma rede de relações locais, procuram, sempre que possível, o apoio de agências e instituições mais amplas para obter, além de algum suporte financeiro, meios de divulgação do evento.

No Capítulo 6 tratamos da sociabilidade local, construída através de múltiplas redes de relações sociais mais amplas ou mais restritas, especialmente nos espaços das festas. A sociabilidade festiva, enquanto prática cultural, estabelece relações entre os sujeitos e as festas, assim como entre a localidade e as identificações dos sujeitos. Através dessas formas de sociabilidade, produzidas localmente, os *jurunenses* constroem, para além de suas diferenças sociais, uma identidade cultural através da qual se reconhecem e se projetam para além do bairro.

Na (In)Conclusão, procuramos responder à questão dos *ribeirinhos urbanos*, sujeitos migrantes que circulam continuamente entre o rio e a cidade, entre as cidades através dos rios, entre fronteiras, movimentos e margens, buscando conquistar a cidade através da localidade do bairro e inserir-se na modernidade, enquanto sujeitos que articulam passado e presente, cidade e localidade, tradição e modernidade e, em seus próprios termos e condições, fazem sua história.

CAP. 1-

ENTRE FRONTEIRAS:

identidades e culturas na modernidade

1.1. as impurezas do real e as impurezas da teoria	32
1.2. hibridismos, sincretismos, mestiçagens	38
1.3. entre fronteiras: identidades e culturas na modernidade	44
1.4. vida cotidiana e sociabilidade festiva na modernidade	50
1.5. cidades, migrações e (novas) identidades	58

1. as impurezas do real e a as impurezas da teoria

“O antropólogo social contemporâneo está plenamente ciente de que sabe muito menos do que Frazer imaginava saber com certeza. Talvez essa seja a questão” (Leach, 1974: 8).

“A modernidade se define em relação a diversos outros: primitivos (tribos indígenas, sociedades de subsistência), tradicionais (camponeses, sociedades rurais), irracionais (animais, mulheres, não-ocidentais), atrasados ou subdesenvolvidos (mundo colonial, neo-colonial)... As fronteiras com esses outros têm sido policiadas e reproduzidas pelas modernas disciplinas acadêmicas institucionalizadas no centro, na segunda metade do século XIX” (M. Louise Pratt, 1999: 45).

Nos dias atuais, duas tarefas principais estimulam e ao mesmo tempo assustam os analistas sociais: como entender e explicar o mundo em que vivemos e como contribuir para que a produção de um conhecimento possível – sempre parcial e limitado – possa ser útil aos diversos segmentos da sociedade, principalmente àqueles que escolhemos, enquanto cientistas sociais, como sujeitos da interlocução cultural? Se existe uma certeza que nos atinge a todos é a de que não conseguimos dominar o mundo pelo conhecimento ou pelo que acreditamos ser o conhecimento dos processos econômicos, sociais e culturais que se constituíram nos mais distantes – ou próximos – lugares do mundo atual. Aliás, como cientistas sociais, sabemos que toda certeza absoluta é perigosa, e que os paradigmas construídos para servir de quadro de referência para nossas explicações nunca se fecham.

Quais os paradigmas disponíveis hoje, nas ciências sociais, para analisar o contemporâneo? Que ferramentas teóricas, conceitos heurísticos e metáforas apropriadas podemos utilizar para dar conta das múltiplas interações sociais produzidas ao largo do último grande processo de expansão do mundo conhecido, a que chamamos globalização? (Robertson, 1999). Como dar conta, por exemplo, dos diversos processos étnicos que estão explodindo nos diferentes lugares do planeta, vistos por muitos analistas como consequência indesejada da expansão ocidental sobre o resto do mundo?

Como entender as relações entre identidade, etnicidade e cultura no contexto urbano, no mundo em que vivemos? Seria a etnicidade um fenômeno essencialmente contemporâneo, produto da modernidade e do processo de globalização ou mundialização do ocidente? Quais as ferramentas disponíveis para analisar os processos de construção das identidades no mundo atual, sejam as identidades forjadas no confronto direto do ocidente com o *resto do mundo*, isto é, aquelas produzidas dentro do contexto colonial, sejam identidades internas ao mundo europeu, silenciadas durante séculos por diversas formas de persuasão e recém-despertadas do inquieto sono secular em que pareciam dormir? Como equacionar – sem dissolver a complexidade do real – as crises da modernidade ou pós-modernidade (ou como quer que se queira chamar o contemporâneo) que afetam e são afetadas ao mesmo tempo por processos econômicos, culturais e políticos rotulados de transnacionais? Qual o papel das ciências sociais no processo de *auto-reflexividade da modernidade* (Giddens, 1991) e no desvendamento de suas principais questões?

Muitas respostas podem surgir para essas questões, mas há algo de comum em algumas delas: uma posição epistemológica que exige ou não sobrevive sem a interdisciplinaridade dos campos de conhecimento e a interação dialética entre os sujeitos envolvidos no processo de conhecimento, autores-atores sociais, observadores-observados (Stocking, 1992), antropólogos-nativos (Geertz, 1997). Entretanto, mesmo admitindo que as teorias sociais não conseguem estabelecer categorias *puras* e nem podem pretender isso, posto que o *real* – ou o que esse termo pretenda ou consiga hoje recobrir – está repleto de impurezas, muitos de nossos cientistas resistem aos riscos dos ecletismos e ambigüidades teóricas, assim como ao uso de metáforas para exprimir realidades cada vez mais separadas de uma referência concreta.

De fato, metáforas são boas para expressar sentidos polissêmicos acerca de fenômenos extremamente complexos, que os conceitos científicos não dão conta. Metáforas de movimento e marginalidade, como as que falam das culturas como *fluxos* (Hannerz, 1997; Appadurai, 1996), contrapõem-se a metáforas sedentárias de enraizamento, pertencimento e exclusividade (Bhabha, 1998; Featherstone, 1996). Conceitos ambíguos como *fronteiras*, *limites*, *culturas híbridas*, que revelam a extrema plasticidade e fluidez de alguns processos de interação que recortam a realidade, talvez consigam expressar de um modo bastante original a indeterminação, a ambigüidade e a permeabilidade dos sentidos produzidos em um campo de interações culturais fragmentadas.

Hannerz (1997) reconhece que conceitos como *fluxos*, *fronteiras*, *híbridos*, usados como palavras-chave de uma antropologia *transnacional*, são noções *provisórias*, *metafóricas*, *imprecisas* ou *ambíguas*, e afirma que “*quando se brinca intelectualmente com uma metáfora é preciso saber onde parar*”. Entretanto, o uso, mesmo que provisório, dessas palavras *indomadas* pode nos auxiliar a chegar aos conceitos *domesticados* que nos permitam exercitar uma melhor reflexão acerca de processos sociais presentes no mundo atual, num contexto de globalização (:10-14).

Analisando o lugar da globalização na história das idéias antropológicas, o autor faz uma breve revisão dos conceitos que balizaram os paradigmas desenvolvidos pela antropologia, ao longo do século XX, para explicar os fenômenos e processos culturais contemporâneos que os diversos autores chamam de *interações transculturais* ou *globais* (Appadurai, 1996), *fluxos culturais* (Hannerz, 1997; Appadurai, 1996), *relações fronteiriças* ou entre fronteiras étnicas (Barth, 2000), *zonas de contato* e de *transculturação* (Ortiz, 1973; Pratt, 1999), *culturas híbridas* e *hibridação cultural* (Canclini, 1997).

Segundo Hannerz, as interconexões culturais sempre existiram, pelo menos desde os antigos gregos até os dias atuais, mas quase não foram estudadas, posto que as culturas eram pensadas como fixas e isoladas. A questão mais importante para os analistas seria então a de delimitar “*culturas claramente limitadas, isoladas e definidas no tempo e no espaço, enquanto questões de mistura cultural, de circulação e contato cultural ficavam em segundo plano*”. Mesmo para os antropólogos que privilegiaram os estudos de aculturação nos anos 50, a preocupação em definir “*isolados culturais*” deixou clara a dificuldade dos autores em tratar teoricamente as complexas interações entre o social e o cultural, reificando esses dois níveis da realidade através da equação *uma sociedade :: uma cultura* (Barth, 2000 [1969]). Os fluxos culturais que se tornaram recorrentes em fins do século XX replicam, de fato, processos analisados desde fins do século XIX e ao longo do século XX, denominados de *difusão cultural*, *aculturação*, *sincretismo*, *mestiçagem*, *mescla cultural*, de modo que “*a discussão sobre sistemas culturais [e processos de aculturação] que na década de 50 transformou os limites de grupos em limites de culturas pode estar acontecendo de novo agora*”(Hannerz, 1997: 12-16).

A mudança global não é um processo uniforme, afeta mais alguns povos que outros e pode ter diferentes conseqüências para as pessoas em diferentes cenários. Talvez sequer possamos afirmar com segurança que se trata de uma mudança global, na medida em que os diversos sentidos e direções desses processos produzem cruzamentos de fluxos e contrafluxos que competem entre si, mesmo que em condições desiguais de hierarquia e poder de determinação (Appadurai, 1996; Hannerz, 1997). Assim, devemos pensar as culturas na contemporaneidade como estando interconectadas, interligadas, em *redes* (Agier, 1998; Castells, 2001). Ou, usando a metáfora de Hannerz, podemos pensar as culturas como fluxos, como “*rios caudalosos ou estreitos riachos, correntezas isoladas ou confluências de redemoinhos*”, sempre em movimento, cujos limites não são uniformes e fixos, nem estão dados *a priori*, mas sugerem descontinuidade, ao mesmo tempo em que permitem contatos e interações (1997: 12).

Robertson (1999) dedicou-se ao estudo da globalização – e da modernidade – no contexto da sociologia da religião, enfatizando também a produção de identidades coletivas em condições de globalização acelerada.¹⁸ O enfrentamento desse *campo global* de estudos apontou a dificuldade do uso de conceitos disciplinares tradicionais e exigiu um enfoque interdisciplinar, levando o autor a uma *sociologia cultural* (:19). Destacando o papel central das ciências sociais para enfrentar as questões propostas, que envolvem problemas de ordem teórica e prática, assim como conseqüências políticas e éticas, o autor chamou a atenção para a *virada cultural* das ciências sociais nos anos sessenta do século XX. Criticando Giddens por “*não levar as questões culturais a sério*”, Robertson afirma que não é plausível

“a idéia de que alguém possa interpretar sensivelmente o mundo contemporâneo sem abordar questões surgidas do debate contemporâneo sobre política cultural, capital cultural, diferença cultural, homogeneidade e heterogeneidade culturais, etnicidade, nacionalismo, raça, gênero e assim por diante...” (1999: 19).

¹⁸ Partindo de um contexto weberiano das idéias e questões acerca da relação entre o fenômeno religioso e a modernidade, no qual a religião se tornou “um modo categórico para a organização das sociedades nacionais e das relações entre elas” e tomando a religião como “fonte de expressão de questões da modernidade” o autor interessou-se especialmente pelas relações de complementaridade entre globalização e religião e entre globalização e construção de identidades, especialmente no contexto do fundamentalismo religioso (:16, 23).

Considerando que “*o declínio do interesse sociológico pela cultura depois do período clássico da sociologia* (ou seja, após 1920) *precisa de tanta atenção quanto o seu crescente interesse*”, o autor enfatiza a necessidade da interdisciplinaridade entre sociologia, antropologia e ciência política para enfrentar a questão da globalização (:55).

Idéias de descentramento, deslocamento e fragmentação do mundo pós-colonial estão fundamentadas, de certo modo, nos movimentos de deslocamento, das *periferias* para os *centros*, de grupos de intelectuais, sociólogos e críticos culturais que, trazendo seu ponto de vista, abriram um grande espaço para a literatura, a poesia e a teoria social chamada pós-colonial: mulheres e homens, negros, indianos, africanos, todos aqueles que sempre estiveram na periferia e que não tinham voz e que, ao se deslocarem, transitando entre as margens e os centros, deslocaram também as concepções acerca das fronteiras historicamente construídas, colocando em cheque as teorias e conceitos produzidos nos centros hegemônicos, colocando a teoria social de cabeça para baixo.

Vários deslocamentos na teoria antropológica perturbaram a fixidez das categorias e as certezas que elas pretendiam garantir. Na metade do século, Evans-Pritchard, herdeiro da tradição inglesa que alicerçou a cientificidade da disciplina, rompeu com seu pressuposto de ciência natural, afirmando a relação inequívoca entre antropologia, história e a arte literária, e a posição do antropólogo como alguém que, vivendo em outra sociedade, “*aprende a falar sua língua, a pensar através de seus conceitos e a sentir através de seus valores*” e, através da interpretação de suas “*categorias conceituais e valores [os] traduz de uma cultura para outra*” (1962 [1950]: 148). Mas essa *tradução* não é unívoca, pois é produto da interpretação através da qual o antropólogo estabelece um duplo diálogo: entre os dados etnográficos e a teoria antropológica, e entre a cultura do outro e a sua própria cultura. Como assegurar a *tradutibilidade* das categorias nativas para garantir a validade do conhecimento? E como garantir a *pureza* da *tradução*?

Na mesma década, Edmund Leach (1996 [1954]) produziu outro tipo de deslocamento, quando afirmou que toda teoria social, toda explicação deixa resíduos, que são como ruídos que podem produzir falhas em um processo de comunicação (e isso se percebe mesmo na obra de Malinowski, que pretendia legitimar a antropologia como uma ciência racional e positiva).

Entretanto, esses resíduos não inviabilizam a comunicação e não são *para se jogar fora*. Pelo contrário, podem ser fundamentais à compreensão da realidade que se quer alcançar, na medida do possível. No contexto atual, esses resíduos constituem justamente esse campo minado onde precisamos caminhar, tentando desdobrar uma série de perguntas, mais do que respostas, uma série de indagações e perplexidades acerca do mundo contemporâneo em que vivemos.

Um terceiro deslocamento foi produzido pelo interpretativismo *geertziano*, quando a antropologia deixou definitivamente de se autoproclamar uma ciência explicativa para se assumir como uma interpretação de interpretações, em busca do sentido (Geertz, 1978). Estudos subseqüentes, seguindo e às vezes contrapondo-se aos pressupostos interpretativos formulados por Geertz, jogaram por terra qualquer possibilidade de garantia de uma verdade absoluta sobre qualquer conhecimento produzido pela antropologia, ao questionar a autoridade do antropólogo na produção de um discurso tanto mais retórico quanto mais se pretenda científico.¹⁹

Partimos desse contexto de desfocamento, de deslocamento e de total impureza e ambigüidade, em busca de um caminho para pensar os limites teóricos e metodológicos acerca dos processos de sociabilidade e construção de identidades entre *ribeirinhos urbanos*, categoria ambígua, vista por muitos como situada *às margens* da modernidade amazônica contemporânea. É nesse contexto que devemos pensar as identidades (étnicas, culturais, sociais, religiosas), que podem estar *dentro* ou *fora* dos limites culturais e das fronteiras políticas, dentro ou fora da modernidade, assim como as *retóricas identitárias* (Agier, 2001) produzidas pelos grupos num contexto de mistura e hibridez, como veremos a seguir.

¹⁹ Ver Stocking (1992), sobre a etnografia de Malinowski; Geertz (1989) sobre a escrita etnográfica de Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard e Ruth Benedict. Ver também Caldeira (1998) e Clifford (1998) sobre a presença do autor no texto etnográfico.

2. hibridismos, sincretismos, mestiçagens...

“Localizar-se epistemologicamente na zona de contato é localizar-se no terreno do que Fernando Ortiz (1940) chamou de transculturação, para desafiar os modelos simplistas da difusão cultural (...) a transculturação é inevitável (...) e imprevisível – ninguém pode controlar totalmente os signos” (Mary Louise Pratt, 1999: 33).

As mestiçagens nunca são uma panacéia: elas expressam combates jamais ganhos e sempre recomeçados. Mas fornecem o privilégio de se pertencer a vários mundos numa só vida: Sou um tupi tangendo um alaúde...” (Serge Gruzinski, 2001: 320).

O termo **hibridismo** deriva do grego **hybris** = desmedida, significando a ultrapassagem dos limites entre o humano e não-humano e a conseqüente mistura entre diferentes espécies, violando as leis da natureza. O híbrido participa, ao mesmo tempo, de dois ou mais conjuntos, gêneros ou estilos (Bernd, s/d). O termo tem sido utilizado pela crítica pós-moderna, como também pelas ciências sociais, às vezes com uma certa equivalência a termos como mestiçagem, sincretismo e mescla cultural, às vezes tentando distinguir-se deles.

Segundo Victor Chanady a *“mestiçagem funcionou como paradigma da modernidade graças principalmente à obra de Gilberto Freire (Casa Grande e Senzala) que advogou a causa de uma América mestiça, mas predominantemente branca”*, de modo que o conceito de mestiçagem funcionou como uma *cilada da modernidade* posto que *“sob a aparência do múltiplo se encobriu um projeto racista que previa a mistura de raças, mas com a predominância da raça branca, e o branqueamento progressivo da população”*. Assim, sob aparência de uma certa igualdade, o paradigma da mestiçagem preservava seu conteúdo etnocêntrico da *“desigualdade entre as raças”* enquanto a pós-modernidade, ao optar pelo conceito de híbrido, estaria enfatizando *“o respeito à alteridade e a valorização do diverso”* (apud Bernd, op. cit).

O termo foi consagrado na obra de Garcia Canclini (1997) para falar de processos de mistura produzidos na América Latina onde “*as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar*” (:17). Para enfrentar a questão principal que o autor se coloca, a da relação entre *culturas híbridas e poderes oblíquos*, o mesmo parte de três hipóteses:

a) a incerteza em relação ao sentido e valor da modernidade deriva não apenas do que separa nações, etnias e classes, mas também dos cruzamentos sócio-culturais em que o tradicional e o moderno se misturam; esses cruzamentos pressupõem estratégias de “reestruturação econômica e simbólica com que os migrantes do campo adaptam seus saberes para viver na cidade e seu artesanato para atrair os interesses dos consumidores urbanos, [com que] operários reformulam sua cultura de trabalho frente às novas tecnologias de produção sem abandonar crenças antigas e [com que] os movimentos populares inserem suas reivindicações no rádio e na televisão”;

b) a necessidade de ciências sociais *nômades*, cujo trabalho conjunto permitiria a circulação entre as diversas esferas ou camadas da cultura (massiva, popular, culta), com um novo olhar, que prepararia para enxergar melhor o contexto da modernização latino-americana e seus processos de hibridação;

c) esse novo *olhar transdisciplinar sobre os circuitos híbridos* pode iluminar processos políticos como a questão da coexistência de formas arcaicas e modernas de poder e permite, partindo da análise da heterogeneidade cultural, teorizar sobre os “poderes oblíquos” que misturam instituições liberais e hábitos autoritários, movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas (:18-19).

Para entender a hibridação cultural das cidades latino-americanas, intensificada pela migração e outros processos de expansão urbana, Canclini aponta as formas sincréticas “*que brotam de seus cruzamentos ou em suas margens*”, em suas *zonas fronteiriças*, passando pela arquitetura urbana (casas, museus, monumentos em praças públicas), pela cultura *visual* dos signos (letreros e placas luminosas) e demais formas de expressão das vanguardas estéticas e artísticas como sendo processos de “*desterritorialização e hibridez pós-modernos*” (:284; 328), e conclui que:

“hoje todas as culturas são de fronteiras (...) o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim, as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento” (1997: 348).

A noção de hibridismo usada por Canclini recebeu diversas críticas, entre as quais a de que o autor estaria vendo na migração uma *“celebração quase apoteótica da desterritorialização”* (Polar, 2002: 304) ou nivelando as profundas desigualdades sociais a uma questão de simples diferença (Moreiras, 2001: 314). Segundo este autor, o uso da noção de hibridismo por Canclini como um *“conceito mestre para o pensamento social latino-americano e âncora epistemológica”* para políticas culturais de defesa contra *“múltiplos processos trans-estatais que a nova configuração do capital (capitalismo financeiro) tornou inevitáveis”*, acabaria se transformando em um programa político, no sentido de que expressava também o *“desejo das novas elites intelectuais de tomar o controle do presente”* (:314).²⁰

Afirmando que as *“reificações ou essencializações da etnia e reificações que envolvem gênero ou identidade nacional não são boas do ponto de vista político porque parecem depender de uma inversão das posições hegemônicas contra as quais lutam”*, Moreiras conclui que o conceito de hibridismo não pode ser usado *“contra a reificação de identidades culturais, [pois] pode também produzir uma forma de reificação conceitual”* (:313; 316).

Entretanto, para escritores contemporâneos como Rushdie (1998) e Bhabha (1998), que vivenciaram a situação diaspórica de estar nos *entrelugares* e de falar da fronteira, o hibridismo pode ser performativo, transgressivo, *“uma força criativa, capaz de abalar, desnaturalizar e mesmo derrubar as formações culturais hegemônicas”* (Friedman, 2001: 12).

²⁰ Nos termos de Canclini “talvez o tema central da política cultural de hoje seja como construir sociedades como projetos democráticos (...) em que a desintegração seja elevada à diversidade e as desigualdades (entre classes, grupos étnicos ou outros grupos) sejam reduzidas às diferenças” (apud Moreiras, 2001: 314). Segundo Moreiras, Kranioukas (1992) também criticou o caráter ideológico da noção de hibridismo, no sentido de que os “processos de territorialização (desterritorialização e reterritorialização) que estabelecem os parâmetros de hibridização cultural” podem funcionar como um “disfarce ideológico para a reterritorialização capitalista” e mesmo um “processo de naturalização da exclusão do subalterno” (apud Moreiras, 2001: 315-16).

Outros conceitos foram usados na tentativa de explicar as sociedades latino-americanas, como *transculturação* e *heterogeneidade*. O conceito de *transculturação* foi um neologismo criado por Fernando Ortiz na década de 1930 para falar dos contatos entre índios americanos, imigrantes europeus e africanos, de diversas etnias e culturas, transplantados ao Novo Mundo, onde se estabeleceram através de relações hegemônicas e subalternas. Segundo o autor

“o vocábulo *transculturação* expressa melhor o processo de transição de uma cultura para outra porque não implica somente em adquirir uma cultura diferente (vocábulo *aculturação*) mas implica necessariamente na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior [e] significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais” (Ortiz, 1973).

Criticado por Moreiras como um “*conceito-chave de uma ideologia de integração social cujo objetivo principal era oferecer uma base imaginária para a construção do estado nacional-populista (...) que prevaleceu, na América Latina, de 1930 a 1980*”, o conceito de *transculturação* foi recentemente recuperado por Pratt (1999). Segundo a autora

“Localizar-se epistemologicamente na zona de contato é localizar-se no terreno do que Fernando Ortiz chamou de *transculturação*, para desafiar os modelos simplistas da difusão cultural. Grupos subordinados ou marginais não são simplesmente assimilados às culturas dominantes ou metropolitanas, dizia ele, mas fazem uma *transculturação* a partir das mesmas. Enquanto os povos periféricos não podem facilmente controlar tudo que emana dos centros decisórios, eles de fato determinam, em graus variáveis, o que vão absorver e com qual finalidade, quer se trate de objetos materiais ou idéias. A *transculturação* é inevitável – está na natureza do colonialismo que a colônia jamais possa reproduzir a pátria mãe – e imprevisível – ninguém pode controlar totalmente os signos” (:33-34).

O conceito de *heterogeneidade* foi desenvolvido por Polar no final da década de 70 “*em dupla relação de antagonismo e complementaridade com a transculturação*” com a função estratégica de realizar “*a crítica da ideologia nacional-populista*”. Para o autor, “*do ponto de vista do que era heterogêneo em relação à articulação social dominante (as etnias indígenas no Peru), a transculturação era um instrumento de subordinação social poderosamente ameaçador, e não de redenção*” (cf. Moreiras, 2001: 313-314). Segundo Polar (2000), não há síntese no discurso migrante, que

“se constrói através de vários eixos assimétricos, incompatíveis e contraditórios, de uma forma não-dialética. Acolhe não menos de duas experiências de vida, que a migração, ao contrário do que supõe o uso da categoria mestiçagem e em algum sentido do conceito de transculturação, não tenciona sintetizar num espaço de resolução harmônica (...) Contra certas tendências que querem ver na migração a celebração quase apoteótica da desterritorialização (...) o deslocamento migratório duplica (ou mais) o território do sujeito e lhe oferece a oportunidade de falar a partir de mais de um lugar ou o condena a essa fala. É um discurso duplo ou multiplamente situado” (2000: 304).

As inúmeras, recorrentes e válidas críticas aos conceitos de mestiçagem, hibridismo e transculturação não podem, entretanto, apagar a presença de *mundos mestiços*, visíveis na cena contemporânea, posto que a modernidade ocidental (para não falarmos em outras) construiu-se nessa relação histórica e geográfica de mundos em contato. Glissant (1996) retomou o conceito de mestiçagem, usado para pensar a interpenetração das culturas como formas híbridas e mestiças, para construir o conceito de *crioulização*, que ele distingue da mestiçagem no sentido de que a *crioulização* é um processo onde interagem o cultural e o lingüístico, com elementos heterogêneos e ambíguos e resultados imprevisíveis.

Imprevisíveis foram também para Gruzinski (2001) os resultados dos contatos culturais entre *índios* e *civilizados* que contaminaram o coração da empresa colonial européia. O autor usa o conceito de mestiçagem cultural para entender a aceleração e a intensificação das misturas no(s) mundo(o) contemporâneo(s), “a *mistura dos seres humanos e dos imaginários*”, como um conceito capaz de dar conta das ambivalências e ambigüidades resultantes de “*séculos de enfrentamento entre invasores europeus e sociedades indígenas, nos quais se misturaram colonização, resistências e mestiçagens*” (: 42;15).

Cobrando os cinco séculos de contato e luta entre europeus e ameríndios, com guerras e destruição de grande parte das culturas primitivas, o autor demonstra que esse contato produziu diversas formas de resistência ao colonizador, mas também diversas misturas ou mesclas culturais, de modo que a *contaminação* ou transformação das crenças indígenas gerou hibridações e mestiçagens, dando a feição do mundo atual.

Nesse sentido, em pleno processo de globalização ou ocidentalização, vivemos em *mundos mesclados* e entre *culturas mestiças*.²¹

Para entender como se produzem essas mestiçagens, é preciso ir além das categorias fixas de pensamento, para enxergar as *zonas de fronteira*, *zonas de contato* (Pratt, 1999: 27;31), zonas de penumbra, zonas estranhas, “*emblemáticas dos mundos intermediários*” em questão (Gruzinski, 2001: 50). Essa postura exige abandonar as concepções há muito estabelecidas de cultura e identidade, como categorias fixas que não deixam margem para perceber os espaços intermediários, os sujeitos multifacetados e as identidades e culturas em transformação (:51-52).

Do contexto da situação colonial ao contexto atual de mundialização da cultura, podem ser exaustivos os exemplos de mestiçagens culturais de todo tipo. Entretanto, nem sempre os seus diversos sentidos foram completa ou mesmo parcialmente esclarecidos pelos agentes envolvidos, apreendidos pelos autores dos diversos textos que os retrataram, interpretados pelos analistas que se debruçaram sobre eles. Como afirma Ginzburg (1987), há sempre um “*resíduo de indecifrábilidade* [em um registro escrito do mundo passado] *que resiste a qualquer tentativa de análise*” (:31). Mas isso não deve paralisar o trabalho da interpretação ou neutralizar o esforço analítico de dar sentido aos dados disponíveis, mesmo quando incompletos e refratários à análise.

Essa interpretação deve permitir, ao lado ou além dos limites conceituais fixados na tradição científica, que se considere tanto os eventos quanto os conceitos produzidos nas margens, nos interstícios, nas fronteiras das disciplinas acadêmicas rigorosa e poderosamente constituídas.

²¹ Indo além, o autor defende a tese de que “*vários traços característicos das sociedades indígenas da América provêm da península ibérica e não do distante passado pré-hispânico...*” (2001: 26). No Brasil, exemplos de sincretismos religiosos analisados por Mello e Souza (1995) e Vainfas (1992, 1995, 1999) enquadram-se no conceito mais amplo de mestiçagem cultural de crenças e ritos, conforme analisamos no Capítulo 5.

3. entre fronteiras: identidades e culturas na modernidade...

“O paradoxo central da política étnica no mundo atual é que seus vínculos primordiais (linguagem, cor da pele, vizinhança, parentesco) tornaram-se globalizados, isto é, sentimentos cuja maior força é sua capacidade de incendiar a intimidade em uma forma política e transformar a localidade em um palco de identidade, se espalham por vastos espaços irregulares, à medida em que os grupos se movimentam e ainda permanecem ligados uns aos outros através de sofisticadas capacidades da mídia. Isso não significa negar que esses vínculos primordiais são muitas vezes o produto de tradições inventadas (Hobsbawm & Ranger, 1983) ou afiliações retrospectivas, mas enfatizar que, por causa da interação disjuntiva e instável do comércio, da mídia, da política nacional e das fantasias do consumidor, a etnicidade, outrora um gênio contido na garrafa de uma espécie de localidade (embora ampla), tornou-se agora uma força global que desliza continuamente dentro e através das fissuras entre os estados e as fronteiras” (Appadurai, 1996: 41).

A questão da identidade está na ordem do dia. A ênfase nas diferenças reais ou imaginárias, nas divisões que recortam a estrutura social, traz em seu bojo a busca por afirmação de identidades elaboradas cotidianamente por pessoas, grupos ou coletividades mais amplas, como argumenta Cavalcanti (1999) sobre a construção de identidades no campo da agricultura de exportação no nordeste brasileiro.

Nesse novo contexto de explosão das identidades, de processos de identificação e formas de reivindicação, é especialmente no mundo urbano que explodem os conflitos étnicos, as afiliações são feitas e desfeitas, as desigualdades estão claramente expostas, visíveis e tangíveis, e os discursos favoráveis ou contrários à igualdade ou diferença se amplificam.

Isso não significa que as metrópoles estejam isoladas dos outros campos de interação, desde as pequenas cidades dentro de um mesmo país, até os lugares mais distantes, nos quais e através dos quais, as pessoas interagem com a cidade, como os espaços extraterritoriais e transnacionais. Muito pelo contrário, alguns analistas tendem a crer que o mundo atual está completamente conectado em todos os lugares e em todos os aspectos, está globalizado, e alguns estão convencidos de que esse processo é tanto inevitável quanto irreversível. Algumas teorias defendem a existência de contrafluxos que procuram resistir a esse processo hegemônico, funcionando como *cabo de força* que tenta equilibrar a situação ou pelo menos diminuir os efeitos dos graus de desigualdade presentes nesses novos contextos.

Uma das questões mais importantes na discussão da identidade é a questão acerca de “*quem, por que, para quem e para que está reivindicando o direito à identidade*”. Quais são os fatores, as diferenças subjetivas/objetivas que os atores vão levar em conta ao construir esses limites ou fronteiras, para construir uma autodefinição ou auto-atribuição de sua diferença? A questão que para Barth era: como os grupos étnicos conseguem manter os limites que os distinguem dos outros? é hoje, segundo Pierucci (1999): como e por que os grupos hoje produzem e reproduzem a diferença, *qualquer* diferença, *ad infinintum*, construindo, demarcando, aumentando os limites que os distinguem (ou pelos quais se distinguem) dos demais grupos?

Segundo Boaventura Santos (1993) “*quem pergunta sobre a identidade questiona suas estruturas hegemônicas*”. As identidades são plurais, obcecadas pela diferença e pela hierarquia de distinções. Identidades culturais são identificações em curso. Assim, é de fundamental importância conhecer “*quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados*” (:31-32). Interesses políticos, práticas sociais e ideologias racistas, étnicas ou universalistas estão presentes nos processos de afirmação ou negação, auto-afirmação das diferenças étnicas e/ou – às vezes ao mesmo tempo – reivindicação de direitos políticos e sociais universais (Bauman, 2001).

Essas considerações nos trazem a questão da politização da etnicidade (Tambiah, 1997) e da identidade (Viegas, 1994) ou de *guerras de identificação* (Bauman, 2001). Segundo este autor

“em vez de falar sobre identidades herdadas ou adquiridas, melhor seria, para ficarmos mais próximos da realidade de um mundo globalizado, falar de identificação, uma atividade incessante, sempre incompleta, infundável, e que não se fecha, na qual estamos todos engajados, por necessidade ou escolha” (:129).

Bauman sugere que o “*crescimento espetacular do discurso da identidade*” no mundo atual tem relação com o “*desejo de reconhecimento*” de grupos minoritários, que detonam processos políticos em que exigem direitos humanos de justiça e igualdade – como o “*direito a uma identidade separada*” – e direitos *políticos* que implicam na “*construção, negociação e afirmação da identidade*” (2001: 121,129).

A contribuição de Barth na discussão dos processos de afirmação e/ou manutenção da identidade é bem conhecida (Barth, 2000). Seu conceito de grupo étnico leva em consideração o constante movimento de construção de *fronteiras* ou *limites* dos grupos étnicos como limites organizacionais, culturais e políticos a partir dos quais determinados grupos distinguem-se uns dos outros. Em grupos aparentemente isolados, seria possível delinear de forma relativamente simples os atributos utilizados para definir um grupo étnico. Entretanto, Barth já observava, na década de sessenta, que não existem *isolados naturais* e que as zonas limítrofes são áreas de contato e interação ou *zonas de fronteiras* (Hannerz, 1997: 16).

A idéia de que a fronteira étnica é “*portátil* [isto é] *livre dos constrangimentos territoriais*” (Lask, na Introdução a Barth, 2000: 21) mudou a ênfase das culturas de grupos fechados e isolados para a análise das *zonas fronteiriças* ou *zonas de contato* (Pratt, 1999), não mais vistas como *limites* entre culturas e grupos, mas como *espaços intermediários, intersticiais*, compartilhados e negociados, *entrelugares* de produção de identidades e diferenças (Bhabha, 1998), espaços de circulação das *culturas híbridas* (Canclini, 1997), dando lugar ao aparecimento de *culturas nômades*, culturas migrantes, influenciando decisivamente as políticas identitárias e nos debates atuais sobre o multiculturalismo.

Diversas pesquisas e relatos acerca dessa *zona de fronteira* foram produzidos nas duas últimas décadas no campo das ciências culturais e dos estudos sociais.²²

²² Segundo Appadurai (1997), a produção de translocalidades é cada vez mais real no mundo pós-moderno, incluindo as “zonas de fronteiras, zonas turísticas, zonas de livre-comércio, campos de refugiados, albergues de imigrantes, bairros de exilados e trabalhadores imigrantes”, além de “muitas cidades que também estão se tornando translocalidades” (:36).

Esses estudos analisam as interações locais, nacionais e transnacionais que se produzem em espaços de fronteiras políticas, propriamente falando, ou de fronteiras étnicas ou culturais, onde as diferenças étnicas, culturais, lingüísticas podem ser usadas como formas de exclusão ou de não-aceitação.²³ Mas é também nesses *espaços intersticiais* que a questão da *agency* pode ser colocada e acionada pelos grupos excluídos, no sentido de *contrafluxo* à corrente dominante ou hegemônica de relações e representações (Hannerz, 1997).²⁴

Tal problemática é discutida por Agier acerca das identidades étnicas e culturais construídas por grupos sociais que, na tentativa de afirmar suas especificidades e estabelecer fronteiras étnicas claramente delimitadas, reproduzem no contexto da modernidade *retóricas identitárias* ou *declarações de identidade* através de processos recorrentes de *inovações, invenções e mestiçagens* (2001: 11). Analisando a relação entre identidade e cultura no contexto contemporâneo, Agier parte da *questão identitária* de uma perspectiva antropológica, na qual a mundialização dos processos culturais contemporâneos deslocou “*as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares e identidades* e dissociou *lugares e culturas*”, [de modo que] *os sentimentos de perda de identidade* são compensados pela criação de novas *retóricas identitárias*”.²⁵ Criticando a noção de identidade como *abrigo virtual* (Lévi-Strauss: 1977), o autor afirma que se existem *razões* para a identidade “*é preciso procurá-las nos limites, nas fronteiras, nos contatos*” e, como Barth enfatizou, na alteridade, posto que a identidade é um conceito mais proveitoso se analisado de modo “*contextual, relacional, construtivista e situacional*” (Agier, 2001: 9).²⁶

²³ Ver, entre outros, Alvarez Jr. (1995); Canclini (1997) e Rosaldo (1988).

²⁴ Segundo Hannerz, para sobreviver nessas inseguras *zonas intersticiais*, e mesmo para nelas prosperar, é necessário uma certa *agilidade e criatividade*, o que implica na “organização dos recursos disponíveis” em “combinações inovadoras” e “deslocamentos situacionais” (1997: 22). A questão da *agency* é também referida por Matory (1999) acerca da construção de “identidades transatlânticas” como as identidades Yorubá e Jeje, e por Agier (2001) acerca da construção da identidade negra entre os participantes do Bloco Ilê Aiyê. Baseando-se em diversos trabalhos recentes que apontam a existência de “comunidades culturais, econômicas, políticas e sociais que transcendem, transbordam e atravessam as fronteiras de múltiplas nações”, Matory dedica-se à “reteorização da diáspora africana” e dos conceitos de nação e transnacionalismo, a partir das noções de comunidades imaginadas (Anderson, 1989) e transnacionalismo e globalização (Appadurai, 1996; Hannerz, 1997; entre outros).

²⁵ Agier (2001: 7) destaca a importância, para se realizar a “crítica da identidade cultural”, de considerar os “lugares” social e intelectual do antropólogo, que lhes permita realizar uma investigação “negociada” no campo, utilizando-se de “ferramentas teóricas atualizadas para dar conta da relação contemporânea entre identidade e cultura”.

²⁶ No Brasil, os estudos pioneiros de Cardoso de Oliveira (1972, 1976) sobre processos de identificação étnica já salientavam, seguindo Barth, o caráter contrastivo, processual e relacional da identidade.

Nessa abordagem contextual, não existe definição de identidade em si mesma. Os processos identitários não existem fora do contexto, são sempre relativos a algo específico que está em jogo, como o acesso à terra, ao mercado de trabalho ou a determinados privilégios (Barth, 2000). O estudo de Agier sobre a invenção de uma identidade negra e africana pelos participantes do bloco carnavalesco Ilê Aiyê na Bahia é exemplar: os membros do Bloco Ilê Aiyê reconstituíram as *origens africanas* de sua identidade negra, recriando uma *tradição*, apoiados por líderes religiosos, intelectuais e – inclusive – pesquisadores (Agier, 2001: 13-17).²⁷

Como vimos, a maioria dos estudos citados defendem uma posição crítica em relação às essencializações e reificações que definiam a identidade como algo fixo, imutável, primordial e pré-determinado. Vista agora como um “*modo de ação e de representação*” (Cohen, apud Guibernau e Rex, 1997: 4) ou como um *caldeirão de enunciados* ou de *declaração de identidades* (Agier, 2001: 10), a identidade é *múltipla, inacabada, instável*, sempre em construção, criação ou inovação. Entretanto, ao mesmo tempo em que as ciências sociais desconstróem uma visão *primordialista e essencialista* da identidade, os grupos a reconstróem de modo *absoluto, autêntico e atemporal* (2001: 10).

No mundo contemporâneo as identidades – representações do sujeito ou do grupo social ao qual se julga pertencer – são múltiplas e flexíveis, construindo-se no jogo político da diferença. É nesse contexto que emergem, nos mais diversos lugares do mundo, movimentos étnicos, raciais, regionais, religiosos que reconstróem identidades pretensamente originárias e enraizadas no tempo, representadas como homogêneas e localizadas em um território definido. É nesse contexto que devemos pensar as identidades (étnicas, culturais, sociais, religiosas), que podem estar *dentro* ou *fora*, ou ainda nos *interstícios* dos limites culturais e fronteiras políticas, assim como as *retóricas identitárias* produzidas pelos grupos.²⁸

²⁷ Exemplos de *novas narrativas identitárias* são: a construção da identidade cultural entre os habitantes negros de uma cidade do litoral colombiano, que procuram reproduzir, a partir das práticas carnavalescas, fragmentos da cultura regional que eles unificam e transformam em elementos-suporte de identidade no contexto urbano (Agier: 24-27); a construção das identidades Iorubá e Jeje como resultados recentes de um processo de invenção produzido através dos contatos entre os “retornados à África” e os espaços territoriais e culturais localizados entre a África e as Américas no período da modernidade (Matory, 1977); discursos identitários de populações negras hoje residentes na Inglaterra, acerca de sua origem histórica (Gilroy, 2001).

²⁸ Esse processo de criação de *novas* identidades ou de reformulação de identidades que estavam adormecidas está presente também na etnologia brasileira contemporânea, especialmente entre índios da Amazônia e do nordeste brasileiro. Diversos rótulos foram utilizados para falar desse processo – etnogênese, novos movimentos de territorialização, emergência de novas identidades ou reinvenção da

Nos exemplos citados por Agier, percebemos as articulações, mesmo que conflituosas, entre o local e o global, que permitem desvendar as relações, ao mesmo tempo particulares e universais, entre identidade e cultura. Segundo o autor, o trabalho de *fabricação* das identidades culturais é possível, no mundo contemporâneo, devido a dois tipos de exacerbação na identidade e na cultura:

- a) o caráter reflexivo da identidade, diante da enorme diversidade presente no mundo;
- b) o aspecto declarativo da cultura, que permite criar eficientes narrativas simbólicas, capazes de recriar os fundamentos de uma *comunidade* (racial, étnica, cultural) (2001:23).

Posto que as sociedades contemporâneas estão sempre abertas às influências culturais, as culturas locais articulam-se em um amplo circuito de trocas culturais, de onde emergem identidades múltiplas e multifacetadas, fabricadas incessantemente através de processos de criação, inovação ou invenção, de modo que o *retorno à etnia* atualiza – de fato – a hibridez dos *processos culturais contemporâneos* (2001:7). Como afirma Agier:

“híbrida ou mestiça, a cultura encontra-se dominada, mais do que nunca, pela problemática da identidade (...) A identidade cultural tornou-se um lugar comum das novas formas do político, fonte de mobilização popular em zonas rurais e urbanas [e especialmente] os meios urbanos podem ser fatores de encadeamento ou reforço dos processos identitários. A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares [e é o lugar onde nascem] novas etnicidades, para as quais o espetáculo da diferença cultural se torna não somente um objeto identitário, mas também um recurso político e econômico para indivíduos e redes à procura de um lugar na modernidade”.(2001: 7-9, 21-22).

etnia – através dos quais *índios emergentes*, *índios misturados*, *caboclos descendentes de índios* reapropriam-se de elementos culturais já esquecidos e signos diacríticos antes desvalorizados para falar de si próprios como *autênticas etnias* e exigir maior participação na cena política. Na ausência de dados “objetivos” para afirmação da identidade, como documentos que comprovem a posse ancestral da terra ou a continuidade “histórica” com seus ancestrais, e mesmo na ausência de “sinais diacríticos” e traços culturais *indígenas*, os *novos índios* do nordeste afirmam sua identidade através de processos de auto-identificação, e reivindicam o direito de serem reconhecidos como tais. Oliveira Filho (1998), Grunewald (1994) e Barreto (2000) dedicaram-se à análise da etnicidade indígena de uma perspectiva política, a da construção de “novas” identidades indígenas surgidas no nordeste nas últimas décadas, através das quais novos – ou renovados – atores políticos e sociais reivindicam o direito à “distintividade cultural” (Oliveira, 1998: 48), à posse de um território pretensamente original e, enfim, a uma história e destino próprios, de cujas decisões desejam participar.

4. vida cotidiana e sociabilidade festiva na modernidade

“Hoje duas coisas parecem ser modernas... a análise da vida e a evasão da vida (...) Modernos são móveis antigos e neuroses recentes...”(von Hoffmannsthal, 1893; apud McFarlane, 1998: 55).

A frase do pensador alemão do século XIX está muito próxima das idéias de Georg Simmel acerca das contradições da modernidade. Nascido no coração de Berlim, em um período de grande efervescência da vida urbana moderna, Simmel viveu as contradições do seu tempo e tentou explicá-las através de um pensamento complexo, tanto quanto ambíguo. A recuperação da obra de Simmel pelos cientistas sociais quase um século depois de escrita (assim como o “gigantismo” de Weber nos últimos vinte anos) comprova que as lições e as contradições acerca da modernidade estão presentes no pensamento e na vida contemporânea e que as ciências sociais, para dar conta das constantes transformações do mundo atual, precisam recriar-se continuamente. Como produtores e produto, atores e expectadores dos cenários construídos nesse contexto, estamos todos mergulhados no processo de viver a modernidade e, ao mesmo tempo, refletir sobre ela e tentar entendê-la e explicá-la – ou melhor, representá-la – como um momento específico do mundo que ajudamos a construir e no qual vivemos.

As contradições da vida urbana moderna, entre o excesso de novos signos e informações e a aparente escassez das formas de reciprocidade, ao lado do desvanecimento dos sentimentos de pertencimento, foram analisadas por Simmel há um século e permanecem extremamente atuais. Entre os temas recorrentes tratados pelo autor, destacamos três: as inquietações da modernidade, as contingências da vida urbana metropolitana e os fenômenos de sociabilidade ou sociação, nos quais as questões de reciprocidade, solidariedade e conflito têm importância central.

A modernidade de Simmel aparece na flexibilidade e plasticidade com que buscava escapar da rigidez dos sistemas fixos de pensamento para entender o mundo moderno como transitório e inconcluso, sempre em relação e transformação, onde o

contingente e o superficial, a pluralidade, a possibilidade e o talvez abrem caminhos diversos para o conhecimento do presente. Daí seu interesse por novos objetos de análise, muitos considerados de pouco valor ou interesse acadêmico: moda, adorno, coqueteria, amizade, amor, solidão, segredo (Waizbort, 2000).

Simmel foi o primeiro sociólogo da modernidade (Frisby, 1992). Segundo Featherstone (1997), ele identificou a *condição moderna*, na virada do século [XX], como a “*dificuldade de lidar com o excesso de produção da cultura objetiva, de assimilar [essa produção] conferindo-lhe um significado*” (:20). Esse acúmulo exagerado de cultura *objetiva* na modernidade impossibilitaria assimilar e sintetizar o conhecimento de modo significativo (:66), posto que, para Simmel, “*tudo hoje se arroga ter um valor cultural*” (1996: 106).

Sua análise da cultura e da sociedade moderna relacionou a metrópole com a economia do dinheiro e a atitude *blasé* dos indivíduos diante do excesso de informações objetivas presentes no cenário urbano (1979: 15-16). A metrópole moderna foi descrita pelo autor como um espaço de heterogeneidade, diversidade e complexidade, onde a velocidade dos movimentos, o trânsito e a circulação entre diferentes grupos e meios sociais estariam levando à destruição dos laços *originais* que ligavam os sujeitos em suas comunidades de origem, produzindo um individualismo exacerbado que, se por um lado rompia com a rigidez dos sistemas *tradicionais*, combinando com as idéias de liberdade e igualdade, por outro lado produzia um efeito extremamente desagregador, rompendo com os valores *tradicionais* e com as redes de reciprocidade mantidas pelos migrantes em seus lugares de origem (Velho, 2000).

Simmel percebeu, melhor do que qualquer analista da sociedade do seu tempo, que a matéria da sociologia – a vida em grupo – é altamente fluida e perfeitamente moldável por interesse, desejo ou vontade dos sujeitos em interação. Para o autor “*o presente é por demais repleto de contradições para ficar estático [e] talvez essa ausência de forma seja a forma apropriada à vida contemporânea*”. Sendo a vida moderna uma espécie de *forma sem forma*, a imersão em uma sociabilidade lúdica como *afirmação da vida* pode ser uma resposta às contradições da vida moderna, propiciando um “*sentimento de imersão e perda do eu na imediatez das experiências*” (Featherstone, 1997: 66).

Simmel definiu sociabilidade como a “*forma autônoma ou lúdica de sociação*”, uma forma de interação *entre iguais*, sem qualquer propósito objetivo ou conteúdo determinado, onde a conversa e o lúdico tornam-se *um fim em si mesmo*; para tornar possível o *jogo da sociabilidade*, os indivíduos devem se despojar dos conteúdos objetivos e subjetivos que os definem na estrutura social mais ampla, e entregar-se ao jogo lúdico e afetivo das interações, *ao impulso da sociabilidade* (Featherstone, 1997; Simmel, 1983: 168). Como forma pura, a sociabilidade não teria objetivos, interesses ou resultados exteriores ao puro jogo da interação, pois se existem

“interesses e necessidades específicas [que] fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos, todas essas sociações se caracterizam por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados e pela satisfação derivada disso; sociados sentem a formação de uma sociedade como valor, são impelidos para essa forma de existência (...) os limiares da sociabilidade são transpostos quando os indivíduos interagem motivados por propósitos e conteúdos objetivos...” (:168, 171).

Mas a interação social inclui também um campo no qual se exercem as diferenças, as lutas pelo poder, as disputas em torno de prestígio, que permitem o reconhecimento das diferenças e do conflito social. Fatores de dissociação (ódio, inveja, necessidade, desejo) podem levar a uma interação, mesmo que conflituosa, entre os indivíduos, o que confirma a tese simmeliana de que o conflito é também uma força integradora, uma forma de sociação (:122-126). Como afirmou Simmel

“os instintos eróticos, os interesses objetivos, os impulsos religiosos e propósitos de defesa ou ataque, de ganho ou jogo, de auxílio ou instrução e incontáveis outros, fazem com que o homem viva com outros homens, aja por eles, com eles, contra eles (...) para influenciar os outros e ser influenciado por eles...” (Simmel, 1983: 165).

Se toda socialidade é conflitiva e toda harmonia é fundada na diferença (Maffesolli, 1984: 39), é na vida coletiva cotidiana que a sociabilidade se manifesta de forma concreta, onde “*o lúdico não é divertimento de uso privado, mas efeito e consequência de toda socialidade em ato*” (:44-5). Através da localidade do território, da vizinhança, do interior, esboçam-se modos de solidariedade específicos, nos quais a complementaridade ou a troca são elementos estruturais da socialidade” (:41).

Festa ou festas: singulares ou plurais, idênticas ou diversas, arcaicas ou atuais? Conforme Sanchis (1992: 16),

“O calendário de festas não assinala, ao longo dos anos, decrepitude, nem mesmo estaciona. Por uma que desaparece, reforçam-se dez, e quantas novas festas surgem, um pouco por toda parte! As mesmas? Ou semelhantes? Não completamente. E se desaparecem algumas particularidades, criam-se outras e estabelece-se nova diversificação”.

Dos escritos de Durkheim e Mauss sobre festas e rituais, passando por Dumézil, Caillois, Girard, Bataille, Eliade, Duvignaud, entre outros, a festa é proteiforme e polissêmica, permitindo diferentes interpretações: referida como efervescência e comunhão coletiva ritualizada (Durkheim, 1989 [1912]), transgressão do sagrado e regeneração do social através do sacrifício, (re) encontro entre o homem e natureza (Caillois, 1970 [1950]), mas também como ruptura, destruição, desordem e rebeldia (Duvignaud, 1983), repetição simbólica de atos memoráveis, reforçando a coesão social (Poitrineau, 1976).²⁹ A festa é tudo isso: o social, o não-social, o anti-social (Duvignaud, 1983: 69). O carnaval é a festa no sentido pleno.

Conforme Caillois a festa seria, em qualquer sociedade humana, um paroxismo em oposição à vida cotidiana (Almeida, 1994: 154). Peter Burke (1989) demonstra que a festa era o cenário mais importante da cultura popular européia tradicional, incluindo aí as festas de família (como o casamento) e as festas de comunidade (como a festa do santo padroeiro da cidade ou paróquia), além das festas anuais comuns a toda a Europa (como a Páscoa, o Natal, o Ano-Novo e o Carnaval).³⁰

²⁹ Partindo desses autores, Jaime de Almeida (1994) realiza uma pequena síntese histórica das festas através do tempo, demonstrando como a oposição tradicionalmente estabelecida entre o tempo do trabalho (e da vida cotidiana) e o tempo das festas é progressivamente esvaziada, ao longo dos séculos, nas sociedades ocidentais industrializadas, sendo substituída pela oposição entre tempo do trabalho (nas fábricas, nas empresas) e tempo de lazer (das férias gozadas individualmente ou com a família) (:155-156). Dumazedier (1964) aponta esse processo no qual o tempo de lazer ganha terreno gradativamente sobre o tempo de trabalho e sobre o tempo da festa. Diluída na vida cotidiana, a festa cede seu espaço tradicional a outros espaços, muitos deles de ordem privada, e aos mass media.

³⁰ As festas na sociedade tradicional se opunham à vida cotidiana, apresentando-se como “ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, comiam, bebiam e consumiam tudo o que tinham (...) era uma época de desperdício, justamente porque o cotidiano era uma época de cuidadosa economia” (Burke, 1989: 202). As pessoas usavam suas melhores roupas e objetos (jarras, copos e pratos decorados) que comumente guardavam para as ocasiões festivas.

Para alguns autores a festa é funcional, utilitarista, enquanto para outros não se encaixa muito bem nas explicações funcionais. Poitrineau (1976) reforça a posição de Duvignaud (1983) de que a festa se torna “*pura solenização, mecanismo de afirmação de uma determinada ordem moral e social (...) e se distancia dramaticamente da verdadeira festa*” (Cf. Almeida, 1994: 169). Sanchis (1992) resgatou, a partir de Durkheim, a dupla função libertadora da festa, de recreação lúdica e recriação do mundo, e destacou seu lugar fundamental na vida das camadas populares urbanas e rurais, como um momento de encontro ou reencontro entre os indivíduos e grupos.

Usado em diversos momentos da história das sociedades para cobrir múltiplas manifestações concretas e diversos sentidos locais, o termo festa é essencialmente ambíguo e impreciso. Buscando ultrapassar os usos e sentidos particulares do conceito, Guarinello (2001) propõe que abandonemos as visões históricas, fenomenológicas ou tipológicas para analisar a festa como “*parte de uma estrutura do cotidiano de todas as sociedades humanas, como um produto necessário desse cotidiano*” (:971). Assim, longe de se opor ao cotidiano, a festa estaria totalmente integrada à vida cotidiana, pensada como um “*tempo concreto de realização das relações sociais*” (:971). Como um campo social de produção e negociação de identidades sociais, a festa também produz conflitos, tensões, posto que “*a identidade [produzida na festa] não é homogênea nem uniforme (...) a festa não apaga as diferenças, mas antes une os diferentes*” (:973). Em síntese,

“Uma festa é sempre uma produção do cotidiano, uma forma de ação coletiva que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado, e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes. Festa, portanto, produz identidade (...) Festa é um trabalho coletivo da sociedade sobre si mesma” (2001: 972-74).

Há uma estreita relação entre festa e ritual, estejam esses eventos ligados a um campo religioso (Gluckman, 1966) ou comunicativo (Leach, 1972), ou tomados como modo de ação social (Turner, 1974 [1969], 1967), de comunicação (Leach, 1972) ou *performance* (Tambiah, 1985). Festas e rituais têm sido analisados, por muitos autores, como suportes da identidade social de diferentes grupos urbanos ou rurais (Galvão, 1976; Sanchis, 1992; Silva, 1997; Amaral, 2002, entre outros).

Festas populares são fenômenos simbólicos excepcionalmente ricos para uma análise social da vida cotidiana (Sanchis, 1992; Machado Pais, 2003), especialmente quanto à relação entre a sociabilidade festiva e a dinâmica das festas em determinados espaços urbanos, produzindo identidades vinculadas a esses espaços de sociabilidade (Firmino da Costa, 1999; Cordeiro, 2001; Costa, 2002; Cavalcanti, 2002).

Partindo do mote constantemente repetido “*No Brasil tudo acaba em festa*”, Amaral (1998) relaciona as variadas formas de festejar dos brasileiros com os temas mais amplos da cultura brasileira e da identidade nacional. Como um elemento constitutivo do modo de vida brasileiro ou como “*expressão e síntese de um ethos brasilicus*”, a festa se apresenta com três aspectos principais, complementares entre si: como expressão cultural dos valores do povo, como modelo de ação popular de grupos específicos, e como espetáculo turístico.

Pensada como um *fato social total* (Mauss, 1974 [1923-24]), capaz de operar uma *síntese de mediações*, a festa brasileira realiza a comunicação entre diferentes dimensões culturais, categorias e símbolos. Como um modo de ação coletiva, estabelece a mediação entre utopia e ação social transformadora, contribuindo para a construção da cidadania entre os grupos subalternos.³¹

Entretanto, a festa não é a mesma para todos os grupos que dela participam. A mistura entre elementos sagrados e profanos, tradicionais e modernos, públicos e privados, assim como a sobreposição de funções (comemoração e recreação, trabalho e lazer), práticas (comer, beber, dançar, namorar, viver), objetivos e sentidos (integrar pessoas e mundos diversos, transmitir valores e crenças, reforçar identidades, recriar tradições, trocar informações e conhecimentos, colocar em circulação símbolos socioculturais, consolidar relações, atualizar a esfera de reflexividade e autoconsciência do grupo, mobilizar para a ação coletiva, negociar com esferas mais amplas, redes ou instituições, incluir e/ou excluir outros grupos), demonstram que a festa tem variadas formas e conteúdos, múltiplos sentidos e funções, e se realiza através de diversas práticas culturais cotidianas.

³¹ Segundo Amaral (2000), as festas podem, em contextos urbanos ou rurais, expressar valores e crenças de diferentes grupos sociais, mobilizar pessoas e recursos, “comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, dramatizar situações e afirmações populares” (:257). A festa é ritual, divertimento e ação política (:260). Como fato social total, a festa engloba as esferas do sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho, etc (:262) [expressando] estilos de vida, visões de mundo e identidades” dos grupos que as realizam (:265).

A análise da vida cotidiana vivida na periferia das grandes cidades contemporâneas traz para o centro da cena o que estava nas margens, nos interstícios, nos “*espaços liminares de diferenciação e inovação*” e os sujeitos que “*estando à sombra, são essenciais*” (Costa, 2000: 876). Não podemos esquecer o papel central das mulheres na vida familiar, esse “*mundo silenciado, gerador de práticas*” cotidianas e rotineiras (entreajuda, cooperação entre parentes e vizinhas), além de outros atores que, mesmo com uma “*participação periférica, participam ativamente da vida social*” (:880). Assim, o que caracteriza a vida cotidiana são os eventos mais rotineiros do dia a dia, principalmente na esfera doméstica e feminina, que tem sido sempre deixada de lado como menos importante. É quando se estuda a vida cotidiana que esses aspectos menos valorizados se tornam mais importantes (Featherstone, 1997: 82-86)

Segundo Featherstone podemos destacar como características da vida cotidiana:

- 1) a ênfase nos *acontecimentos diários*, na rotina, nas experiências repetitivas, que não são mais percebidas nas crenças e nas práticas; universo mundano, ordinário, sem grandes acontecimentos extraordinários;
- 2) o *papel das mulheres* na execução das tarefas cotidianas necessárias para a reprodução e a manutenção das atividades básicas que sustentam *outros* mundos;
- 3) a ênfase no presente, com um sentido de *imersão não-reflexiva* nas experiências e atividades mais cotidianas;
- 4) a ênfase no sentido não-individual de se *estar junto em atividades comuns*, espontâneas, que estão *fora ou nos interstícios* dos campos institucionais; ênfase na sensualidade comum, em estar com os outros em uma sociabilidade frívola, lúdica;
- 5) a ênfase no conhecimento heterogêneo, na mistura desordenada de muitas línguas; onde a *fala* e o *mundo das vozes* são mais valorizados que a linearidade da escrita (1997: 82; *itálicos acrescidos*).³²

³² No campo de interações entre o culto, o popular e o massivo, o autor resgata a importância das feiras públicas e populares como “espaços de hibridização e de exotismo”, como (1) espaços abertos do mercado, para trocas comerciais locais, nacionais e internacionais; (2) espaços de prazer: locais, festivos, comunais, fora do mundo real. Funcionando não apenas como “guardiãs das tradições locais, mas também como espaços de transformação da tradição popular pela interseção de diferentes culturas”; como “agências de pluralismo cultural”, levando ao rompimento de hábitos provincianos e tradições locais. Enfim, como “precursoras, ao ar livre, das lojas de departamento e exposições universais (fim do XIX), menos domesticadas e controladas, as feiras locais serviram também às experiências estéticas (...) das classes médias emergentes” que aos poucos se apropriavam dos espaços de *desordem ordenada* das camadas populares (carnaval, feiras espetáculos públicos), e que hoje se reproduzem na forma de parques temáticos, *shopping centers*, lugares de diversão (e de sociabilidade) em geral. Thompson (1987) também

Como suportes de identidades e espaços, por excelência, de sociabilidades cotidianas, de atividades lúdicas e experiências comunitárias, de diversão e reflexividade, de manutenção e circulação de valores locais e e globais, individuais e coletivos, as festas são, ao mesmo tempo, antigas e modernas. Festas populares como as *fallas* valencianas (Costa, 2002) colocam em ação, através da sociabilidade festiva produzida em uma esfera pública alternativa, um campo de interação dialógica entre a tradição festiva e vida moderna, atualizando a experiência cotidiana dos seus participantes e dissolvendo qualquer dicotomia rígida entre tradição e modernidade.³³ A sociabilidade festiva é, portanto, central para a transmissão da tradição e, ao mesmo tempo, um espaço produtor de relações, valores e experiências extremamente atuais.

Sendo a sociabilidade um dos traços característicos da vida cotidiana, “*aberta à exploração igualitária de ludicidade e do prazer com o outro*” (Simmel, 1983: 172), torna-se um conceito central para o entendimento das relações entre os moradores de uma localidade de bairro. A imersão no cotidiano, em suas emoções, em sua dimensão espacial local, coloca em cena os rumores de diferentes vozes, os ruídos de muitas atividades, os movimentos das práticas cotidianas, pois se “*é na vida mais concreta que existe mais socialidade*” (Maffesolli, 1984: 61), é no contexto da cidade, *matriz de múltiplos encontros* (:60), nas ruas, travessas e becos de um bairro, que se estrutura a trama social de forma mais precisa (:62). O conceito de sociabilidade, como forma lúdica, igualitária e afetiva de associação, torna-se um conceito extremamente útil para entender, no contexto da cidade, as redes de relações estabelecidas pelos migrantes, assim como os processos de construção das identidades em espaço urbano, com base na localidade do bairro.

destacou a importância das feiras na vida cultural dos pobres da Inglaterra no século XIX, num momento de transição em que o confronto entre o antigo e o novo modo de vida não conseguiu romper com as tradições mais antigas (costumes locais, dialetos, superstições). Ao contrário, num contexto em que a vida cotidiana era atravessada pelas festas e pela frequência às feiras, as tradições locais podem ter contribuído para um “aumento da autoconsciência e orgulho provincianos” (:295; 299).

³³ Analisando o Festival de Fogo realizado anualmente em Valência, Espanha, Xavier Costa dissolve a rígida dicotomia modernista entre tradição e modernidade, demonstrando que as *fallas* valencianas são formas sincréticas de expressão de um modo de sociabilidade festiva produzida em uma esfera pública alternativa (da experiência popular, comunitária, lúdica). Ao trazer elementos da experiência contemporânea à memória coletiva dos participantes do evento, permite que estes atualizem tradições festivas seculares, produzindo um diálogo extremamente atual entre a tradição e a vida moderna, confirmando que a “tradição tem um papel inescapável no discurso moderno, e é parte do problema da modernidade” (2002: 482-501).

5. cidade, migrações e (novas) identidades

*Não fique de boca aberta, ó Zé,
em cidade que for chegando
tem que tomar cuidado, Zé,
tem que tomar cuidado...”
(Siba, Cd Mestre Ambrósio)*

*“A cidade não pára
a cidade só cresce
o de cima sobe, o de baixo desce
a cidade se apresenta
o centro das atenções
para mendigos ou ricos
e outras armações
coletivos, automóveis
motos e metrô
trabalhadores, patrões
policiais, camelôs (...)*

(CIDADE, Cd Chico Science)

*Mas eu fui num forró
num pé duma serra
nunca nessa terra vi uma coisa igual
mas eu fui num forró
num pé duma serra
cumê quente, baiano sensacional
rebeca véia do pinho de arvoredo
espalhava baiano no salão
o pandeiro tremia a maquinada
eu via a poeira subir do chão
hoje eu faço forró em pé-de-calçada
no meio da zoadá, pela contramão
**eu fui lá na mata e voltei pra cidade
de caboco eu sei minha situação (...)**
rebeca véia não me abandona
zabumba treme - terra come o chão
na hora que o tempo desaparece
transforma em pé-de-serra o calçadão”*

(Pé-de-calçada. Cd Mestre Ambrósio)

Entre as formas cotidianas de sociabilidade produzidas por migrantes rurais em bairros de periferia podemos destacar as festas populares. As festas brasileiras, como um modo próprio de expressão da nossa identidade (Amaral, 1998), articulam antigas e novas formas de sociabilidade entre diversos grupos religiosos, étnicos, culturais, migrantes ou não migrantes, urbanos ou rurais, que compartilham a experiência, mesmo que fragmentada, de viver a cidade. As festas brasileiras – nacionais, regionais ou locais – nos permitem colocar em questão algumas nuances do que pode significar, para os sujeitos, ser *brasileiro, migrante, nordestino, nortista, gaúcho, caboclo, católico* ou *filho-de-santo*; colocar em cheque as ambigüidades e contradições desse processo de construção da(s) identidade(s) brasileira(s) dentro da ambigüidade própria das *tradições híbridas e culturalmente mestiças* (DaMatta, 1998: 81) que as grandes metrópoles brasileiras não conseguem eliminar, e que se tornam cada vez mais recorrentes em espaço urbano.

As três citações acima são letras de músicas que têm como horizonte o universo dos migrantes rurais em direção à cidade, recém-chegados ou nela estabelecidos, mas claramente diferenciados dos cidadãos em sua condição de *outsiders* ao mundo urbano. O primeiro refrão da música de Mestre Ambrósio coloca o dilema do encontro com a cidade: entre a perplexidade e o estranhamento iniciais, o imediato desejo de fazer parte (o ponto de chegada) e o receio diante da *novidade* (aqui sinônimo absoluto de modernidade), a incerteza acerca de como agir para ser bem-sucedido e conquistar a cidade.

Especialmente aos migrantes rurais, a cidade ao mesmo tempo fascina e assusta, pela mobilidade e velocidade dos signos sonoros e visuais. A letra da música *Cidade*, de Chico Science, fala dessa mobilidade cotidiana do urbano que nunca pára de crescer, e ao crescer nunca pára de produzir diversidade e aumentar as contradições e desigualdades entre seus habitantes, dos abastados moradores da avenida beira-mar aos habitantes dos mangues e das diversas favelas das periferias distantes do litoral.

A leitura ácida da cidade nordestina se enriquece através dos mais diversos sons e ritmos melódicos presentes na música contemporânea local, cotidianamente (re)criados, produtos de uma mistura *híbrida* que inclui desde o maracatu rural e urbano, o frevo e o *mangue beat*, o forró mais tradicional, de âmbito rural, em oposição ao forró de feição mais urbana, denominados por alguns, inclusive pelo autor da música gravada pelo grupo Mestre Ambrósio, de forró *pé-de-serra* e forró *pé-de-calçada*. A letra da terceira música fala dessa passagem através de um “momento paradigmático” de mudança de produção da música *tradicional* nordestina – o forró – tocado com instrumentos tradicionais e dançado de forma prazerosa, fazendo a *poeira subir do chão*, numa *autêntica festa de caboco*, realizada num tempo e num espaço agora perdidos (o meio rural, um mundo *verdadeiro*, em um tempo que existiu *de fato* no passado), para o mundo atual – a cidade – um mundo caótico, confuso, barulhento, cujas ruas pertencem aos carros em movimento, e não aos homens que tentam produzir sua música nas calçadas; um mundo que não pode ser possuído ou apropriado pelos migrantes, a não ser de um modo fragmentário e incompleto.

Entretanto, os dois momentos aparentemente separados se interpenetram – temporal e espacialmente – através dos sujeitos, de seus instrumentos musicais e de sua arte, através da qual o mundo rural e sua música são introduzidos, encenados, reproduzidos na cidade que será – quem sabe um dia – por eles conquistada.

“Os ares da cidade libertam!” O aforismo dos camponeses da Alemanha pré-moderna, habitantes do lado leste rio Elba,³⁴ citado por Fortuna (1997), expressaria, segundo o autor,

“o desejo de romper os vínculos jurídico-comunitários, religiosos e de trabalho (...) quebrar tais vínculos e alcançar a cidade (...) era uma aspiração radical (...) Por ela se garantia a nova forma ao desejo de se tornar outro. Antecipava-se o tempo, mudava-se de lugar, enfim, construía-se uma nova identidade” (:127).

O desejo da cidade implicaria, por sua vez, em uma *dupla radicalidade*:

“por um lado decorre do fato de pressupor que a fuga para a cidade romperia por si os rígidos sistemas de construção de identidades típicos da era pré-moderna, quando as identidades e as respectivas cosmologias eram predeterminadas e impostas do exterior, a partir de sistemas de mitos e crenças orientados por princípios religiosos, políticos e de parentesco. Por outro lado (...) o ambiente sócio-político pré-industrial não contém a plasticidade que há de permitir à cidade da era moderna e industrial tornar-se um espaço de libertação pessoal e coletiva, no sentido de transfiguração das identidades de origem dos sujeitos... Para que os *ares da cidade* se tornassem libertadores foi preciso [o] desmontar da modernidade e as correspondentes transformações civilizacionais” (:127-128).

Entretanto, a percepção da cidade por seus moradores não é abrangente, mas parcial e fragmentária; ao invés de “*um objeto percebido (e desfrutado) por milhões de pessoas de diversas classes sociais*”, a cidade é o produto de muitos construtores que alteram o tempo todo sua forma e sua estrutura que, mesmo relativamente estável, está sempre se modificando nos detalhes; os sujeitos têm consciência “*da feiúra do mundo em que vivem*” e são bastante eloqüentes acerca “*da sujeira, da fumaça, do calor, do congestionamento, do caos e da monotonia das cidades*”, embora praticamente não tenham “*consciência do valor potencial de entornos harmoniosos da cidade, um mundo relanceado de passagem, como turistas ou viajantes ocasionais*”, de modo que

³⁴ No século XIX, a estrutura agrária do lado oriental do rio Elba estava baseada em latifúndios de regime semifeudal, conforme estudos de Weber, que identificou, na passagem do século, a existência simultânea de estruturas arcaicas e formas modernas de organização. Cf. Silvio Sant’Anna: Introdução a “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (2002: 15-16).

“perder-se completamente pode ser uma experiência rara para a maioria das pessoas que vivem na cidade moderna (...) a cidade é um símbolo poderoso de uma sociedade complexa e uma cidade altamente imaginável deve ser evidente, legível ou visível (Lynch, 1999: 2).

Metáforas modernas e pós-modernas da cidade, construídas nos séculos XIX e XX (para não recuarmos mais), são bastante elucidativas do medo e do fascínio que esta exerce sobre todos. A cidade, esse amontoado de bairros que se cortam, se recortam, se atravessam e que também marcam – como as nações – formas territoriais de identidade e de afirmação das diferenças, é o *locus* principal dos processos de etnicidade, de reivindicações de identidade. Como afirma Agier, determinados espaços da cidade funcionam como *fontes de identidade*.³⁵ Ao mesmo tempo, a metrópole pode não se limitar ao espaço local, territorial ou mesmo nacional de um país, podendo ser também um espaço extraterritorial, transnacional, espaço de cosmopolitismo e desenraizamento, lugar por excelência do *cidadão do mundo*.

O conceito de sociabilidade, como forma lúdica, igualitária e afetiva de associação, é um conceito extremamente útil para entender, no contexto da cidade, as redes de relações estabelecidas pelos migrantes, assim como os processos de construção das identidades em espaço urbano, com base na localidade do bairro. A presença cotidiana do sujeito migrante na cena urbana, de suas falas e modos de representação, nos leva à questão das identidades constituídas na relação com a cidade e seus habitantes.

A presença de migrantes na cidade é um fato dominante no mundo contemporâneo. A cidade representa o desejo, o destino, o devir dos migrantes rurais que

“atravessam a cidade em muitas direções e instalam, precisamente nos cruzamentos, suas barracas barocas de doces regionais e rádios de contrabando, ervas medicinais e videocassetes. Como estudar os ardis com que a cidade tenta conciliar tudo que chega e prolifera.: a barganha do provincial com o transnacional, os engarrafamentos de carros diante das manifestações de protesto [ou diante de uma procissão], a expansão do consumo diante das demandas dos desempregados (...)?” (Canclini, 1997: 20).

³⁵ “As pesquisas sobre as significações relativas dadas aos espaços da cidade nos informam sobre as identidades urbanas [assim como] o estudo das sociabilidades nos informa sobre as *culturas* que estão na base do apego aos lugares urbanos e, ao mesmo tempo, sobre a reprodução ou a reinvenção dos laços sociais nos universos densos, abertos e heterogêneos das sociedades contemporâneas” (Agier, 1998: 45).

Essa imagem evoca a descrição de Vargas Llosa (apud Polar, 2000) do itinerário do migrante na cidade de Lima, quando encontra (melhor seria: quando se depara e se choca), ao sair da Biblioteca Nacional (espaço de saber localizado no *centro* da cidade), com a “*indomável desordem plebéia*” de uma rua “*abarrota e andina (...)* *convertida num enorme mercado de vendedores ambulantes*” (:229-300).

Essa desordem contrapõe o *espaço da escrita* (a biblioteca) ao *espaço da voz* (a vizinhança migrante, falando *quéchua* em lugar do espanhol). Como demonstra Polar, esse espaço *abarrota e andino* é a rua ocupada por

“migrantes serranos que parecem não ter perdido níveis básicos de identidade, língua, vestuário, comida, mas que ao mesmo tempo (...) não podem deixar de atuar de acordo com os vigorosos e inéditos condicionamentos que a cidade acumula sobre eles” (:300-301).

A referência aos sujeitos migrantes serranos do Peru contemporâneo aplica-se a diversas cidades latino-americanas e também ao mundo amazônico. Migrantes ribeirinhos, que não abandonam seu “*falar caboclo*”, movendo-se constantemente *entre as cidades através dos rios*, entre os lugares – aparentemente fixos – de origem e destino e os *não-lugares* (Augé, 1994) de circulação contínua, ao mesmo tempo inclusivos e excludentes, sobrepostos e antagônicos, deslocam-se pelo espaço urbano, aceitando o desafio de percorrer os *pedaços e trajetos* da cidade (Magnani, 1992), de decifrar seus labirintos, misturar-se aos signos sonoros e visuais que se interpenetram e se sobrepõem na *cidade híbrida*, tentando não se perder completamente entre os excessos de significantes e a aparente ausência de sentidos.

Estudos enfatizando as relações entre cultura e identidade, lugar e território, apontam a constante circulação de migrantes entre suas aldeias de origem e os grandes centros urbanos, demonstrando que, para esses sujeitos, os mundos rural e urbano não são mundos separados, mas totalmente articulados e mutuamente dependentes.

No caso dos migrantes peruanos estudados por Paerregaard (1998), há uma contínua circulação de pessoas, bens e serviços ligando as cidades às aldeias do interior, especialmente por ocasião das grandes festas em homenagem aos santos padroeiros, quando os migrantes retornam aos lugares de origem para *viver a festa* e reforçar os laços de solidariedade com seus parentes e conterrâneos, especialmente os também migrantes.

De um lado, aldeões e migrantes não formam grupos mutuamente exclusivos, mas estes funcionam como *pontes* entre os dois mundos em contato. Do outro lado, migrantes vivendo na cidade compartilham entre si um forte sentimento de identidade, para o que contribui a reinvenção urbana da festa rural da Candelária, uma tradição híbrida e moderna, um modo pelo qual os migrantes reterritorializam seu lugar de origem no espaço urbano (:397-408).

Na Amazônia brasileira, diversos estudos comprovam a intensa circulação de migrantes entre os lugares de origem e de destino, especialmente por ocasião das grandes festas dos santos padroeiros de suas cidades de origem, quando participam ativamente desses eventos. Articulando antigas e novas redes de sociabilidade, os migrantes borram as fronteiras entre os mundos rural e urbano, estabelecendo pontes permanentes entre esses mundos em conexão, conformando suas múltiplas identidades de ribeirinhos e citadinos (Alves, 1993).

Nesse contexto, os migrantes podem reconhecer-se numa experiência singular de pertencer à cidade grande, de serem cidadãos urbanos, *modernos*, cosmopolitas, sem perder definitivamente os laços com seus lugares de origem, ao mesmo tempo em que fabricam novos sentidos aos *lugares urbanos* (Augé, 1994; Agier, 1998) existenciais, simbólicos e sociais. Ao se estabelecerem na cidade, ocupam os bairros de periferia, onde moram, mas também se apossam das ruas centrais, de grande circulação de transeuntes, alterando a paisagem de forma definitiva, criando espaços de hibridismo, sincretismo e mescla, e abrindo espaço para a produção de novas (?) identidades culturais, como veremos no próximo Capítulo.

CAP. 2:

À BEIRA DO RIO GUAMÁ:

um bairro em movimento

2.1. do Castello para o Bagé... pelas estradas de São João e São José	65
2.2. à beira do rio Guamá	72
2.3. um bairro em movimento	79
2.4. bairro em movimento, identidades em fluxo	94

1. do Castello para o Bagé... pelas estradas de São João e São José

“Em meados da era de 1700 (...) a cidade começada a edificar do Castello para o Bagé, chegava apenas com algumas casas ao largo da Campina” (Vianna, 1968: 232).

Foi no promontório do **Mairy**,³⁶ em 1616, no encontro dos rios **Pará** e **Guamá**, que ocorreu o que hoje chamamos de encontro colonial (Asad, 1973; Pratt, 1999; Bonicci, 2000) entre portugueses e tupinambás, e que mudou definitivamente a história e a geografia da região. A partir desse ponto inicial, soldados e colonos estabeleceram os primeiros contatos com os índios, com vistas à colonização da Amazônia, num lento processo que destruiu uma parte significativa da população indígena, incorporou outra parte pela miscigenação e mudou definitivamente o destino dessas populações. Através de relações que se alternavam entre as trocas e as guerras, índios e portugueses construíram, com trabalho e apropriação desiguais, o núcleo da nova cidade, que incluía uma fortificação (o Forte do Presépio) *“reduto de guerra e abrigo dos colonos”*, após o que seguiram *“dominando a mata, abrindo caminhos para penetração ao seu interior, paralelos ao rio [Guamá]”* e à baía do Guajará (Meira Filho, 1976: 56).

Do **Forte do Presépio**, núcleo fundacional da cidade, diversas vezes destruído pelas intempéries, reconstruído e substituído na primeira metade do século XVIII pelo **Forte de Castelo do Senhor Santo Cristo**, saiu a primeira capela, de **Nossa Senhora da Graça**, para ser reconstruída em uma grande praça contígua ao forte, de onde saíram os primeiros caminhos e ruas da cidade, chegando a outros promontórios através de pontes que foram sendo construídas sobre os alagados.

³⁶ Espécie de ilha cercada pelas águas dos rios Guamá e Pará (baía do Guajará), e pelo igarapé do Piry, que nascia no Guamá, onde hoje se localiza o Arsenal de Marinha, e desaguava na baía do Guajará, o que dificultou a expansão do núcleo inicial da cidade. Cf. Meira Filho, 1976.

Já nos primeiros anos, colonos e soldados, com auxílio do trabalho indígena, começaram a abrir caminhos paralelos ao rio Guamá, que se transformaram nas primeiras ruas da cidade e que comunicavam o núcleo central (a fortaleza que servia então de refúgio e proteção aos portugueses) com as “*construções humildes, rústicas, de madeira, cobertas de palha e de chão batido...*” (:123) que foram surgindo ao longo desses caminhos ou ruas.

Nos dois eixos de extensão do sítio inicial, no sentido do **Guajará** e no sentido do rio **Guamá** (Figura 1), a expansão se fez tanto através de lutas contra os índios que resistiam à ocupação da terra e das águas – na ilha grande de **Joannes** (hoje ilha do **Marajó**), no **Guajará**, porta de entrada dos navegadores invasores, assim como nas margens do rio **Guamá**, onde se localizavam, à época, grupos tupinambás (:60) –, como também através de acordos de paz, trocas e negociações com diversos grupos indígenas que se misturaram, desde então, à população do núcleo que se constituía, como trabalhadores escravizados ou cooptados, ocupando desde o início parte do espaço da cidade, especialmente os arrabaldes, que já habitavam antes da chegada dos portugueses.

O crescimento da cidade, seguindo as condições morfológicas e topográficas existentes, foi especialmente marcado pela função sócio-política da empresa colonial e evangelizadora, na qual o Estado português contava com o apoio e suporte da igreja católica: os primeiros prédios, destinados a funções administrativas ou religiosas (igrejas e conventos) foram construídos em lugares considerados estratégicos, tanto para visão do rio e da baía (para proteção contra perigos vindos do mar ou da terra) quanto para atrair ou concentrar a população indígena dispersa e rarefeita pelos espaços que estavam sendo lentamente conquistados pelos colonizadores. Em pouco tempo, a cidade já contava com igrejas e conventos das diversas ordens religiosas que aqui se estabeleceram.³⁷

³⁷ Segundo Ernesto Cruz (1973), um ano depois da conquista chegaram os capuchos de Santo Antônio, para auxiliar os portugueses na empresa material e espiritual de expulsar os estrangeiros (ingleses, holandeses) e catequizar os índios, construindo um hospício e capela na antiga aldeia dos índios Una, em frente à baía do Guajará. Vieram depois os Carmelitas Calçados (1626) e construíram convento e igreja às margens do rio Guamá, no final da primeira rua de Belém, chamada rua do Norte. Em 1636 chegaram os jesuítas, estabelecendo-se na ilha do Marajó e no rio Xingu. Vieram depois os capuchos de São José e os capuchos de Nossa Senhora da Piedade (1639). Estes últimos construíram em 1749 o convento de São José, depois Corpo de Artilharia, depósito de pólvora, presídio e, atualmente, pólo joalheiro do Governo do Estado. Finalmente, já nos oitocentos, chegaram os religiosos da Conceição da Beira e Minho, construíram o convento de São Boaventura, tomado pela Coroa portuguesa, que logo expulsou essa ordem, e transformado em Arsenal de Marinha em 1761. Foram esses religiosos que deram o nome de **Bagé** ao Largo do **Arsenal de Marinha** (:153-158, 212, 256).

Segundo Salles (1971) a fundação de Belém foi um passo fundamental na “*incorporação da Amazônia ao espaço geográfico português*” (:3). Fazendo guerra contra estrangeiros (ingleses, holandeses) que chegaram antes e exploravam feitorias no baixo Amazonas, os portugueses instalados no forte do Presépio trouxeram alguns colonos para trabalhar na agricultura, que floresceu e intensificou-se a partir de 1670, com a chegada de novos lavradores (:7). O trabalho dos índios foi fundamental nesse processo: “*conhecedores da floresta e hábeis navegadores, tornaram-se os melhores aliados dos portugueses na conquista da Amazônia*” (:8), ao mesmo tempo em que foi permitido o cruzamento dos colonizadores com mulheres ameríndias, “*com o beneplácito da metrópole*” (:9). A entrada posterior de escravos negros para trabalhar nas lavouras, mesmo em número bastante inferior às outras regiões do país, e concentrada em sua maior parte nas regiões do baixo e médio Amazonas, garantiu a manutenção de “*lavouras de gêneros exportáveis, em torno da cidade de Belém, como as de cana-de-açúcar, arroz, tabaco, algodão, cacau*” (:27).³⁸

Desde o início, índios e caboclos, mestiços e negros constituíram a maior parcela de mão-de-obra economicamente ativa da Amazônia, nas diversas atividades agrícolas e extrativas da região. As diversas misturas etnorraciais, levando a mestiçagens progressivas (Moreira Neto, 1988), produziram a feição mestiça da população, na capital e na província.³⁹ Por aí passaria a dificuldade dos viajantes em classificar a população amazônica e paraense, cujas *nuances* não correspondiam a categorias etnorraciais bem definidas: mamelucos, tapuias, cafuzos, mulatos, mestiços (Salles, 1971: 89); índios cafuzos, mulatos atapuiados (:104). Nessa “*variada e curiosa mistura de raças, uma centena de gradações que somente olhos muito sagazes poderiam discernir*” (Wallace, 1979: 20).⁴⁰

³⁸ Salles destaca, no início da colonização, a produção de arroz (na zona guajarina), algodão (em terra firme, próximo a Belém), cacau (na calha do rio Tocantins, próximo a Cametá), tabaco (na bacia do Acará), cana de açúcar (no golfão marajoara), pecuária (na ilha do Marajó). Destaca também a exploração das “drogas do sertão: canela, baunilha, cravo, anil, raízes aromáticas, urucum, salsa, óleos” (1971: 7).

³⁹ Segundo Salles (1971: 115,163), na segunda metade do século XVIII houve grande afluxo de negros para o Pará, influenciando na cultura regional. Especialmente na região do rio Tocantins e na cidade de Cametá, área de economia agrária antes dominada por lavouras de cana-de-açúcar e por fazendas de cacau, a presença negra foi muito forte e ainda hoje é responsável por uma lúdica amazônica negra e mestiça, que inclui tradições e festas com grande participação de negros e mestiços, como as de São Tomé, Espírito Santo, São Benedito. Da presença de índios e negros na cidade, os cronistas notaram “o espírito associativo [tanto] na organização do trabalho [quanto] na criação e manutenção de *irmandades* religiosas, como a da Senhora do Rosário”.

⁴⁰ Segundo Wallace (1979: 20) “os habitantes do Pará apresentam a mais variada e curiosa mistura de raças. Temos aqui o inglês corado (...) o pálido americano (...) o português trigueiro (...) o brasileiro robusto, o negro jovial e o índios de ar impassível e de físico atlético”. O historiador Antonio Baena

Entre ritmos mais lentos ou mais acelerados de crescimento espacial, econômico e social, Belém transformou-se gradativamente em uma grande colônia lusitana, voltada principalmente para atividades comerciais e financeiras, aonde chegavam *“imigrantes de diversas procedências [inclusive] árabes, geralmente denominados turcos (sobretudo sírios e libaneses) que [lideravam] o tradicional comércio do regatão”* (Salles, 1971: 82-83). O resultado desse processo de ocupação e dominação do novo território português, que incluiu medidas de incentivo à miscigenação dos colonos e soldados com mulheres índias,⁴¹ foi o *“rápido crescimento da população mestiça”*, presente em muitos setores da sociedade,⁴² especialmente entre as camadas populares (:92), que ocupava os chamados arrabaldes da cidade, lugares mais distantes do centro, muito insalubres e perigosos para os colonos, portanto pouco valorizados. Aí se incluem diversos caminhos e trilhas que foram sendo abertos em sentido paralelo ao rio **Guamá**, seguindo os primeiros caminhos e ruas abertas, a partir do **Forte do Presépio**.

Ricci (2004) refere-se ao crescimento da cidade através da expansão dos arrabaldes, ocupados por escravos fugidos, especialmente no sentido paralelo ao rio **Guamá**, em direção às cidades localizadas nos rios **Acará** e **Moju**. Esse percurso corresponde a um dos espaços onde se deu a expansão da cidade de Belém, em direção aos arrabaldes supostamente desabitados, mas que eram habitados por grupos indígenas bem antes que os europeus aqui chegassem e estabelecessem, às margens dos rios **Guamá**, **Moju**, **Acará** e **Capim**, engenhos de produção de açúcar, fazendas de plantação e extração de café, cacau, arroz, algodão, castanha, de frutas e ervas, algumas delas dirigidas por ordens religiosas, todas contando com o concurso principal da mão-de-obra indígena.

Notícias veiculadas nos jornais da época atestam a presença maciça de empregados indígenas ou caboclos nas mais diversas atividades, nesse período, como por exemplo na construção de navios e barcos para navegação no Pará e Amazônia, no

(1839: 7) classificou a população de Belém em sete camadas humanas: branco, pardo, índio, preto, mameluco, cafuzo e curiboca.

⁴¹ Cf. Cartas Régias aos governadores do Maranhão, 15.6.1715; 3.10.1718; 6.10.1720 (apud Salles, 1971: 134). “Proíbo que meus vassalos que se casem com mulheres indígenas ou seus descendentes sejam chamados caboucos (sic) ou qualquer outro nome que possa parecer insultuoso” (Alvará de 4.4.1755, apud Salles: 9).

⁴² Segundo Salles, em 1890 os mestiços do Pará constituíam 34% da população, enquanto 20% eram caboclos, 39% brancos e 7% negros (1971: 52).

lugar chamado Ribeira das Naus, que hoje é ocupado pelo **Arsenal de Marinha**⁴³ (atrás do antigo **Largo do Bagé**), assim como em atividades consideradas especialidades dos indígenas e caboclos, como o trabalho de remadores e práticos de navegação. Esses dados nos permitem supor que nesse momento já havia uma parcela considerável de habitantes, a maioria deles indígenas ou mestiços de índios e negros, nos trechos habitáveis às margens do rio **Guamá**, onde hoje se localizam os bairros do **Jurunas, Condor e Guamá**⁴⁴. Sua alimentação principal era uma dieta que incluía peixe e farinha.

Os bairros que surgiram, no prolongamento da cidade em sentido paralelo ao rio Guamá, atestam uma ocupação muito antiga. Podemos dizer que os mesmos começaram a constituir-se desde o século XVII, considerando-se a presença de populações indígenas ao longo da margem direita do rio, quando os portugueses aqui chegaram. Mas foi somente a partir do século XVIII que o sítio geográfico onde se localiza o bairro do Jurunas foi sendo lentamente incorporado à área de expansão da cidade. As primeiras ruas surgiram a partir da abertura de caminhos que permitiam, às vezes com muita dificuldade, o trânsito entre o centro e as terras que estavam sendo utilizadas para moradia e/ou para atividades econômicas de baixo custo e rendimentos, pela população mais pobre, que utilizava áreas devolutas para construir chácaras, vacarias, cocheiras, canteiros e hortas.

No início dos oitocentos, um evento importante marcou a expansão da cidade em direção aos bairros hoje denominados **Batista Campos, Jurunas, Condor, Cremação e Guamá**: o aterramento do igarapé do Piry, um braço do rio Guamá que desaguava na baía do Guajará; a partir de então surgiram novas ruas e avenidas, ligando o centro da cidade aos arrabaldes paralelos ao Guamá. Com o aterramento, a estrada das Mongubeiras (hoje Almirante Tamandaré) ligou o largo do Bagé, no Arsenal de Marinha, ao largo da Pólvora e à estrada de Nazaré, que dava acesso ao único caminho terrestre de saída da cidade. Partindo desse núcleo central, abriram-se novos caminhos que levavam ao bairro de Batista Campos e, em sua extensão para baixo e para dentro da mata, ao lugar chamado **Jurunas**.

⁴³ “No Arsenal de Marinha, contratam-se trabalhadores livres ou escravos para o corte de madeiras no rio Acará...” (Jornal Treze de Maio, 262, 5.12.1853, p. 4.

⁴⁴ Ver Baena (1939), Cruz (1970), Salles (1971), Meira Filho (1976), entre outros.

Mais importante ainda para a constituição do bairro foi a abertura (agora permitida pelo aterramento do Piry) da estrada de São José, como um prolongamento da rua que se iniciava na doca do Ver-o-Peso e seguia em linha reta até o largo de São José, que antes só era alcançado pelo caminho da Cruz das Almas. A nova estrada permitia a circulação, em linha reta, entre o centro da cidade e o largo de São José e, contornando-o, permitia alcançar as ruas e travessas iniciais do bairro.

A partir dos oitocentos, com a ocupação dos terrenos localizados após o canal, de forma lenta mas constante, novas ruas e travessas foram surgindo no bairro, que crescia e se valorizava, o que pode ser atestado pela presença de anúncios de compra e venda ⁴⁵ e aluguel, ⁴⁶ nos jornais locais, de terrenos públicos ou particulares, edificadas ou não, para uso residencial ou comercial. ⁴⁷

Na passagem do século XIX para o XX, o interesse de políticos e gestores locais em melhorar as condições econômicas, higiênicas e habitacionais da cidade (com ataques diretos à proliferação de barracos e puxadas construídas nos subúrbios) foi transformado em projeto prioritário da administração do Intendente Antônio Lemos. ⁴⁸ Dentro de um conjunto de medidas colocadas em operação, o bairro recebeu alguma atenção do município, com vistas ao melhoramento geral da cidade através do *“saneamento da capital, oferecendo à população largas zonas até há pouco tempo inhabitáveis por causa de sua insalubridade”*, ⁴⁹ com desobstrução de valas, derrubada da mata ⁵⁰ e construção de pontilhões, ⁵¹ assim como alargamento, aterramento e calçamento de vias, para evitar os *“lamações que as chuvas costumavam fazer n’aquelle sítio baixo e muito transitado”*. ⁵²

⁴⁵ “Vende-se uma puchada e cosinha à travessa São Matheus, perto da rua da Conceição, com magnífico capinzal, medindo 20 braças de frente por 30 de fundos, rendendo 50\$rs mensais”. Diário de Notícias, 3.7.1881, p.1.

⁴⁶ “Aluguel de rocinha à travessa dos Jurunas, com boa caça de vivenda, jardim, poço d’água potável, fruteiras e bom quintal”. O Liberal do Pará, 29.03.1871.

“Aluguel de rocinha, com boas acomodações para família, jardim, árvores frutíferas e água potável de 1ª qualidade. Tratar rua dos Mundurucus, esquina da travessa dos Jurunas”. O Liberal do Pará, 26.08.1877.

⁴⁷ “O Agente Lamarão Jr., autorizado pelo juiz de direito da Provedoria de capellas e resíduos venderá em leilão à travessa dos Jurunas, canto dos Caripunas, um terreno próprio para cocheira”. A Gazeta de Notícias, 11.08.1881, p. 3.

“CAPINZAL. Aluga-se ou arrenda-se um bom terreno todo plantado de capim e com canteiros para horta, sito á rua de Santo Amaro. Quem pretender trato, na estrada de São José, caça nº 14”. O Liberal do Pará, 15.01.1870.

⁴⁸ Sobre a modernização de Belém na virada do século XX, ver Sarges (2002).

⁴⁹ O Município de Belém, Relatório de 1904 (1905: 196).

⁵⁰ O Município de Belém, Relatório de 1903, p. 127, destaca “a derrubada da mata e aterramento da zona baixa do bairro, em direção ao rio Guamá (...) cujo saneamento vem produzindo gradual e acentuado povoamento”.

⁵¹ O Município de Belém, Relatório de 1905, p. 31.

⁵² O Município de Belém, Relatório de 1904, p. 187-189.

Para quem vinha do Ver-o-Peso em linha reta, bastava contornar o **largo de São José**, para chegar à **travessa dos Jurunas** (também conhecida como *boca do Jurunas*), que deu o nome ao bairro desde meados do século XIX e, abaixo desta, logo atrás do antigo convento, agora presídio, a **rua Honório José dos Santos**, a primeira rua do bairro a receber o nome de uma personalidade local.⁵³ Com uma extensão de cerca de 2,5 km, terminando na Bernardo Sayão, a **travessa dos Jurunas** foi sendo ocupada e transformada em via urbana, primeiro até à rua Conceição, perímetro onde foi instalado um terminal de linha de bond que passou a circular entre o bairro e o centro no início do século XX.⁵⁴

No início do século XX, mesmo com poucas melhorias, dispondo de um fornecimento sofrível de água (através de poços públicos) e iluminação, com muitas ruas alagáveis e insalubres, o bairro atraía mais e mais moradores por dispor de terrenos de bom tamanho e relativamente baratos, onde alguns cidadãos de melhores posses construía rocinhas, imóveis afastados do centro da cidade.⁵⁵

Portanto, ao se constituir como um bairro da periferia de Belém, o **Jurunas** apresentava um relativo isolamento geográfico: embora localizado bastante próximo do centro comercial da cidade, não dispunha de infra-estrutura mínima, de urbanização e transporte, que facilitasse a circulação dos moradores. Mas isso não implicou em isolamento sócio-cultural, pois os moradores circulavam incessantemente entre os

⁵³ Honório José dos Santos, proprietário de um jornal local e comerciante da praça de Belém, realizava grandes e pequenos negócios através de seu jornal, localizado no cruzamento das estradas de São João e São José, da exportação, para a praça do Rio de Janeiro, de alimentos oriundos do interior da Amazônia (baunilha, pele de peixe-boi, sementes de guaraná), à compra, aluguel ou venda de casas e terrenos que se valorizavam com o crescimento da cidade. Proprietário e também agenciador de escravos, anunciava quase diariamente em seu jornal casos de fuga, busca, apreensão e prisão dos mesmos.

⁵⁴ Esse trecho, que no início do século correspondia ao limite final do bairro, é hoje um dos pedaços mais conhecidos e freqüentados do bairro. Aí foi construída, em 1929, uma subestação da primeira rádio de Belém, a Rádio Clube do Pará, e a paróquia de Santa Terezinha do Menino Jesus, em 1935, a mais importante do bairro, no terreno onde antes funcionou, até os anos 30, o parque de danças do boi Pae do Campo, o mais famoso do bairro. Na década de 60, a travessa dos Jurunas recebeu o nome de um dos fundadores da Rádio Clube do Pará, Roberto Camelier, que residia em frente ao largo de São José, hoje Praça Amazonas.

⁵⁵ Cf. Soares (s/d), a cidade cresceu em direção aos arrabaldes através da construção de rocinhas, tanto para nordeste, pela estrada de Nazaré, na direção de São Brás, quanto para o sul “pelo eixo da antiga estrada de São José e adjacências, depois de contornar e aterrar a grande baixada do Piry...” (:22). O autor relacionou 40 rocinhas na estrada de São José, 22 no caminho da Cruz das Almas, 16 na estrada do Arsenal, 12 na travessa dos Jurunas e 9 na travessa de São Matheus (Padre Eutíquio).

espaços que ligavam o bairro ao centro da cidade, tanto nos dias comuns, freqüentando as lojas comerciais, a feira e o mercado do Ver-o-Peso, onde muitos trabalhavam, compravam ou vendiam alimentos e outros produtos ou serviços, quanto em dias de festa, especialmente nos fins de semana, quando freqüentavam missas e novenas, procissões e festas realizadas na igreja matriz ou nas paróquias que foram surgindo, participando de um amplo circuito de sociabilidade que ligava os diversos espaços da cidade que crescia continuamente.

A circulação dos moradores entre o centro e os subúrbios da cidade, além das motivações econômicas (trabalho e subsistência, aquisição de gêneros de todo tipo), tinha também motivações religiosas e, associados a estas, de encontro e diversão lúdica, de passeio e lazer, motivos pelos quais os caminhos mais freqüentados eram também *caminhos de procissões e festas*, que ligavam igrejas/paróquias entre si ou estas aos bairros populares, onde moravam muitos devotos. Como exemplo, citamos as estradas de São João e de São José, que ligavam o bairro ao núcleo inicial da cidade. A **estrada de São João** ligava o **Forte do Castelo** à **capela de São João** (a terceira mais antiga de Belém) e seguia até cruzar com a **estrada de São José**, construída no início do século XIX, ligando o **Ver-o-Peso**, porto e mercado principal da cidade, ao **convento** e ao **largo de São José**, ponto inicial do **bairro do Jurunas**. Por esses caminhos circulavam, entre o bairro e o centro, devotos de São João, São José, São Sebastião e Divino Espírito Santo, entre outros (ver Cap. 3).

2. à beira do rio Guamá ...

Como um bairro que se desenvolveu à **beira do rio Guamá**, o **Jurunas** tornou-se desde o início de sua ocupação um espaço de estabelecimento e circulação e moradores das áreas ribeirinhas situadas próximas a Belém, especialmente cidades e localidades estabelecidas nos rios **Guamá** e **Tocantins** e seus afluentes, embora tenha atraído também moradores do baixo e médio Amazonas, do **rio Pará** e **baía do Marajó**. Migrantes vindos diretamente do interior, ou estabelecidos inicialmente no bairro da

Cidade Velha, participaram diretamente da construção do bairro, contribuindo em grande parte para sua feição atual.

Em sua configuração atual, o bairro do Jurunas situa-se, ao mesmo tempo, próximo e distante do centro da cidade. Ao mesmo tempo em que não é caminho ou passagem obrigatória ligando o centro aos demais bairros de Belém, a não ser para alguns bairros também periféricos e contíguos (Guamá, Condor, Cremação),⁵⁶ comunica-se facilmente com os bairros mais centrais, através de amplas ruas asfaltadas, pelas quais pode-se chegar com certa facilidade, mesmo em um percurso a pé. Mas o acesso por via rodoviária não é o único e nem sempre foi o principal. Como uma cidade surgida entre as águas dos rios Pará e Guamá, ao longo de suas duas faces banhadas pelas águas, Belém possui uma estrutura formidável de portos, empresas e empresas-portos, estatais e privados, que tiveram uma importância crucial na dinâmica econômico-espacial da cidade e na vida de muitos moradores, especialmente na vida dos migrantes que foram se fixando próximo a essas áreas durante o processo de urbanização da cidade, no século XX, quando a cidade cresceu expressivamente pela migração.

Quem chega a Belém por via rodoviária não vê a *cidade ribeirinha* e quem mora em Belém e nunca visitou a orla, não faz idéia do mundo que aí pulsa em movimento constante, dorme e acorda, num vaivém ininterrupto de canoas e barcos, nos diversos portos em atividade. Esse relativo desconhecimento deve-se, em parte, à localização geográfica do bairro, no extremo sul da cidade, não sendo portanto passagem obrigatória para os bairros mais centrais, de tal modo que suas ruas ainda são pouco conhecidas por não-moradores. Só passam pelo bairro para chegar ao centro da cidade os viajantes chegados através dos portos localizados no bairro (do Açaí, da Casa Silva, Custódio, Pureza, Comercial, Boa Viagem, São Benedito e Mundurucus), que usam as ruas transversais ao rio (Conceição, Caripunas, Pariquis, Mundurucus,

⁵⁶ Para estes, o Jurunas funciona como passagem de acesso ao antigo centro comercial, através de dois caminhos principais: a avenida Bernardo Sayão (antiga Estrada Nova, paralela ao rio Guamá) e a travessa Roberto Camelier, corredor central e mais importante do bairro, que faz a comunicação com os bairros mais centrais (Batista Campos, Nazaré, São Brás), através de ruas transversais (Mundurucus, Pariquis, Caripunas) que atravessam a cidade do rio Guamá até o bairro de São Brás, onde se localiza a Estação Rodoviária, no início da avenida Almirante Barroso, a principal entrada e saída da cidade por via terrestre. Uma saída alternativa liga a avenida Bernardo Sayão à avenida Perimetral, do Forte do Castelo (ponto inicial da cidade) à UFPA e a outras agências institucionais localizadas nesta última avenida, cuja extensão deverá ligar, futuramente, a cidade à BR-316, rodovia federal que representa a única via de acesso à cidade de Belém.

Tamoios) para chegar aos outros bairros. A proximidade dos portos localizados no rio Guamá, ao longo da linha que acompanha a Estrada Nova, da Cidade Velha ao bairro do Guamá, garante ainda hoje aos moradores – migrantes ou não – as entradas e saídas por via fluvial, a mais antiga da cidade.

À circulação restrita de não-moradores do bairro sobrepõe-se a intensa circulação interna de moradores: a pé, em bicicletas, em carroças puxadas por animais, ou em veículos automotores novos ou usados, de todas as marcas e modelos, os jurunenses circulam nas diversas ruas, travessas e passagens diuturnamente; em direção aos mercados, feiras e supermercados do bairro e adjacências; à casa de parentes, amigos e vizinhos. Para as escolas, o movimento é contínuo, a cada turno escolar, de meninos e meninas. À noite, igrejas e bares ficam cheios, enquanto parte dos moradores dedica-se a *gastar* horas seguidas sentados à porta da casa, observando o movimento e conversando com os transeuntes conhecidos. De madrugada, antes do dia chegar, já estão apinhados os trapiches de viajantes, nos portos abarrotados de canoas e barcos, que chegam e saem lotados de pessoas e gêneros de todo tipo.

Destacam-se, nesse contexto, as atividades desenvolvidas nos inúmeros portos que existem ao longo da orla ribeirinha, sendo alguns deles portos de circulação comercial de passageiros e de produtos, outros de circulação de navios de grande calado, outros ainda de barcos de pequeno calado, para os mais diversos itinerários. Grandes empresas industriais e casas comerciais estão ligadas, através dos produtos que vendem e dos serviços que prestam, com as regiões do interior do estado, cujo comércio é facilitado pela circulação de produtos trazidos e levados das pequenas cidades para Belém ou de Belém para as pequenas cidades.

A **avenida Bernardo Sayão**, como já vimos, liga o centro antigo de Belém (Cidade Velha) aos bairros da **Condor** e **Guamá** e ao Campus da UFPA, num percurso de cerca de 7 km.⁵⁷ Ao longo desse percurso existem diversos portos, muitos deles pertencentes a estabelecimentos comerciais e industriais localizados na orla ribeirinha, que compram ou vendem produtos dos mais diversos tipos, que circulam entre a capital e as cidades do interior. Entre estes, destacam-se o Porto do Sal, na Cidade Velha, o

⁵⁷ A Estrada Nova, hoje avenida Bernardo Sayão, ligava a Cidade Velha ao bairro do Guamá, acompanhando um dique de concreto construído nos anos 40, para conter as águas do rio. Todo o pequeno espaço paralelo ao seu traçado, de ambos os lados da rua, foi rapidamente tomado por palafitas de madeira, ocupadas em parte por migrantes recém-chegados à cidade, como única opção de instalação definitiva ou mesmo temporária, em parte por moradores mais antigos que ainda não dispunham de espaço para morar.

Porto do Açaí, no Jurunas (Foto 1) e o Porto da Palha, no bairro da Condor, que transportam passageiros e mercadorias.⁵⁸

Alguns desses produtos são comercializados em barracas de madeira, cobertas de telhas ou mesmo de lonas, nos espaços disponíveis do porto. Entre eles o açaí (*Euterpe oleracea* Mart.) é um dos mais importantes e chega, diariamente, à cidade para abastecer cerca de 50 pontos de vendas no bairro, em sua maior parte localizados ao sul, nas ruas mais próximas à beira do rio. Próximo a esses portos, existem diversos espaços de lazer e sociabilidade, constituindo um circuito de bares e casas de diversão, como o localizado ao lado do porto do Açaí, onde se destaca o **Dancing Club Day and Night**, o setor de diversões noturnas que atrai moradores e visitantes oriundos das áreas ribeirinhas próximas.

Em sua grande maioria, a população do bairro é formada por migrantes ou filhos de migrantes, oriundos do baixo e médio Amazonas ou das áreas ribeirinhas próximas a Belém: do **rio Guamá** e seus afluentes **Acará**, **Moju** e **Capim** (cidades de Acará, Bujaru, Igarapé-Miri, Moju, São Domingos do Capim); do **rio Tocantins** e seu afluente **Pará** (cidades de Abaetetuba, Barcarena, Baião, Cametá, Portel); da **ilha do Marajó** (cidades de Soure, Breves, Chaves, Afuá, Muaná); de ilhas localizadas às proximidades da foz do rio Amazonas (Caviana, Mexiana, ilha da Preguiça, ilha dos Macacos, ilha dos Papagaios), assim como do médio Amazonas (Alenquer, Gurupá, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Santarém).

Mesmo sendo, em sua grande maioria, migrantes ou descendentes de migrantes,⁵⁹ os pesquisados residem há muito tempo no bairro. Segundo dados obtidos através do Projeto Entender Belém, mais da metade dos migrantes chegou ao bairro entre as décadas de 50 e 80, período que corresponde, segundo o IBGE, ao momento de grande incremento populacional do bairro.⁶⁰

⁵⁸ Em geral, frutas regionais, carvão e madeiras, produtos procedentes do interior do estado. Cf. Chaves, 2000.

⁵⁹ Em cerca de 100 formulários aplicados junto aos estudantes da rede pública no bairro, obtivemos os seguintes dados acerca da origem dos alunos e dos pais: Filhos: nascidos em Belém – 46%; nascidos no interior – 53%; outros – 1%. Pais: nascidos em Belém – 20%; nascidos no interior – 76%; outros – 4%.

⁶⁰ Segundo dados oficiais, a população do Jurunas aumentou em 100% de 1950 a 1960, passando de 15.000 para 30.000 habitantes. De 1960 a 1970, cresceu quase na mesma proporção, passando de 30.000 para cerca de 50.000 pessoas e, em 1980, os 60.000 habitantes, população que permanece estável nos dias atuais. Atualmente é o 4º bairro mais populoso de Belém, com 66.823 moradores em 13.397 domicílios, e o 2º mais densamente povoado, com 29,28 hab/km², sendo o 1º o bairro da Condor, com 30,38 hab/km² (Anuário Estatístico do Município de Belém, 1998. v. 5. Belém: Secretaria Municipal de Coordenação Geral do Planejamento e Gestão, 1999, p. 39, 40, 45).

Especialmente a área mais baixa e próxima ao rio apresenta grande concentração de migrantes originários das cidades e localidades ribeirinhas citadas acima, enquanto nas áreas mais centrais do bairro, atualmente os espaços mais urbanizados e bem estruturados, com a presença de edifícios e um grande e variado comércio local, a presença de migrantes interioranos é equivalente à presença de migrantes de outros bairros, nascidos na capital ou em outras cidades da Amazônia ou de outras regiões do país.

Um *survey* realizado na avenida Bernardo Sayão, da Cesário Alvim ao Porto do Açaí, revelou uma estrutura complexa que inclui atividades comerciais, industriais, portuárias e residenciais, em um espaço exíguo paralelo à rua, ocupado, do lado da cidade, por pequenas casas de madeira que se comprimiam entre a estrada e um valão e, do lado do rio, por pequenos, médios ou grandes estabelecimentos comerciais, com a aquiescência ou simples indiferença dos poderes públicos quanto ao uso e apropriação do espaço próximo ao rio. Hoje, após intensa ocupação da área, os dois lados da avenida estão igualmente tomados por estabelecimentos comerciais, em muitos casos em espaços contíguos às residências ou mesmo compartilhando as funções residenciais e comerciais.

Destacam-se, entre outros: bares, lanchonetes, mercearias e restaurantes; salões de beleza, bancas de venda de açaí, frango, carne, verduras, farinha e carvão; sucatarias, armarinhos, bancas de apostas (jogo do bicho), pontos de venda de gás de cozinha; oficinas de sapatos, de vidros, de móveis, de baterias para carros e de eletro-eletrônicos; lojas de materiais de construção, madeiras, redes, confecções, produtos náuticos (cordoaria), produtos de umbanda, ração para animais, depósitos de bebidas, farmácias e igrejas pentecostais. As atividades portuárias estão presentes através de portos diretamente vinculados aos estabelecimentos comerciais, usados para receber ou escoar seus produtos, ou voltados exclusivamente ao transporte de produtos e passageiros.

A partir do Projeto Entender Belém, obtivemos dados gerais sobre condições de vida e trabalho, renda e lazer dos moradores do bairro. Segundo dados do Projeto, mais da metade (52,5%) dos moradores do bairro vive há mais de 20 anos no bairro, enquanto 12,3% vive há mais de 10 anos e apenas 20,9% há menos de 10 anos.

De modo geral, os moradores mais antigos e de origem migrante, apresentam baixa qualificação escolar e profissional, enquanto seus filhos adultos possuem maior nível de estudo, o que nem sempre corresponde a melhores condições de emprego/renda, embora em alguns casos específicos essa qualificação seja fundamental para o crescimento do nível de renda e para a melhoria das condições de consumo e reprodução do grupo doméstico.

Entre as atividades de trabalho declaradas, predominam aquelas ligadas a vendas de bens ou serviços, ou através do assalariamento dentro ou fora do bairro, recobrando um leque variado de profissões masculinas/femininas, como segue:

Homens: açougueiro, autônomo, balconista, cabeleireiro, cobrador, comerciante, comerciário, eletricista, embalador, estivador, garçon, marceneiro, motoboy, motorista (ônibus, táxi), peixeiro, pescador, pintor, professor, segurança, servente, vendedor.

Mulheres: autônoma, balconista, cobradora, comerciante, comerciária, corretora de imóveis, costureira, doméstica, enfermeira, professora, promotora de vendas. A categoria vendedor/a apresenta o maior leque de opções: ambulante, de carros, de cosméticos, de churrasco, de peixe, de picolé, de produtos farmacêuticos, de açai.

Apesar do predomínio de práticas de trabalho autônomas e de baixo rendimento sobre as atividades assalariadas e de remuneração mais elevadas, não podemos afirmar a existência de uma homogeneidade absoluta no bairro em termos de pertencimento a uma classe social específica, pois o bairro pode ser melhor descrito como um espaço heterogêneo, com áreas diferenciadas, algumas delas muito valorizadas por sua proximidade em relação ao centro da cidade, onde predominam modernos edifícios cujos moradores apresentam níveis de trabalho e renda mais elevadas que a média do bairro, e reproduzem práticas de circulação, consumo e lazer completamente separadas das práticas de consumo e lazer mais localizadas e identificadas com a maioria que vive no bairro.

Para os que declararam renda, mais da metade (51%) possui renda familiar de até quatro salários mínimos, 68% até seis salários, enquanto somente 7% ganham mais de dez salários, mas essa diferença aumenta quando relacionamos a renda familiar dos moradores à sua localização espacial. Comparando moradores da rua principal do bairro, a Roberto Camelier, com a rua mais próxima ao rio Guamá, a Bernardo Sayão, os dados são reveladores: das 18 unidades familiares residentes na Bernardo Sayão que declararam renda, nenhuma delas tem renda acima de seis salários, enquanto a metade tem renda interior a dois salários, 27% ganha até quatro salários e apenas 22% ganha até seis salários; na Roberto Camelier, das 20 unidades que declararam renda, 6 (30%) recebem mais de oito salários mínimos, enquanto a maioria (8) recebe quatro salários por mês.

Considerando-se o número de moradores por residência, verifica-se um predomínio de unidades domésticas compostas de até 5 pessoas (140 unidades, 63,6%), enquanto 74 unidades (33,6%) têm de 6 a 10 pessoas e apenas 6 casas (2,8%) tem mais de 10 moradores. Esse padrão se repete em outros bairros, assim como em diferentes classes sociais, confirmando uma tendência progressiva de nuclearização da família, independentemente da classe social. Entretanto, quando olhamos mais de perto, encontramos uma ampla variedade de categorias de residentes, de acordo com o tempo de residência, o tipo de organização familiar e as diversas fases do grupo doméstico.

Os moradores, em sua grande maioria, se afirmam católicos, embora com diferentes matizes e graus de participação e frequência às práticas rituais das igrejas católicas (católico praticante, frequente, assíduo, não-assíduo). Mas cresce cada vez mais o número de adeptos de diversas igrejas pentecostais, especialmente na parte mais próxima ao rio Guamá. Enquanto na área mais central do bairro (travessa Roberto Camelier e entorno), há um predomínio absoluto de católicos, na avenida Bernardo Sayão, a mais próxima ao rio Guamá, cerca de 50 % dos entrevistados se declararam católicos, enquanto os outros 50% se declararam *crentes*. Alguns afirmaram gostar de frequentar tanto igrejas católicas quanto templos protestantes. Alguns, embora se declarem católicos, costumam frequentar tanto igrejas católicas quanto terreiros de *umbanda* e *mina*.

3. um bairro em movimento...

O Jurunas é, como já vimos, um dos bairros mais antigos de Belém. A Câmara Municipal de Belém, através da Lei Municipal 7806/96, estabeleceu as fronteiras e limites dos atuais 71 bairros de Belém, entre os quais o do Jurunas, que

(...) compreende a área envolvida pela poligonal que tem início na intersecção da margem direita do Rio Guamá com a projeção da Rua Cesário Alvim, segue por esta até a Rua Tupinambás, flete à direita e segue por esta até a Travessa Quintino Bocaiúva, flete à direita e segue por esta e por seu prolongamento até a margem direita do Rio Guamá, flete à direita por esta até o início da poligonal.⁶¹

Esses limites oficiais misturam-se aos marcadores reconhecidos pelos moradores, dos quais os mais importantes são: a avenida **Roberto Camelier**, rua *tipicamente* jurunense, além da qual, para *cima*, começa a *zona de fronteira* com o bairro *chic* de Batista Campos. As ruas dos **Tamoios** e dos **Mundurucus**, importantes transversais que levam diretamente à “praça da fronteira”⁶² e às proximidades do *shopping* Iguatemi (para o qual se vai também seguindo em linha reta pela Roberto Camelier, até o seu início, subindo depois a rua Conselheiro Furtado até a rua Padre Eutíquio).

Para o exterior, muitos se identificam como moradores do bairro do Jurunas, bairro alegre, festeiro, popular, em oposição a outros bairros como o de Batista Campos, de *gente rica e orgulhosa*. No interior dessa identificação geral, aparecem diversas fronteiras imaginárias, dadas pelos nomes e limites de certas ruas, lugares, setores ou sub-bairros (Limoeiro, Laranjeiras, Radional, Vietnã, Coréia). Esses setores localizam-se em áreas mais periféricas ou intersticiais, e se opõem estruturalmente à área mais central, onde se localiza a avenida Roberto Camelier, antiga travessa dos Jurunas, considerada a *avenida Paulista* dos jurunenses, onde se destacam diversos signos da modernidade urbana: a Chefia de Polícia, o Mercado Central do bairro, a principal escola pública do bairro (Camilo Salgado), a igreja-matriz (Santa Terezinha), edifícios e lojas comerciais.

⁶¹ Lei 7806/1996. In: *Diário Oficial do Município de Belém*, Belém: Câmara Municipal, v. XIX, n. 8325, 7.08.1996. p. 1.

⁶² Praça Batista Campos, um dos mais centrais e mais valorizados logradouros públicos da cidade, pela ótica de um morador do bairro do Jurunas, o que é corroborado inclusive pela mídia local.

Seguindo pela **Roberto Camelier**, agora em sentido contrário e para *baixo*, através da rua **Conceição** (hoje Fernando Guilhon), chega-se à área considerada menos nobre pelos moradores “de cima”, e referida por alguns deles como a “*mais perigosa do bairro*”, embora seja uma das mais freqüentadas e movimentadas, tanto em dias comuns quando nos fins de semana. Especialmente os moradores das áreas mais centrais do bairro referem-se à rua Conceição com uma rua muito agitada e perigosa, cheia de pessoas circulando a pé ou em bicicletas, em meio à bagunça generalizada da rua. Perguntados se costumam freqüentar esse trecho, ou se já foram ao Complexo do Jurunas, o *Feirão*, responderam que: “*não conheço, nunca fui, não me aventuro por lá, só vou até a igreja [Santa Terezinha], de lá não passo, pra dentro do Jurunas não entro de jeito nenhum*”.

Para os moradores dessas áreas mais próximas ao Guamá, assim como para os viajantes que circulam através dos portos do Açaí, São Benedito e Mundurucus, entre outros, a rua **Conceição** é uma das mais importantes do bairro, por possuir “*um grande comércio onde tudo se vende e se compra, todo dia da semana*”. As imagens depreciativas são então substituídas por imagens de vida em movimento, de circulação dinâmica de pessoas em um grande mercado que inclui a rua e seus cruzamentos principais, onde se localizam supermercados, grandes lojas e pequenas vendas de alimentos e armarinhos.

Nela se localizam o Posto de Saúde, duas escolas públicas (Arthur Porto e Gonçalo Duarte), além de clubes sociais (Imperial, Florentina) e arenas de futebol muito freqüentados pelos moradores. No final da rua, no cruzamento com a Bernardo Sayão, localiza-se o **Complexo de Abastecimento do Jurunas** (Foto 2), freqüentado quase diariamente pela maioria dos moradores das áreas próximas. Logo depois, já na Bernardo Sayão, existem diversas casas comerciais muito antigas e conhecidas no bairro, entre elas a Casa Silva e a Casa Moreira, que vendem grande parte de seus produtos para clientes ou revendedores do interior, e que ostentam em suas fachadas os dizeres: *Esta é jurunense* (Casa Moreira) e *A Pioneira do Jurunas* (Casa Silva; foto 3), além de uma variedade impressionante de atividades comerciais e portuárias com cerca de quarenta portos comerciais, além de outros que são privativos de empresas estabelecidas à beira do rio Guamá.

As qualificações depreciativas dos moradores do bairro em relação a certas áreas ou setores considerados mais perigosos cruzam-se permanentemente, não havendo unanimidade absoluta sobre esses espaços, mas avaliações diferenciadas e mesmo opostas, de acordo com os lugares onde moram e costumam circular. Assim, as avaliações negativas dos moradores da Roberto Camelier, em sua área central e mais valorizada (do início até a rua Conceição, incluindo seus entornos), podem atingir a própria rua em que moram, já no seu trecho final, que começa – segundo a sinalização social e simbólica dos espaços pelos moradores – na rua Conceição e termina na junção com a Bernardo Sayão, em frente ao Iate Clube do Pará.⁶³

De acordo com a Lei Municipal 7806/96, já citada, esse trecho final da rua, recortado por travessas e becos estreitos e tortuosos, constitui hoje o bairro da Condor,⁶⁴ que surgiu a partir da ocupação de terrenos alagadiços, nos anos 40 e 50, sendo grande parte de seus moradores migrantes oriundos do próprio bairro do Jurunas, que então se expandia até os limites da orla ribeirinha, tanto para baixo (direção sul) quanto para leste.

A maioria dos moradores da área *nobre* do bairro distingue claramente os dois trechos da rua como espaços separados, diferenciados e opostos. Entretanto, muitos moradores do segundo trecho (bairro da Condor), incluindo suas transversais, quando entrevistados, se declararam *jurunenses* e, quando perguntados sobre os limites oficiais do bairro, afirmavam que “[o bairro da] Condor também é Jurunas”, pois

“Sinceramente, eu não me considero **condista** (acho até difícil de dizer), eu tenho um pouco de tendência desse nome (Jurunas), de amor por essas coisas, até porque eu sou descendente de uma tribo do Amazonas (Parintintins), sou muito indígena também, então eu me considero jurunense” (Zezinho, 50 anos, morador na pass. Alan Kardec).

“foi só quando tivemos uma questão pra resolver na Polícia, fomos à Delegacia (localizada na Roberto Camelier) e ficamos sabendo que aqui não é Jurunas, é Condor” (Raimundo, 40 anos, morador na rua Nova).

⁶³ Clube de classe média fundado nos anos sessenta, hoje é alugado para a realização de festas de *tecnobrega*, assim como outras casas localizadas na avenida Bernardo Sayão, como *Corsário* e *Nabalada*.

⁶⁴ O nome desse bairro deriva da presença, nos anos 20 e 30, de uma companhia aérea alemã instalada às margens do rio Guamá, no espaço onde hoje se localiza a praça Princesa Isabel (ver mapa 4).

“viemos de lá, meus pais tinham um comércio na [travessa de] Breves, e quando o comércio faliu, minha mãe comprou uma barraca aqui nesta rua, e construímos a casa. Aqui os terrenos eram mais baratos, mas ainda estávamos no mesmo bairro” (Dilma, 50 anos, moradora da rua Nova).

Diversas marcas espaciais se destacam como signos visuais da identidade jurunense no bairro da Condor, como por exemplo, pequenos restaurantes e lojas que ostentam os adjetivos *jurunense* em seguida ao nome do estabelecimento (como por exemplo o restaurante Sabor Jurunense, na rua Tambés). Entretanto, mesmo se afirmando jurunenses, os moradores do bairro da Condor também reconhecem a existência de espaços segmentados no bairro, dentre os quais o próprio bairro da Condor é classificado como um sub-bairro do Jurunas, contendo por sua vez outros setores ou sub-setores, alguns dos quais são vistos como mais perigosos, como o setor da Radional, o entorno do Iate Clube e o trecho não-asfaltado da travessa Honório José dos Santos, por serem muito recortados por becos e travessas, e considerados *territórios de gangues*.

Voltando aos moradores das áreas mais centrais do bairro, todas as transversais que cortam a Roberto Camelier, a partir da Conceição, são vistas, sem exceção, como perigosas, especialmente a rua Quintino Bocaiúva, cortada por um canal que se estende do rio Guamá até o bairro de Nazaré, um dos mais valorizados da cidade. Mas quando solicitados a explicar porque temem esse trecho, se já passaram por alguma situação de perigo ou violência, os entrevistados referiram-se a casos de que *ouviram falar* ou leram no jornal.

Passando para o outro lado da fronteira, os moradores das áreas consideradas mais perigosas também apresentam avaliações diferenciadas, ambíguas ou contraditórias sobre a questão da violência. Muitos falam da violência como algo concreto, que está presente e muito próximo, nas ruas onde moram e nos caminhos por onde passam todo dia, envolvendo brigas de gangues com troca de tiros, batidas policiais e prisões, especialmente nos horários noturnos e em finais de semana. Mas ao mesmo tempo em que descrevem casos reais de violência acontecidos no bairro, afastam a possibilidade da violência para fora da rua onde moram ou do entorno onde costumam circular e se relacionar com seus parentes, vizinhos, amigos ou *chegados*.

Se o medo generalizado da violência está presente nas falas de muitos entrevistados, pois “ninguém está seguro em sua própria casa [e] quando alguém tem que sair de casa para trabalhar ou fazer qualquer obrigação, nunca sabe se vai voltar” (Dilma, 50 anos), vários entrevistados afirmam não ter medo algum. É o caso de João Batista que afirmou que “já moro aqui há muito tempo, todos me conhecem e eu conheço todos os malandros”, enquanto outro afirmou que “não existem garantias contra a violência [mas] é preciso ter fé em Deus acima de tudo” [e também] *ter amigos e ser conhecido no bairro* (José, 62 anos).

Perguntados sobre quais seriam os lugares mais perigosos do bairro, os moradores das ruas que foram indicadas por outros como perigosas excluíram a sua rua dessa indicação e, muitas vezes, apontaram os limites do bairro mais distantes do seu pedaço como os mais perigosos, indicando uma posição relacional e perspectiva na construção das imagens e representações que circulam, de fora para dentro ou de dentro para fora, acerca da violência no bairro. Para os que olham *de fora*, (como alguns moradores da *fronteira* Batista Campos/Jurunas) “os bandidos estão à solta” em todo o bairro; para os moradores, há diferentes tipos de violência, inclusive aquela que resulta da ação da polícia, cujos métodos de combate à violência podem ser vistos como corretos, pois “já prendeu muitos dos bandidos e assaltantes mais perigosos do bairro” (João, 60 anos) mas costuma exagerar e também ser violenta contra qualquer pessoa:

“agora está um pouco melhor, pois os bandidos (da rua) estão presos, estão na cadeia, era bem pior quando estavam soltos, faziam o que queriam, não respeitavam ninguém, nem os próprios vizinhos” (João).

“a polícia também é perigosa, se a gente tá no lugar errado na hora errada, como vai provar que não é bandido? Pode apanhar até morrer ou levar um tiro, que ninguém vai te socorrer...” (Jean, 28 anos).

Segundo a maioria dos entrevistados, as ruas ou lugares mais perigosos do bairro são: **Timbiras** e **Caripunás**, em seus trechos finais, próximos ao rio Guamá (ruas sem asfaltamento e que alagam quando chove, inseguras pela presença de bandidos e gangues e pela ausência de policiamento); **Conceição**, em toda a sua extensão e especialmente no trecho próximo ao Guamá (*muito trânsito e muitos ladrões*); **o canal da Quintino** (Foto 4), na fronteira Jurunas/Condor (territórios de gangues e bandidos); **Estrada Nova** ou **Bernardo Sayão** (*perigosa por conta do trânsito e das gangues*), cujo canal foi totalmente ocupado por residências às quais se chega através de *estivas* (pontes de madeira). Foto 5.

Entretanto os moradores dessas ruas, quando entrevistados, sempre procuram ressaltar as vantagens de morar no bairro, independente do lugar onde moram ou apesar das dificuldades que tiveram no passado, pois, segundo eles, hoje “*tudo melhorou*”. Com a urbanização crescente no bairro nos últimos anos, muitos dos lugares antes considerados perigosos tornaram-se mais seguros para os moradores e transeuntes, como afirma um morador da rua Honório Santos:

“Antigamente ninguém podia parar de carro nesta rua que era logo assaltado, agora não, agora a senhora pode andar com segurança, porque os bandidos fugiram aí pra dentro [da Condor]” (Olivaldo, 41 anos).

Nas entrevistas realizadas, muitos se declararam moradores muito antigos, com mais de 50 anos no local. Essa antigüidade é evocada, na maioria das vezes, para falar de uma identidade de bairro. Morar há muito tempo no bairro, mais do que ter nascido nele, garante aos moradores, por suas vivências e experiências do passado aos dias atuais, a legitimidade de falar *de dentro*, isto é, como alguém que veio para o bairro “*quando nada existia*” e participou das conquistas do lugar, lentas, difíceis, mas claramente reconhecíveis e identificadas nas falas dos moradores, como nos casos abaixo citados:

“O bairro hoje é melhor, quando viemos do [sic] Caripunas isso aqui era uma mata fechada, a companhia dos americanos abriu essa vala e abriu a rua, nos anos 40. Eu tirei esse pedaço aqui, fizemos uma barraquinha de açazeiro, depois construímos essa [casa] aqui, já é a 5ª casa (Emiliana, 86 anos, moradora da rua dos Timbiras).

“Quando eu vim pra cá, aqui no [sic] Caripunas era um braço de rio e a mata, não era de ninguém, cada um que chegava demarcava seu lote e limpava o terreno; meu pai veio primeiro e limpou esse terreno que depois foi dividido entre irmãos e primos (...) meu pai limpou um pedaço de terra e fez uma casinha de madeira (...) aqui nada tinha dono, era só chegá e alimpá o terreno (...) o rio chegava até aqui, as canoa atracavam aqui mesmo, traziam peixe, verdura, açai...” (Marciano Santos, 90 anos).

“Isso aqui foi o que caiu do céu, porque era capim, água, lama, tudo, num tinha rua, agora eu digo que tem tudo, eu falo porque eu vi, aqui entrava canoa, andava tudo por cima de ponte, aqui era lama, quem te conta sou eu, que moro aqui há muito tempo, nesse pedaço da Pariquis a mais antiga sou eu, pra nós que vivia aqui melhorou tudo, a Pariquis hoje é a melhor rua pra mim, só o que atrasa um pouco é que tem muito ladrão” (Neusa, 80 anos).

“Quando eu cheguei pra cá [Timbiras] isso aqui era ponte, e a gente a bom lutá, lutá, quando chovia enchia a vala, a gente deixava secá pra tirá água porque com a maré grande ninguém achava o cano da torneira pra tirá água, o cano era dentro da vala. Agora só tem essa vala, tirando a vala fica uma rua. Esta rua não vai pra frente porque o pessoal é muito escondido, Eu posso me mudá daqui pro interior, mas eu não troco meu bairro por nada” (Martinha, 91 anos).

Nesse conjunto heterogêneo de percepções, o Jurunas aparece, ao mesmo tempo, como um bairro diverso e único, com espaços diferenciados, muitos deles cindidos: entre os centros e os interstícios; entre os entornos das áreas nobres, mais verticalizadas e valorizadas, e as áreas mais periféricas, situadas nas fronteiras dos bairros ou sub-bairros mais afastados (Condor, Cremação); entre os moradores das casas e dos edifícios; entre os moradores das casas da frente e os moradores das casas dos fundos, os moradores das ruas e avenidas e os moradores das vilas, passagens ou becos, os moradores das áreas nobres e os moradores das zonas mais pobres, desenha-se um *gradiente* espacial que, ao mesmo tempo em que inclui os mais diversos setores ou sub-setores do bairro, também exclui esses espaços e seus moradores através de qualificações valorativas.

De acordo com as percepções dos moradores, dividimos o bairro em três grandes áreas ou setores, que chamaremos aqui de:

1. **área mais valorizada (+ +):** inclui a avenida Roberto Camelier, desde o seu início até a rua Fernando Guilhon (antiga rua Conceição), e seus entornos, nos sentidos norte e leste, onde faz fronteira com o bairro de Batista Campos e o centro comercial (*shopping* Iguatemi), assim como no sentido sul, onde faz fronteira com a zona ribeirinha do bairro.
2. **área mais ou menos valorizada (+ -):** a rua Conceição e seu entorno, que inclui a *fronteira* Batista Campos/Jurunas/Condor, e o miolo localizado entre as travessas Honório Santos e Breves.
3. **área menos valorizada do bairro (- -):** a zona próxima ao rio Guamá, desde a travessa de Breves até a Bernardo Sayão, e os limites do bairro da Cidade Velha e do bairro da Condor (figura 2).

Quando perguntados se gostam e por que gostam de morar no bairro, os moradores muitas vezes referiram-se às redes de relações estabelecidas, às festas e a uma estrutura de lazer existente no bairro, e destacaram, como *lugares-signos* de identidade do bairro:

- 1) o Rancho Não Posso me Amofiná;*
- 2) a igreja de Santa Terezinha;*
- 3) a praça Batista Campos, considerada, pelos moradores de cima, como o principal signo do bairro, junto com a igreja de S. Terezinha, e pelos moradores de baixo como externa ao bairro, ou ainda como “a praça da fronteira”;*
- 4) a praça Princesa Isabel, especialmente para os moradores do bairro da Condor;*
- 5) a praça Amazonas (antigo largo de São José) e o largo do Arsenal (especialmente os moradores da fronteira com a Cidade Velha);*
- 6) a igreja de Santa Luzia;*
- 7) a igreja de N. S^a da Conceição;*
- 8) a capela de São Benedito (também conhecida como igreja de Santo Expedito);*
- 9) a Academia de Samba Jurunense (especialmente os moradores do bairro da Condor);*
- 10) a Associação Carnavalesca Deixa Falar (especialmente os moradores da fronteira com a Cidade Velha).*

Quando perguntados acerca das vantagens ou desvantagens de morar no bairro, alguns falaram de questões relacionadas à sua urbanização e localização espacial, hoje muito próximo do centro da cidade, o que permite um acesso rápido a um conjunto de serviços de consumo e lazer tanto interno quanto externo ao bairro, enquanto outros referiram-se às festas e às redes de relações estabelecidas dentro do bairro, reproduzindo algumas das imagens positivas ou negativas que circulam sobre o mesmo:

vantagens:

- *bairro central, bom de morar;*
- *tudo é perto (mercado, supermercado, feira, posto de saúde, igrejas);*
- *tudo é fácil (meios de transporte e acesso ao trabalho e ao centro comercial);*
- *tem tudo que a gente precisa (posto médico, farmácias, armazém, mercado);*
- *tem tudo de bom (comércio, posto de saúde, igrejas, festas);*
- *é tranquilo, de gente boa (já foi perigoso, não é mais);*
- *é perto do shopping, das praças;*
- *tem identidade própria, tem referências culturais, mantém tradições que vêm do meio rural (carnaval, festas juninas);*
- *tenho muitos amigos, muitos colegas;*
- *meus parentes é tudo perto, moro numa vila só de parentes;*
- *bairro alegre, rico em festas.*

desvantagens:

- *tem muita violência, muito assalto, muitas gangues;*
- *desordem, insegurança, transporte deficiente;*
- *bairro pobre, abandonado pelo poder público;*
- *imagens negativas que as pessoas têm do bairro, rotulado como violento (os grandes bandidos da cidade moravam no Jurunas).*

A conquista do lugar não só de moradia mas para *viver até morrer* é legitimada através das memórias dos moradores mais antigos acerca das condições de vida através das décadas passadas e vividas no bairro. Nesse tempo longo da memória, as condições insalubres e primitivas do lugar são referidas em oposição à situação atual, através da gradativa ocupação das ruas e vizinhanças, da construção inicial e dos melhoramentos dos espaços da casa, assim como dos melhoramentos introduzidos pelo poder público, como o asfaltamento das vias principais, a iluminação das casas e das ruas de maior circulação, o fornecimento (nem sempre contínuo) de água encanada e os meios de transporte coletivo. Nas fotos de 6 e 7 vemos a rua Monte Alegre antes de ser asfaltada.

Ao mesmo tempo o bairro que se modernizou também é visto como “*uma extensão do interior*”. E mesmo para os que comparam a vida tranqüila e farta do interior com a vida agitada e a comida mais *fraca* obtida na cidade, é evidente a valorização e permanência de hábitos alimentares, mesmo que adaptados ao espaço urbano:

“Nasci no interior e me criei aqui. Aqui todo mundo é amigo, todo mundo é parente, todos se conhece, é tudo gente do interior, caboco do interior. Tem uma vila aqui que é tudo parente, do interior, todo mundo quer morar aqui porque é perto, perto da maré, perto do mercado, perto de tudo (...) aqui tem tudo ou quase tudo o que tinha lá, tem mata, tem vento, tem tudo que tem no interior, e mais ainda. Aqui eu moro na beira do rio, eu gosto mais de comer peixe com açaí e todo dia eu compro o peixe fresquinho que vem nas canoas do interior” (Emiliana, 86 anos).

“No interior a gente comia assado com açaí, farinha boa, especial, peixe pescado no rio, carne de caça, mujica quando é bem preparado é bom à beça. A nossa comida do tempo que eu era rapaz, que o papai trazia era caça do mato, paca, tatu, cotia, veado, caitutu, carne saborosa, cozida ou moqueada na brasa. Hoje não existe mais caça, mas eu tomo açaí todo dia, sempre compro o pescado nas barracas aqui embaixo” (João Batista, 76 anos).

“No interior tudo pra gente facilitava, a gente queria tomar açaí, corria por mato, tirava uma raça, duas razas de açaí, botava de molho, amassava, fazia gostoso pra tomar na hora. Aqui, não, pra tomar açaí é aquela água, a gente toma porque gosta, mas o açaí que a gente compra aqui faz até mal pra gente. No interior a gente alumiava com aquelas lamparinas, a comida não era paga, a gente botava aqueles matapi na água, pegava um bocado de camarão e assava, comia. Tinha mais fartura. Eu fui criada num tempo bom, tempo de comer e jogar fora, não é agora, que falta comida” (Martinha, 91 anos).

Nas entrevistas que realizamos com homens e mulheres vindos do interior, perguntamos acerca do *capital econômico* (Bourdieu, 1989) de que dispunham no lugar de origem e que parte desse capital foi deslocado para a cidade, durante a mudança ou mesmo posteriormente, assim como sobre o *capital social* de que dispunham ou que passaram a dispor vivendo no bairro e na cidade, especialmente as relações de interconhecimento baseadas em redes de parentesco, amizade ou vizinhança.

Verificamos que o que os migrantes trazem do mundo rural não inclui quase nada de bens ou recursos materiais (*“não trouxe nada, só um baú de roupas, uma sacola de roupas”* /Emiliana, 86 anos). Ao mesmo tempo em que lamentam pelo que foi deixado para trás – a terra, o sítio, a casa, as plantações, a mata, a floresta, a várzea, o rio (*dádivas de Deus e da natureza*), a comida farta, a vida sossegada e calma onde *“todo mundo se conhece e se ajuda quando precisa”* – os migrantes valorizam seu conhecimento de mundo, baseado tanto na relação com a natureza quanto nas redes sociais, pois de ambas advém um conjunto de saberes relativos ao lugar de origem, que podem ser muito úteis do mundo urbano.

Esse conjunto de conhecimentos acerca da mata e da floresta, dos seus animais, plantas e espíritos protetores; dos rios que garantem boa parte de seus alimentos, ao mesmo tempo em que servem de *pontes* de acesso às outras cidades, lugares e mundos; esse conjunto de saberes e cuidados na preparação de alimentos (peixe, camarão, caranguejo, farinha, frutas da região, especialmente o açaí) e de remédios (chás, infusões, pomadas), assim como de saberes relativos ao nascimento e criação dos filhos pequenos, à saúde dos adultos e idosos, lhes garantem, até certo ponto, uma vida equilibrada, com certa auto-suficiência alimentar e longevidade.

Esses saberes e conhecimentos trazidos do mundo rural não são completamente opostas ou inconciliáveis ao mundo urbano, e estão presentes nas práticas cotidianas colocadas em operação, especialmente pelas mulheres, na organização e manutenção cotidiana do grupo doméstico, na articulação de relações de proximidade e convivência, na trocas cotidianas e apoio, material ou de outro tipo, especialmente entre parentes, como percebemos na fala de Martinha, 91 anos, moradora na rua dos Timbiras:

“Nasci em Santo Antônio, no Acará, no centro. Vim pra Belém em 1960, de barco, porque a família já morava aqui no Jurunas. Os mais velhos que vieram do interior já moravam aqui, minhas irmãs moravam aqui no Caripunas. Meus parente tão morando tudo aqui por perto, aí procurando casa encontrei aqui no Timbiras.

No interior a gente levantava cedo, aqui eu levantava cedo pra botar os filho pra aula, depois os filho foram formando família, eu já fiquei nesse costume de botá os neto pra aula. Eu acordo seis horas pra chamá os neto, prá deixá o corpo esfriá pra tomá banho, pra tomá café, penteá cabelo, até eles acabá com tudo isso já tá em cima da hora.

Eu já tô nesse costume de me acordá cedo, é costume do interior, eu num sei amanhecê sem me levantá das minha rede, saio, vou dá uma volta, pegá sol, porque o sol da manhã é sadio, é bom prá tudo, pra dor de cabeça ...de tarde eu gosto de me sentá lá na frente, pegando aquele vento.

Eu faço meu chá caseiro, faço meus banho de mato, pra dor de cabeça, gripe, eu não gosto de tá no médico, eu nunca fiquei dentro de um hospital, quando vou no hospital é pra visitar parentes que tão doentes. Na minha família nós temo muita ajuda, se um tiver doente basta chegá a notícia lá, que tudo que tão bom corre pra ver quem tá precisando duma ajuda, na hora arranja dinheiro pra táxi, vai pro hospital, aí tudo vai fazer visita, tudo entra pra ajudá, dão vale, dão dinheiro pra levá alguma coisa, a minha família só é boa assim...”

As redes de parentesco, incluindo a família nuclear e/ou extensa, se estendem muito além do grupo de residência, alcançando outros grupos domésticos, localizados em espaços muito próximos, dentro do próprio bairro, na própria rua ou em ruas adjacentes, ou ainda no próprio terreno, que é continuamente desmembrado em pequenos lotes para a construção de moradia de parentes, estendendo-se ainda para outros bairros mais próximos ou mais distantes. Além das relações de parentesco, o conhecimento e participação dos moradores em outras redes, como as de vizinhos, amigos, compadres ou conterrâneos, parecem ter um certo peso nas escolhas dos migrantes.

A localização de parentes, amigos e conhecidos foi decisiva para a escolha do bairro e da rua ou travessa onde se estabelece a residência, mesmo que temporária, havendo também a intenção declarada, pelos entrevistados, de se estabelecerem no bairro e/ou na rua onde tivessem parentes. Perguntados sobre onde moram seus parentes, se no bairro ou fora do bairro, as respostas nos indicaram a presença muito forte de uma rede de parentes morando não apenas no bairro, mas nas vias próximas,

nas mesmas ruas, nos lados das casas, nos fundos das casas, nos altos da casa principal, do chefe de família.

O padrão de residência preponderante, especialmente nas áreas mais pobres do bairro, poderia ser definido como sendo o de uma família extensa, com diversos irmãos e irmãs adultos, casados e com filhos, morando com seus cônjuges em pequenos cômodos construídos, em madeira ou alvenaria, em parte do terreno ainda disponível (nos altos, nos lados, nos fundos) da casa dos pais, não fosse o fato de que, na maioria dos casos, constituem unidades de consumo distintas, embora participem cotidianamente da rede de contatos diretos e entreajuda para pequenos serviços, principalmente no casos das mulheres.

Finalmente, uma rede comunitária mais ampla, ultrapassando e alargando, até certo ponto, todas as anteriores, e que permite definir (ou excluir) os sujeitos como cidadãos – habitantes da cidade – acena aos migrantes com a possibilidade de acesso aos bens e serviços disponíveis no meio urbano, ou com a possibilidade de lutar por esses bens através de movimentos de reivindicação organizados localmente, a partir do bairro.

A conquista da localidade garante aos migrantes um espaço próprio, um lugar de sentido e fonte de identidade, a partir do qual eles podem situar-se no cotidiano do bairro e na modernidade urbana. Os movimentos do sujeito migrante em direção à cidade, suas estratégias para se inserir, trabalhar, morar, casar e se estabelecer, tal como descritas por um morador do bairro, podem ser lidas como um conjunto de práticas para conquistar a cidade e assim garantir um lugar na modernidade, mesmo que de modo fragmentário e periférico.

A história de João Batista, que veio do interior sem nenhum *conhecimento*, sem documentos, sem *nada*, apenas com a sua *palavra* e a *proteção de Deus*, em busca de um emprego e um lugar na cidade, para *plantar e colher um futuro melhor*, fazem parte do que chamaremos aqui de uma *agência cabocla*,⁶⁵ que inclui decisão, coragem, *evolução*, através de diversas estratégias de movimento do sujeito migrante no espaço urbano:

⁶⁵ Voltaremos a essa questão no Capítulo 6.

“Eu vim do interior, minha mãe morreu cedo, meu pai me criou. Meu pai era muito trabalhador, trabalhava na roça de mandioca, pra fazer farinha. Em 1943 deixamos a roça, meu pai foi morar na cidade (Santa Izabel), meu pai já era capataz, me colocou na Prefeitura, aí eu já tava entendido, porque eu pensava no meu futuro, porque a gente tem que plantar pra colher um futuro melhor, e foi o que eu fiz. Em maio de 1942 eu disse: eu vou pra Belém arrumar um emprego pra mim. Eu não tinha documento, nem certidão de idade eu tinha, vim só com a proteção de Deus.

Aí vim (de trem), cheguei na estação de São Brás, peguei um bonde pro Ver-o-Peso. No Ver-o-Peso eu perguntei pra um senhor: Meu chefe, pra ir a Val-de-Cans, qual é o transporte que eu pego? Ele disse: meu filho, esta hora não tem transporte pra lá, mas se tu pegá uma carona em caminhão tu vai, senão tu tem que ir a pé. Tu pega o bonde do Curro [Velho] e quando chegá no fim da linha tu salta e pega uma informação pra rodovia do SNAPP.

Aí foi o que fiz. Chegou no fim da linha, o condutor me disse: tu vai por aqui, quando chegá na estrada asfaltada é a rodovia, aí tu segue a pé. Quando deu 11 horas da manhã eu ia passando pela dita oficina que era o escritório central da SNAPP. Aí o vigia ia fechando o portão e me disse: menino, o que você quer? Aí eu disse: aqui é Val-de-Cães? E ele disse: é, tudo isso aqui é Val-de-Cães, mas o que você queria? Aí eu disse: eu ando atrás de emprego, eu sou de família pobre e já tou numa idade, 18 anos, de trabalhar. Quero trabalhar pra ajudar minha família, minha mãe (madrasta) com meu pai. Ele disse: agora todos os engenheiros já saíram, mas ainda tem o chefão, o diretor, tu quer falar com ele? Quero, eu disse! (eu sempre tive essa evolução comigo). Aí eu fui no escritório dele: bom dia, doutor! Que você quer, menino? Doutor, eu ando atrás de emprego, eu sou de família pobre, então eu preciso ajudar minha mãe, meu pai. Então ele perguntou: quede teus documentos? Eu disse: eu não tenho documento. E a certidão? Doutor, eu não tenho nada! E quantos anos você tem? Eu tenho 18 anos completo, tô dentro dos 19. E como você quer trabalhar se não tem documento nenhum?

Aí eu disse: eu peço a Deus que o senhor acredite em mim, eu não to mentindo. Ele olhou pra mim e depois disse: tem lugar na carpintaria, na oficina de máquinas e na oficina de motores. Ele mandou eu escolher! É muita felicidade! Aí eu escolhi a carpintaria. Aí eu disse: Doutor, eu não sou daqui, posso me apresentar na quarta-feira de manhã? Pode, se apresenta pro engenheiro. Então eu cheguei em casa: já tenho emprego. Quando foi na quarta-feira eu saí, 8 e meia da manhã tava lá, foi só me apresentar e trabalhar. Desse emprego eu tenho meu pão de cada dia, não é muita felicidade? Aí eu fui aprender, entrei como auxiliar de carpintaria, com menos de um ano eu já trabalhava como operário da carpintaria.

Aí foi em 44, fui morar no alojamento deles, era só cearense, pernambucano, alagoano. Aí o carpinteiro gostou muito de mim e perguntou onde eu tava morando. No alojamento. Credo, rapaz, ali é só cearense brabo. Tu vai morá comigo. Aí eu topei a parada, fui morar em São Brás, na baixada da Duque (de Caxias). Passei quase um ano com ele.

Quando foi um domingo lembrei da minha tia, ela morava na Barão de Mamoré. Aí fui atrás, fui perguntando perto do Hospital Barros Barreto, passava duas casas, a terceira era dela. Veio o português marido dela. Então quando ela me reconheceu, disse: cadê a mala? Vem pra cá morá comigo, tô te dando uma ordem! Então eu fui. Em 47 trouxe minha família de Santa Izabel, minha mãe, meu pai, meus irmãos. A gente alugou uma casa aqui, a titia não queria que eu viesse... aqui era horrível, nesse tempo, mas agora tudo melhorou.

Quando eu conheci minha esposa, ela só tinha 13 anos (eu já tinha 28). Eu ia me casar com uma mulher bonita, eu gostava muito dela, mas ela me disse uma coisa que não tava dentro do meu orçamento. Ela me disse que carne de segunda ela não comia. Aí eu pensei: eu tenho certeza que eu não posso ficar alimentando uma pessoa assim. Aí eu acabei, ela chorou, ela me perguntou qual o motivo. Eu disse: eu acabei contigo porque eu sou operário, eu não sou dono de supermercado nem industrial, pode chegar um dia que eu não tenha condição de comprar o que tu come e aí tu vai jogá na minha cara. Mas aí eu já tava de olho nessa que é minha esposa. Aí eu me vesti de homem e fui pedir ela em casamento. Aí comprei aqui, era só um terreno com uma barraca, e fui construindo devagar. Casei em 55 com 28 anos, tivemos 3 filhas e 2 filhos, todas as mulheres moram perto de nós, Rosa ficou morando aqui (casa ao lado), Célia mora lá em cima. Tenho só 2 filhos casados que moram fora.

Gosto demais do bairro, tudo é perto pra mim, eu vou pra onde eu quero. Quando me perguntam se eu quero sair daqui.. “daqui só lá pra cima...” Com toda a sinceridade, não tem desvantagem, não tem defeito no bairro, eu gosto de todo mundo, todo mundo gosta de mim. Aqui, graças a Deus são os meus vizinhos, quando eu preciso, nunca me negaram. É difícil eu precisar, às vez é somente em caso de doença que eu preciso...”

[O senhor conhece ou ouviu falar de alguém que seja chamado de caboclo?] De lá? [De lá ou daqui..] Conheço. Conheço caboclo do centro, que trabalha na lavoura. Justamente o meu pessoal já tá tudo lá em Santa Izabel, da família e amigos também... Caboclo...trabalha na lavoura mesmo.. [Aí dizem que é caboclo?] É... nós tudo somos cabocos, né? Caboclo tem menas inteligência e menas sabedoria, o pessoal daqui é mais desenvolvido, tem mais cultura... Tem caboclo esperto, que faz conta de matemática pela cabeça dele e dá certo (João Batista, 76 anos).

4. bairro em movimento, identidades em fluxo

Os migrantes ribeirinhos mantêm uma intensa e extensa rede de relações, que interfere diretamente em suas escolhas e interesses e tem grande influência em seus projetos de vida. Ao se estabelecerem na cidade, colocam em operação formas de sociabilidade baseadas em redes *mistas* de relações sociais, ou seja, baseadas nas relações de parentesco e conterraneidade anteriores à migração, combinadas com outras relações atualizadas com parentes que moram na cidade, ao mesmo tempo em que constroem novas redes de sociabilidade, baseadas em novas relações de trabalho, amizade e vizinhança, como demonstram os dados da pesquisa de campo.

Se diferentes formas de apropriação do espaço podem gerar diferentes formas de sociabilidade, também diferentes formas de sociabilidade podem produzir diferentes espaços sociais, de modo que as múltiplas formas de apropriação dos *pedaços* do bairro, assim como as diferentes atribuições de sentido aos lugares vividos pelos sujeitos, chocam-se com os padrões considerados propriamente urbanos de vida, trabalho, lazer e consumo. Nesse sentido, muitos lugares apropriados pelos sujeitos migrantes confundem as distinções habituais entre rural e urbano, tradicional e moderno, e fundem as múltiplas identificações dos sujeitos migrantes na cidade (Fotos 8 e 9).

Que lugares condensam os sentidos do bairro para os *jurunenses*? Quais os lugares mais representativos para falar de si mesmos, para falar de seu cotidiano, entre o trabalho e o lazer, entre a rotina e os eventos festivos? Buscando entender a cidade e a localidade do bairro a partir do uso dos espaços urbanos, procuramos perceber, nas diversas formas de apropriação desses espaços, a construção dos lugares de sentido (Agier, 1998), impressos nas práticas cotidianas, nos signos do bairro (significantes visuais, orais, auditivos), nos símbolos referenciais presentes nas representações dos moradores.

Como vimos, a percepção do espaço pelos moradores não é homogênea mas variável, e se expressa através de diferentes imagens ou qualificações valorativas, de acordo com diversos fatores, entre os quais destacamos os lugares relativos (tanto espaciais quanto sociais) de onde falam, assim como os lugares de produção, circulação e consumo das imagens acerca do bairro, atravessada por valores ora positivos ora depreciativos sobre determinados espaços ou setores/sub-setores do bairro.

Entre essas zonas ou setores multiplicam-se espaços mais centrais, mais periféricos ou mesmo intersticiais, apropriados de modo desigual pelos moradores, o que interfere nas percepções e valorações que os usuários fazem do espaço urbano, com base nas suas próprias vivências e experiências de inclusão/exclusão, assim como nas redes de relações e formas de sociabilidade vividas no bairro.

Assumindo a afirmação de Boaventura Santos (1993) de que as identidades são identificações em curso (:31-32), procuramos identificar como os migrantes ribeirinhos no bairro do Jurunas se apresentam/representam, tendo como referência um conjunto de experiências e vivências que interligam os lugares de origem e a localidade do bairro. Como são construídas ou reconstruídas as identidades e/ou as variadas formas de identificação dos migrantes que vêm do outro lado do rio e que vão morar no Jurunas e em outros bairros adjacentes? Moradores das áreas de *várzea* ou do *centro*, em seus lugares de origem seriam identificados ou se identificariam como lavradores, agricultores, pescadores e outras formas de identificação associadas ao seu cotidiano. Ao mesmo tempo, na sua relação com os cidadãos, se classificam como sendo “*do interior*” (Alves, 1993) mas são muitas vezes rotulados como *caboclos* e precisam lidar com essa rotulação.⁶⁶

A inserção dos migrantes no mundo urbano implica, em grande medida, na busca de participação no mercado de trabalho, o que exige a demonstração ou o aprendizado de um conhecimento relativo às diversas atividades ou tarefas necessárias ao movimento diuturno da cidade. Boa parcela dessas atividades ou tarefas são constituídas e desenvolvidas com base em um conhecimento anterior, adquirido no lugar de origem ou aprendido a partir da relação estabelecida entre o lugar de origem (que pode ser tanto rural quanto urbano) e a cidade grande, constituindo um espaço intermediário de saber e conhecimento, de vivências e experiências, um espaço ao mesmo tempo geográfico, social e cultural, construído *entre* a cidade e o rio, *entre* as

⁶⁶ Voltaremos a essa questão na (In)Conclusão.

cidades através do rio, *entre* os diversos lugares através do rio. É através dos rios que os migrantes mantêm uma intensa e extensa rede de relações, que participa diretamente de suas escolhas e interesses, e tem grande influência em seus projetos de vida.

Essa mistura de novos e velhos padrões de relações vão dar a feição das formas de sociabilidade produzidas e do surgimento de novas identidades e/ou formas de identificação em espaço urbano. Conforme pesquisas anteriores sobre processos migratórios em sentido rural-urbano (Durham, 1987; Menezes, 1976), os movimentos dos sujeitos em mudança para a cidade implicam em diversos processos de transformação e/ou atualização de suas identidades, produzindo novas formas de identificação, mediadas através de passagens ao mesmo tempo físicas, existenciais, sociais, culturais, políticas.

Essas passagens correspondem a momentos simultâneos de um mesmo processo, posto que o movimento de deslocamento espacial pode produzir sentimentos aparentemente contraditórios de estranhamento e, ao mesmo tempo, desejo de “fazer parte” da cidade. Seriam então os migrantes sujeitos cindidos entre o rural e o urbano, a tradição e a modernidade? Analisando as falas dos moradores sobre suas experiências de viver a cidade a partir da localidade do bairro, percebemos que os espaços de tradição e modernidade não se excluem mas se complementam e se transformam o tempo todo, de modo que *o que não era nada agora é um bairro moderno*, pois *o progresso chegou e está aqui na nossa porta*. Ao mesmo tempo, o bairro que se modernizou é visto por muitos entrevistados como *uma extensão do interior*, pois *aqui tem tudo ou quase tudo o que tinha lá*. Assim, a partir das falas dos moradores, é muito difícil separar ou opor, de forma rígida, espaços rurais e urbanos, assim como formas tradicionais ou modernas de viver o cotidiano.

As memórias dos sujeitos conjugam tempos diferentes a mundos distintos mas também percebidos como muito próximos e conectados, de modo que é difícil perceber uma rígida separação e oposição entre um *passado rural distante* e um *presente urbano atual*, tornando difícil afirmar que os migrantes ribeirinhos estabelecidos na cidade de Belém seriam sujeitos cindidos entre o rural e o urbano, entre a tradição e a modernidade.

A inserção dos migrantes à vida da cidade passa necessariamente por sua *localização* no espaço urbano. Mas o que significa, para o migrante, *localizar-se* ou *estar localizado* no espaço urbano? Segundo Appadurai (1996), a categoria localidade é relacional e contextual, mais do que espacial, pois *“se expressa em certos tipos de*

agência, socialidade e reprodutibilidade” (:178). Como parte da vida social, seria uma “*estrutura de sentimento produzida por formas participativas de atividade intencional que produz efeitos materiais*” (:182), enquanto a vizinhança seria definida através de

“formas sociais realmente existentes, nas quais a localidade, como dimensão ou valor, é imaginada de modo variável. Vizinhanças, nesse sentido, são comunidades caracterizadas por sua realidade, espacial ou virtual, e seu potencial de reprodução social” (:179).

Aparentemente deslocado do contexto, tratando de espaços translocais e de geografias pós-nacionais, o texto de Appadurai nos ajuda a pensar a cidade de Belém, no contexto atual, como um espaço ao mesmo tempo local e translocal: lugar de passagem de migrantes/imigrantes para o interior da Amazônia; lugar de destino de migrantes/imigrantes *sem teto, sem terra*, oriundos de outras regiões do país; zona de fronteira entre o rural e o urbano, espaço dos “*desgarrados da globalização*” (Sassen, 2003). Por outro lado, lugar de *encontro* de parentes, conterrâneos, vizinhos e amigos, lugar de construção/inserção dos sujeitos migrantes e de suas histórias singulares e coletivas na modernidade amazônica.

Assim, podemos pensar a localidade não como um espaço delimitado e definido formalmente, mas como espaço vivido e significado pelos próprios sujeitos a partir de suas experiências cotidianas, que envolvem táticas e estratégias de circulação e uso do espaço urbano (De Certeau, 1996), assim como a apropriação – mesmo que parcial e informal – dos lugares materiais, existenciais e simbólicos reconhecidos como adstritos a essas experiências cotidianas (Agier, 1998), gerando um *sentido de localidade* que interfere diretamente na percepção que os sujeitos migrantes têm de si mesmos enquanto habitantes de um espaço ou lugar, participando da construção e/ou reformulação de suas identidades. Como afirma Appadurai (1997: 34):

“A memória e as ligações que os sujeitos locais mantêm com sua vizinhança e nomes das ruas, seus caminhos e cenários urbanos preferidos, momentos e lugares de congregação e divertimento, estão sempre em conflito com as necessidades do estado-nação de regular a vida pública (...) é da natureza da vida local desenvolver (..) seus próprios contextos de alteridade...”

Redes de vizinhança podem ser extremamente fortes nesses contextos, de modo que a própria noção de pertencimento ao bairro pode estar delimitada pela identidade de vizinho.⁶⁷ A vivência cotidiana, através do uso de espaços comuns, cria fortes vínculos que reforçam o sentimento de pertencimento ao bairro (Holstein, 1998: 142). Participando dos mais diversos tipos de associações de bairro, reivindicando direitos ao espaço de moradia – inclusive ocupando terrenos urbanos, públicos ou privados – direitos de acesso à escola e aos serviços de saúde, assim como melhorias no bairro e melhores condições de vida em geral, negociando inclusive com candidatos de diferentes partidos políticos, por ocasião das eleições municipais, os migrantes buscam inserir-se no mundo urbano, redefinindo seus lugares e identidades, a partir da localidade e das redes sociais colocadas em operação no mundo cotidiano.

O sentido de localidade, o sentimento de pertencimento dos moradores ao bairro é referenciado por um conjunto de práticas identitárias, atravessadas pelas redes de sociabilidade, entre as quais se sobressaem, ao lado das atividades voltadas para obtenção de trabalho e renda, as atividades festivas, de lazer e consumo, que marcam de um modo próprio os tempos e espaços vividos e compartilhados pelos moradores, interferindo diretamente nas identificações internas e externas ao bairro.

Essa *sociabilidade festiva* (Costa, 2002), presente nos pequenos ou grandes eventos da vida do bairro, garante a seus moradores uma certa *visibilidade social* (Firmino da Costa, 1999), reforçada periodicamente através de *práticas culturais identitárias*, especialmente aquelas voltadas às festas populares – carnaval, festas juninas, festas em homenagem aos santos padroeiros –, consideradas como *tradições festivas* (Costa, 2002), como expressões de uma identidade *jurunense*.

Através das festas, de sua fabricação incessante durante todo o ano, colocando em operação redes de relações de parentesco, amizade e vizinhança, os sujeitos se constroem a si mesmos como habitantes de um espaço próprio – um *lugar* – onde vivem suas vidas, reproduzem suas práticas cotidianas e garantem, através dessas práticas de uso e apropriação desse lugar, o direito à cidade. É o que veremos no próximo Capítulo.

⁶⁷ Ver Adriana Holstein (1998) sobre o modo como os vizinhos conformaram seu estilo de vida com base em redes de vizinhança em um bairro popular em Buenos Aires nos anos sessenta.

Um bairro em movimento

O período de maior movimento no bairro do Jurunas ocorre de julho a dezembro de cada ano, com o ciclo de festas de santos católicos, incluindo-se tanto as festas paroquiais quanto as festas “particulares”. É nesse período também que se aceleram os preparativos para o carnaval e aumenta o número de festas de fim de semana, nos bares e clubes localizados no bairro. Durante todo o ano o movimento de pessoas no bairro é grande, com momentos ou ciclos de concentração e intensidade maiores em determinados pedaços, circuitos ou trajetos (Magnani, 1992), com a presença de moradores e visitantes do bairro:

a) nas festas de São Benedito (julho/agosto) a rua dos Timbiras e adjacências ficam lotadas, especialmente à noite. Essa festa hoje atrai pessoas de outros bairros de Belém, especialmente moradores dos bairros próximos ao Jurunas, além de moradores das cidades e vilas localizadas do outro lado do rio Guamá, onde residem fiéis devotos do santo, que participam ativamente das novenas, procissões e ladainhas, realizando inclusive uma procissão fluvial que conduz a imagem do santo do furo de São Benedito, no baixo Acará, para a capela do Jurunas, no segundo domingo de agosto.

b) no ciclo do carnaval, que começa de fato após as férias de julho e se intensifica a partir de janeiro, após as festas de fim-de-ano. Em meio às atividades do carnaval ocorrem os festejos dirigidos a São Sebastião, santo padroeiro do Rancho Não Posso me Amofiná, que dedica uma semana ao santo, que é artisticamente preparado e colocado em um andor, na sede da escola, em frente ao palco, onde recebe a visita dos fiéis, especialmente mulheres, durante toda a semana que culmina com uma procissão na noite do dia vinte de janeiro. A procissão sai às vinte horas da sede e faz um trajeto pelas ruas mais próximas a ela, retornando aproximadamente às 22h. Na maioria das vezes, o principal pedido feito ao santo é “ganhar o carnaval”, sendo qualquer outro pedido secundário a esse objetivo.

O movimento na escola se intensifica com a aproximação do dia do desfile carnavalesco, com ensaios realizados dentro e fora da quadra que reúnem uma multidão de associados, brincantes, torcedores fanáticos ou apenas curiosos que vão “serenar” os ensaios e conferir os preparativos que estão sendo feitos para o desfile final. A escola costuma fazer alguns ensaios pelo bairro, nos domingos à tarde, quando circula por diversas ruas: algumas vezes dirige-se para cima, passando inclusive pela praça Batista Campos, a praça da fronteira entre o Jurunas e o bairro nobre de Batista Campos; outras vezes dirige-se à parte baixa, pela rua Fernando Guilhon (Conceição) até a Estrada Nova e depois retorna ao seu

pedaço, que inclui todo o entorno da escola. O movimento no entorno do Rancho Não Posso me Amofiná é muito grande durante todo o ano, mesmo em dias comuns, em quase todas as horas do dia, mas especialmente aos domingos há uma enorme concentração de pessoas na parte externa da escola, nos bares, nas portas das casas ou simplesmente indo e vindo, circulando pelo pedaço, encontrando e cumprimentando amigos, chegados ou simples conhecidos.

c) ainda em meio ao ciclo carnavalesco, executando tarefas que se misturam à preparação do desfile, mas tendo uma estrutura própria que independe do carnaval, a maior festa atualmente dedicada a São Sebastião é realizada pelos responsáveis e pelos frequentadores da Casa de Minanagoense Oxóssi Pena Verde, à rua Cesário Alvim, na fronteira entre a Cidade Velha e o Jurunas. Essa festa existe desde os anos sessenta, bem antes de a escola de samba “Deixa Falar” ter sido criada e estabelecida no mesmo endereço, em espaço contíguo mas separado das atividades propriamente carnavalescas, embora a maior parte das pessoas que dela participem freqüentem ambos os espaços e trabalhem em ambas as atividades. Falaremos dessa festa adiante.

d) no ciclo junino, cuja preparação se inicia logo após o carnaval, todas as noites os jovens participantes se reúnem para ensaiar a coreografia do seu grupo, o que é feito no meio da rua, como uma estrutura mínima que inclui um aparelho de som usado para tocar a música-tema escolhida para o enredo daquele ano. A maioria das músicas escolhidas é de autores e ritmos nordestinos, mas alguns grupos já escolhem músicas com ritmos da região.

e) após a quadra junina recomeçam os preparativos das festividades de São Benedito, nos Timbiras (item a), assim como o ciclo das festas paroquiais, que vão até dezembro, quando as igrejas ficam especialmente cheias e os seus entornos completamente tomados pelos frequentadores, católicos fervorosos ou nem tanto. Até o fim do ano, intensificam-se as festas e procissões religiosas na capital e nas cidades ribeirinhas próximas a Belém, para onde se dirigem muitos moradores do bairro.

Durante todo o ano, especialmente aos domingos, as igrejas evangélicas também atraem grande quantidade de fiéis, que circulam em grupos pelas ruas do bairro, pela manhã, à tarde ou à noite. Em quase todas as ruas do bairro, especialmente à noite – embora não exclusivamente – o povo-de-santo festeja seus orixás, voduns ou caboclos, com rezas, cantos e danças, seguidos de comida e bebida previamente compradas e preparadas para a ocasião.

CAP. 3:

VEM DO BAIRRO DO JURUNAS⁶⁸:

a identidade jurunense e as festas⁶⁹

3.1. ritmos e pulsares da vida cotidiana em Belém	102
3.2. o signo Jurunas: entre a festa e a violência	110
3.3. a identidade jurunense e as festas	120

⁶⁸ Excerto da letra do samba de Osvaldo Garcia e Albertino Garcia para o enredo “*Rancho de Ouro no Canto do Jubileu*”, apresentado pelo Rancho Não Posso me Amofiná no carnaval de 1984, quando a escola de samba completou 50 anos de existência e com o qual sagrou-se campeã do carnaval oficial de Belém.

⁶⁹ Parte deste Capítulo foi apresentada no Seminário *Belém do Pará: História, Cultura e Sociedade* (1º/2003), organizado pela Dra. Ligia Simonian (NAEA/UFPa), a quem agradeço pela leitura e revisão crítica.

1. ritmos e pulsares da vida cotidiana em Belém

Ritmo: movimento ou ruído que se repete no tempo, a intervalos regulares (acentos fortes e fracos); sucessão de movimentos ou situações que constituem um conjunto fluente e homogêneo no tempo.

Pulsar: movimentar por meio de impulso, impelir; pôr em movimento desordenado, agitar, abalar; repercutir, soando ou ressoando; bater, latejar, palpitar.

Cotidiano: de todos os dias, diário; aquilo que se faz ou ocorre todo dia, o que sucede ou se pratica habitualmente (Ferreira, 1988: 573,538,184).

O Jurunas não dorme! A expressão usada por um morador da travessa dos Timbiras, às proximidades do Rancho Não Posso me Amofiná,⁷⁰ traduz uma das imagens mais comuns que muitos moradores têm acerca do bairro onde vivem. Também, as imagens de um bairro festeiro e alegre estão presentes na mídia local praticamente desde há um século, quando o Jurunas já se configurava como um dos bairros mais antigos de Belém, surgido no prolongamento da Cidade Velha, em sentido paralelo ao rio Guamá, a partir de sua entrada principal, a travessa dos Jurunas, que deu o nome ao bairro.

Nos destaques dados pelos principais jornais da cidade aos eventos festivos anuais – Ano Bom, Noite de Reis, Estação Carnavalesca, Celebrações Religiosas, Festas Joaninas – a participação dos moradores do Jurunas surpreende. No Croquí de Localização temos o bairro com os principais sítios de eventos.

⁷⁰ Escola de samba fundada em 1934 por Raimundo Manito, morador do bairro, recém-egresso do Rio de Janeiro, onde viveu durante alguns anos e acompanhou os desfiles das escolas cariocas, no início dos anos 30. Não se conhece o contexto da escolha do nome, que era uma expressão usada comumente à época. Entretanto, Eneida de Moraes, na *Historia do Carnaval Carioca*, refere-se a um bloco com o mesmo nome no ano de 1933, quando Manito lá residia e acompanhava os eventos carnavalescos.

As referências ao bairro feitas pelos jornais são muito antigas. Elas tanto se relacionam às reivindicações dos moradores para questões de urbanização e infraestrutura das travessas e ruas,⁷¹ solicitando limpeza de valas,⁷² abertura de ruas, consertos ou reposições de pontes de acesso, como às reclamações contra a “gatunagem desenfreada”, a baderna e a desordem provocadas por vadios e desordeiros.⁷³ Já no século XIX, existiam muitas habitações nessa área, usadas como residências e também como cocheiras, vacarias, hortas e plantações.

O bairro, que então se constituía sobre terrenos alagadiços, cortados por braços de igarapés ligados ao rio Guamá, transformados em valas sobre as quais foram sendo construídas casas e pontes de madeira, não dispunha de qualquer infra-estrutura básica, como serviço de água encanada ou iluminação pública. Referido pelos próprios moradores como *sítio*, *pântano*, *encaiporada*,⁷⁴ era mencionado nos jornais da época como um lugar suspeito, reduto de *gatunos* e *lunfas*,⁷⁵ valentões e desordeiros,⁷⁶ especialmente o lugar conhecido como “bairro do Ladrão”, na fronteira do Jurunas com a Cidade Velha, que incluía a rua e o largo de Santo Amaro – hoje Veiga Cabral – lugar “*animado, symphatico e cheio de vida [situado no] ôco do mundo*”.⁷⁷

⁷¹ “Entre as vias públicas que estão não é de hoje a reclamar a misericórdia das vistas municipais destaca-se a Conselheiro Furtado, notadamente no trecho limitado pelas travessas do Jurunas e Largo de São José (...) A Pariquis, a Jurunas e a Honório José dos Santos, estão nas mesmas condições e não se lembra esta gente do poder municipal que não podemos viver entre charcos e lamas por toda parte...” Folha do Norte, 19.02.1901, p. 2. Coluna Reclamações do Povo.

⁷² “Queira por obséquio inserir no seu jornal o seguinte. Uma vala que existe na travessa dos Apinajés, entre as ruas Conceição e Tymbiras e que em todos os annos tem sido limpa para o escoamento das águas pluviais, não o foi no corrente anno (...) de modo que as águas ficam estagnadas, aumentam com as chuvas, invadem os quintais, as paredes das casas, matam as plantas, dizimam as criações, transformam os quintaes em lamaças, inundam as ruas e impedem o trânsito. Terá o Intendente olhos para ver isto e alma para compadecer-se da sorte dos moradores locais?” Folha do Norte, 26.02.1900. Coluna Reclamações do Povo.

⁷³ GATUNOS NA CARLOS DE CARVALHO. “Os moradores da Travessa Carlos de Carvalho há um bom par de noites que não pregam o olho, que para isso não lhes dá licença a gatunagem desenfreada que estabeleceu arraial naquela via pública. O sobressalto allí é geral e nada obstante o alarme que causam os meliantes, todas as noites tentam por em prática as suas proezas, estabelecendo-se a resistência, de parte a parte, a tiros de revólver”. Folha do Norte, 06.04.1900, p. 2.

⁷⁴ OS JURUNAS. “Sr. Redator: tivemos um alegrão – eu e os demais moradores da encaiporada da travessa dos Jurunas – quando soubemos que o Sr. Intendente sonhou com essa via pública e fez publicar seus planos para embelezal- a...” Folha do Norte, 01.08.1900.

⁷⁵ “Moradores da Travessa Carlos de Carvalho e Rua de Santo Amaro queixam-se de que todas as noites e mesmo durante o dia, aquelas vias públicas parecem os sertões de Canudos, havendo tiros de revólveres em panca, que põem os pobres reclamantes doidos de medo”. Folha do Norte, 03.04.1900, p. 2. Coluna Reclamações do Povo.

⁷⁶ A FACA E A TIRO. Num reboição dos diabos esteve hontem à tarde o bairro do Jurunas, promovido pelos muitos desordeiros que por allí habitam...” Folha do Norte, 20.06.1910.

⁷⁷ Folha do Norte, 10.08.1930, p. 8.

Descrito como um bairro populoso ⁷⁸ e como um dos mais movimentados bairros urbanos de Belém, ⁷⁹ é notável, no início do século passado, o contraste entre a falta de estrutura do bairro em termos de urbanização e condições de habitação, e o nível de participação de seus moradores em eventos festivos de todo tipo. Na passagem do ano e festa de Reis, havia diversos Presépios e Pastorinhas na Cidade Velha, no “bairro” de São José, no Jurunas e Batista Campos, entre outros. Na época carnavalesca, era marcante a presença de cordões, como os da Pirapema – rua dos Tamoios –, dos Seringueiros – travessa dos Jurunas –, dos Azulinos – rua dos Caripunas –, dos Almofadinhas dos Jurunas – grupo de Roceiros da rua dos Pariquis –, destacando-se os cordões de Marujos: Cruzador Barrozo – rua Santo Amaro, hoje Veiga Cabral, na Cidade Velha –, Cruzador Tupy – travessa dos Jurunas com Tamoios –, Cruzador Tymbiras – Caripunas entre Jurunas e Tupinambás –, Infantes Paraenses – Tamoios com Tupinambás –, Chegança – rua dos Tamoios –, brigue São João – travessa dos Tupinambás. ⁸⁰

Havia também os clubes sociais: o Club dos Nove – na Apinajés com Pariquis, o Club dos Brevesenses – na travessa de Breves – e o Club Victória, inaugurado em 1908, no Largo de São José, ⁸¹ assim como clubes de trabalhadores, como o Club Misto dos Seringueiros – na travessa dos Jurunas – e o Club Progresso da Mocidade – na rua dos Caripunas. ⁸²

O associativismo, para fins beneficentes e também recreativos, era muito forte no bairro, destacando-se a Sociedade Beneficente Jurunense, associação comunitária criada em 1909, cujo patrono era São José, localizada na confluência da travessa Honório José dos Santos com Timbiras, esquina onde hoje se localiza a sede do Rancho. ⁸³ Havia também a Sociedade Beneficente União e Firmeza (1928) e a Sociedade Beneficente União Montealegrense – ambas localizadas na rua de Monte Alegre – e a Sociedade Beneficente 21 de Janeiro, localizada à rua dos Mundurucus.

⁷⁸ Folha do Norte, 13.08.1921, p. 4. Coluna Echos e Notícias.

⁷⁹ Festas Populares. “O largo de São José, ponto principal de um dos mais movimentados bairros urbanos de Belém, será de hoje até o início de agosto o centro das atrações de nossa população ávida de distrações que compensam a insana luta consequente da crise”. Folha do Norte, 17.07.1921, p. 3.

⁸⁰ Folha do Norte, 28.02.1908 e 30.01.1910. Coluna O Carnaval.

⁸¹ Folha do Norte, 02.09.1907. p. 1; 20.21.28.02.1908, p. 2; 18.02.1909, p. 2.

⁸² Folha do Norte, 19.02.1912. Coluna Estação carnavalesca.

⁸³ Folha do Norte, 19.03.1910; 25.06.1912; 20.05.1913; 29.07.1918; 26.06.1919; 01.07.1922.
A Província do Pará 15.07.1924; 11.07.1939.

Finalmente, a Sociedade São Sebastião, localizada logo no início da travessa dos Jurunas, próximo ao largo de São José, cujo presidente, Thomaz de Souza Bentes, organizou e dirigiu, durante mais de três décadas, a festividade de **São Sebastião dos Jurunas**. Do final do século XIX até quase a metade do século XX, a festividade de São Sebastião, dos Jurunas, hoje desaparecida, era a principal festa religiosa do bairro e mobilizava parte da cidade, envolvendo diretamente devotos dos bairros da Cidade Velha, de São José, do Ladrão e do Jurunas, que percorriam as antigas estradas de São João e São José, caminhos que ligavam o bairro à igreja de São João, na parte antiga da cidade.

O principal organizador da festa, um dos *especialistas culturais* do bairro, era Thomaz José de Souza Bentes, pedreiro, cozinheiro, zelador de santo e presidente da Sociedade de São Sebastião, localizada logo no início da travessa dos Jurunas, e que também participava de outras sociedades e associações como as devotadas a São José e São João Batista. Desde o início, *mestre* Thomaz organizou e dirigiu as atividades relacionadas às festas em homenagem a São Sebastião, primeiro em sua residência,⁸⁴ depois na igreja de São João Batista, na Cidade Velha,⁸⁵ para onde a imagem do santo era trasladada em procissão, para a realização dos atos religiosos, enquanto os atos “profanos” ocorriam no largo de São João, em frente à igreja.⁸⁶ No fim da festividade, a imagem retornava em procissão à casa do zelador. Em 1915, foi construída uma capela à travessa dos Jurunas, no endereço do zelador, quando a festa voltou ao seu antigo local, com procissão pelas ruas do bairro e as “diversões” sendo realizadas no largo de São José.⁸⁷

⁸⁴ FESTAS CATÓLICAS. A DE SÃO SEBASTIÃO. “O bairro do Jurunas também celebra a sua festa a São Sebastião. Está vistosamente embandeirado o perímetro entre Conselheiro Furtado e Tamoyos, erguendo-se ao centro um pavilhão em que toca uma banda de música. Os actos se effectuarão em uma casa alli situada e constarão de cânticos e ladainha acompanhada a grande instrumental”. Folha do Norte, 15.01.1902, p. 1.

⁸⁵ FESTAS CATÓLICAS. “Vão ser iniciados amanhã, na igreja de São João Baptista, na Cidade Velha, os esplendidos festejos em honra ao glorioso São Sebastião, dos Jurunas (...) Às 7 horas da noite será trasladada a imagem do glorioso santo da casa do zelador Thomaz de Sousa Bentes, à travessa dos Jurunas, nº 7, para a igreja de São João, effectuando-se ahi a primeira novena”. Folha do Norte, 09.01.1904, p. 2.

⁸⁶ SÃO SEBASTIÃO DOS JURUNAS. “Hoje às 7 horas da noite será trasladada a imagem de São Sebastião, dos Jurunas, da casa do zelador, Sr. Thomaz Bentes, para a igreja de São João Baptista, na Cidade Velha. Amanhã será cantada a primeira novena, a grande instrumental. A igreja e o largo estão caprichosamente ornamentados. Empenha-se o zelador em dar à festa todo o brilhantismo possível este anno”. Folha do Norte, 09.01.1912, p. 2.

⁸⁷ FESTA DE SÃO SEBASTIÃO. “Terá início amanhã a festa de São Sebastião na capella particular erigida à travessa dos Jurunas. Os actos constarão de ladainha, com acompanhamento a grande instrumental, todas as noites às 7 horas. No Largo de São José, transformado em arraial, galhardamente embandeirado com pitorescas barraquinhas, teatro cinematographico, iluminação geral e um coreto ao centro onde tocará uma banda de música, haverá variadas diversões, sendo soltos fogos e balões. Em

O largo de São José, localizado no final da estrada de São José – hoje rua 16 de Novembro – era, como já vimos, o principal ponto de acesso ao bairro para quem vinha do centro da cidade, bastando contorná-lo para se chegar à travessa dos Jurunas, ponto inicial do bairro. Desde o início do século, tornou-se, junto com as praças de Batista Campos e da República, um dos principais locais de realização de eventos festivos do bairro e da cidade, onde circulavam fiéis, foliões, romeiros, promesseiros, expectadores ou consumidores das “distrações” oferecidas durante as noites de festas. Tais eventos tornavam aquele logradouro um espaço valorizado pelos moradores e transeuntes, a despeito dos problemas de infra-estrutura dessa área.

As festas começavam no fim do ano, com a comemoração do Ano-Novo, com missa na capela de São Sebastião, foguetes e festejos no Largo.⁸⁸ Os barraqueiros do largo prosseguiram com as noitadas até a festividade de São Sebastião, dos Jurunas⁸⁹ e depois até o carnaval, quando desfilavam diversos grupos de *roceiros*, *marujos e pretinhos*, inclusive os dos Jurunas, já referidos anteriormente. Na quadra joanina, novamente preparava-se o largo, com embandeiramento, iluminação, barracas, bares etc, com concurso de bumbás e outros bichos.

Durante a quadra joanina, entretanto, o maior destaque no bairro era dado ao bumbá Pae do Campo, fundado, organizado e dirigido por Antonio Pedro de Castro, conhecido como Neném Pae do Campo, junto com seus irmãos. O boi mais famoso do bairro do Jurunas exibiu-se no bairro e fora dele durante mais de quatro décadas, de 1914 a 1956.⁹⁰

noites que serão determinadas haverá leilões de offerendas, feitas pelos fiéis para auxiliar a festa”. Folha do Norte, 08.01.1915, p. 3.

⁸⁸ ARRAIAL DE SÃO JOSÉ. “Inaugurar-se-á no vindouro domingo deslumbrante arraial do largo de São José, feericamente iluminado e decorado. Haverá várias e variadas diversões desde o anoitecer, sendo à meia-noite saudado o Anno Novo com girândolas de foguetes, salvas, fogos de artifício, ceias, etc... No coreto central tocará uma banda de música. A festa prosseguirá todas as noites, havendo actos religiosos na capela de São Sebastião dos Jurunas”. Folha do Norte, 30.12.1922, p. 5.

⁸⁹ ARRAIAL DE SÃO JOSÉ. “Prossigue a festa no deslumbrante arraial do Largo de São José, animada e bastante concorrida, havendo todas as noites ladainha na capella, fogos, música no coreto, diversões variadas, sortes, surpresas e rendez-vouz nas barracas. Actualmente é o único ponto de distração na cidade”. Folha do Norte, 06.01.1923, p. 6.

ARRAIAL DE SÃO JOSÉ. “Promettem bastante animação e esplendor as festas em honra a São Sebastião, no largo de São José. Começaram já os trabalhos de decoração da praça, que será transformada em atrahente arraial, com o coreto central para a música, barraquinhas, bares, carrouseis, embandeiramento, iluminação e diversões variadas. A capella, à travessa dos Jurunas, está sendo preparada. Terá início a festa a 9 do corrente, terminando a 20, com a procissão à tarde, ladainha à noite e, no arraial, fogos, balões, etc”. Folha do Norte, 04.01.1919, p. 1.

⁹⁰ Informação obtida através de D. Ana Castro, filha de Neném Pae do Campo.

Nenem Pae do Campo, marítimo de profissão, era, como *mestre* Thomaz, um *artista popular*, que criava *toadas* sobre acontecimentos cotidianos, cantadas por ele nas apresentações do boi em sua própria casa, transformada em arraial,⁹¹ e em outros parques de diversões da cidade na época joanina, assim como no Largo de São José.⁹²

Nos anos 20 e 30, as festas no largo de São João do Bruno, na Avenida São João – hoje Senador Lemos –, passaram a rivalizar com os festejos do Largo de São José. Essas festas atraíam os moradores dos bairros do Umarizal, Telégrafo, Sacramento e Pedreira, com apresentações de grupos joaninos e bumbás desses bairros, entre outros, que competiam entre si.⁹³

Estabeleceu-se então uma certa “rivalidade” entre os brincantes desses bairros e os moradores dos Jurunas e bairros adjacentes como o bairro do *Ladrão*, marcada por conflitos, com brigas e agressões, algumas muito graves, e de certo modo reforçada pelos jornais locais, para os quais o bairro do Umarizal tornava-se rapidamente *moderno* e *ordeiro*, enquanto o Jurunas permanecia um reduto de desocupados, desordeiros e valentões.

Um desses valentões era Américo Gonçalves, conhecido como *Pé de Bola*, capoeirista famoso do bairro do *Ladrão*. Registram os jornais que ele participava do bumbá mais famoso do bairro do Jurunas, o Boi Pae do Campo, e que teve diversos *encontros* com outros bois, deles resultando saírem feridos diversos participantes dos bois em confronto, o que teria levado a polícia a estabelecer regras muito rígidas quando à saída e exibição dos bumbás durante as festas joaninas. Um desses *encontros* ocorreu em 1919, quando os componentes do bumbá Estrella D’Alva, do bairro da Pedreira, cujo presidente era opositor declarado do boi Pae do Campo, invadiram durante a madrugada uma residência particular onde o Pae do Campo estava se apresentando, no bairro do Umarizal.⁹⁴

⁹¹ Segundo informações de D. Ana Castro, o arraial do Pae do Campo teve quatro endereços: 1) travessa dos Jurunas, esquina com Timbiras; 2) Cesário Alvim com Carlos de Carvalho; 3) Mundurucus, entre Jurunas e Tupinambás; 4) Apinajés, esquina com rua dos Pariquis

⁹² A performance de Neném nas apresentações, junto com os demais participantes do bumbá, somada à qualidade artística e visual dos personagens, especialmente o boi, assim como a existência de um espaço próprio, transformado em arraial, contíguo à residência de sua família, foram alguns dos fatores que contribuíram para a fama desse boi já nas primeiras décadas do século, quando se tornou campeão na maioria das disputas realizadas na cidade.

⁹³ De fato essa parte da cidade já era famosa desde o século XIX, por apresentar um grande circuito de festas populares, com destaque à festa de Mestre Martinho, realizada anualmente nos meses de maio e/ou junho, em homenagem ao Divino Espírito Santo. Desta festa falaremos mais adiante (Capítulo 5).

⁹⁴ CONFLICTO ENTRE BUMBÁS. Folha do Norte, 30.06.1919, p. 1.

Outro boi famoso, também opositor do Pae do Campo, foi o boi Canário, do bairro do Umarizal. Mas seu principal opositor era de fato o boi Está Cavando, da travessa São Matheus (hoje Padre Eutíquio), em Batista Campos, localizado em frente ao Liberto Sport Club, por sua vez inimigo do clube mais famoso do Jurunas até então, o Clube São Domingos, este localizado na travessa dos Jurunas, ao lado no arraial do Pae do Campo, onde hoje é a paróquia de Santa Terezinha. Por residirem muito próximos, brigavam entre si os bois e os clubes do Jurunas e de Batista Campos, com provocações mútuas, às vezes chegando “às vias de fato”.⁹⁵

Os clubes e grêmios recreativos surgiam às vezes ligados a atividades religiosas. Foi o caso do São Domingos, o mais antigo grêmio jurunense e um dos mais antigos da cidade em atividade, fundado em 1915 pelo padre Ignacio Magalhães, ligado à capela de São Domingos, à rua dos Caripunas, onde também se realizava, anualmente, procissão em homenagem a São Sebastião⁹⁶ que aparentemente concorria com a realizada por *mestre* Thomaz na travessa dos Jurunas.

Foi também o caso do Oratório Festivo do Jurunas, criado em 1936, ligado à paróquia de Santa Terezinha, fundada um ano antes, e que passou a realizar, nos anos 40, a festividade de São Sebastião, que incluía uma procissão pelas ruas do bairro, com grande participação de fiéis.⁹⁷

Um dado interessante é que os padres da paróquia de Santa Terezinha percebiam o interesse dos moradores do bairro por eventos festivos, aceitavam e até se utilizavam desse dado para estabelecer relações com os seus paroquianos, como se percebe na nota publicada no jornal A Palavra, acerca da criação do Oratório Festivo do Jurunas:

⁹⁵ Informação obtida com diversos moradores do bairro e confirmada por D. Ana Castro, filha de Nenem.

⁹⁶ FESTAS DE SÃO SEBASTIÃO. “Na Capella de São Domingos (à rua dos Caripunas). No domingo às 4 horas da tarde sahirá a imagem de São Sebastião em procissão, percorrendo algumas ruas do bairro do Jurunas...” Folha do Norte, 19.01.1916, p. 4.

FESTAS DE SÃO SEBASTIÃO. “Na capella de São Domingos, à rua dos Caripunas, continua o tríduo preparativo da festa em honra a São Sebastião, advogado contra a peste, a guerra e outros males mundiaes. No domingo festa solemne com a missa cantada pela manhã, procissão à tarde seguindo-se a bênção do Santíssimo”. Folha do Norte, 22.01.1926, p. 3.

⁹⁷ FESTAS DE SÃO SEBASTIÃO. “Termina hoje com todo brilhantismo do culto católico a festas de São Sebastião na igreja de Santa Therezinha, no bairro do Jurunas, havendo missa cantada às 3 horas e procissão às 4 ½”. Folha do Norte, 23.01.1944, p. 4.

FESTAS DE SÃO SEBASTIÃO. “Na igreja de Santa Therezinha (bairro do Jurunas) está sendo celebrada à noite novena de São Sebastião, com muita concorrência de fiéis. Dia 20, Domingo, missa cantada às 8 horas e procissão às 4 ½”. Folha do Norte, 19.01.1945.

“Movimento desusado, empolgante, vae agitar festivamente o bairro do Jurunas, hoje. Às 19 horas será lançada, solememente, a primeira pedra da Matriz de Santa Therezinha, no terreno que fica no extremo da linha de bond do Jurunas (...) Procederá a esta solemnidade outra não menos importante – a inauguração do Oratório Festivo do Jurunas – no terreno contíguo ao da futura igreja. É um campo desportivo para os **rapazes jurunenses** que, entretanto, serão cuidadosamente cultivados pelo método de D. Bosco, a fim de se tornarem bons cristãos e optimos cidadãos”.⁹⁸

O termo *jurunense*, pela primeira vez encontrado citado em um jornal local, já colocava em foco um dos sentidos possíveis de serem apropriados e utilizados para falar da identidade do bairro e de seus moradores. O conteúdo lúdico desse termo, tal como destacado na nota, foi apropriado como um componente indispensável à boa realização dos objetivos educativos de formação de “bons cristãos e optimos cidadãos”: nesse sentido, *jurunenses* são – ao mesmo tempo – *católicos e festeiros*. Nesse mesmo ano, uma escola de samba surgida no bairro dois anos antes se apresentava como a representante do “Carnaval Carioca no Pará”.⁹⁹ Imediatamente, a população jurunense aderiu à idéia, comprovando que *jurunenses são festeiros, católicos e também modernos*, pois estão abertos a todas as novidades vindas da capital do país.

A partir de então, a escola de samba fundada por Raimundo Manito nos moldes do carnaval carioca e, ao mesmo tempo, um evento *jurunense*, revolucionou o carnaval paraense. A mesma tornou-se o símbolo mais expressivo desse estilo lúdico, presente em todas as imagens acerca do bairro e de seus moradores. Manito, juntamente com *mestre Thomaz* e *Neném Pae do Campo*, *jurunenses, católicos e festeiros*, inventaram modernas *tradições festivas* (Costa, 2002: 482), ainda hoje presentes na história do bairro e na memória popular. Essa tradições festivas são atualizadas através do ciclo de festas realizadas anualmente no bairro, especialmente o ciclo carnavalesco, as festas juninas e as festas de São Benedito, que dão ao bairro uma visibilidade social diferenciada na cidade, contribuindo para a construção de uma identidade jurunense.

⁹⁸ EM JURUNAS. Jornal A Palavra, 24.04.1936, p. 1 (negritos acrescentados).

⁹⁹ CARNAVAL CARIOCA NO PARÁ. “O Rancho ‘Não Posso me Amofiná’ pretende apresentar, nos últimos dias da infernalidade momesca, um estylo carnavalesco puramente carioca. Para isso, sua gente está ensaiando rigorosamente, pois que na hora H, quer ver a supremacia dos bambas marchar diante da fervura dessa turma diplomada na Folia”. Folha do Norte, 16.02.1936, p. 1.

2. o signo Jurunas: entre a festa e a violência

“Tem pessoas que preferem dizer que moram na Batista Campos, porque é um bairro mais de elite, e eu digo: o Jurunas pra mim é uma grande festa, o Jurunas é a minha alegria, o Jurunas é a minha grande festa. A esquina da Roberto Camelier com Fernando Guilhon, se você parar ali sábado de tarde você vai ver que aquele pedaço é o coração da festa do Jurunas, porque é carro-som, é alegria, é gente. Então, sabe? pra mim, como eu conceituo o Jurunas: é uma grande festa. Eu nunca penso no Jurunas nas coisas ruins, no índice de criminalidade, porque isso eu não posso condenar o Jurunas que quando sai as pesquisas no jornal Liberal, como saiu a última, dizem que Ananindeua é mais perigoso que o Jurunas, que o Marco é mais perigoso que o Jurunas, então por que o Jurunas tem essa fama? o Jurunas não tem que ter essa fama. Em todos esses anos que eu vivo aqui, eu nunca fui assaltada no Jurunas, já me assaltaram em outros bairros, no Jurunas não, então eu não posso reclamar do Jurunas” (Suely Russo, moradora na Caripunás).

O Jurunas é, como já visto, um dos bairros mais antigos de Belém. O mesmo é tenso, diverso do ponto de vista cultural e com uma população que não apenas segue as tradições mas também introduz inovações de modo muito criativo. Além da questão espacial/territorial definida no Capítulo 2, nesse bairro o tempo é o do evento, da festa, da alegria, das mobilizações em prol das tradições, mas também do barulho, das tensões e da violência.

O signo **Jurunas** condensa diversos significados, recortando diversas dimensões da realidade: em primeiro lugar, é um bairro localizado na zona sul de Belém, à beira do rio Guamá, bairro secular, de *pobreza estabilizada*, como o bairro da Liberdade, em Salvador, estudado por Agier (1998) e, como este, adquire diversos sentidos que vão sendo produzidos por seus moradores num espaço de mediações entre o bairro e a cidade, recortando as segmentações espaço-temporais, de classe, gênero, etnia/raça, lugar de origem, lugar de moradia, entre outros.

O bairro tem sua origem toponímica em um grupo indígena de língua yudjá, que tem uma história antiga de migração e deslocamento pela região do baixo Amazonas.¹⁰⁰ Sua população é constituída em grande parte, como já vimos, de migrantes de origem ribeirinha, que foram se localizando principalmente nas áreas mais próximas ao rio Guamá, no sentido centro-leste, em direção aos bairros da Condor, Guamá e Terra Firme, mas também circulando nas diversas ruas do bairro, seguindo as redes de parentesco e/ou de acordo com as condições econômicas.

Diversas associações existentes no bairro, antigas ou mais recentes, reforçam padrões de sociabilidade próprios, como agremiações carnavalescas, associações esportivas e de lazer, irmandades católicas e associações comunitárias, muitas delas articulando-se em redes mais amplas que alcançam outros bairros. Como já mencionamos, *jurunenses* são católicos em sua grande maioria e muitos freqüentam semanalmente as igrejas do bairro, mas o número de evangélicos cresce continuamente e hoje existem cerca de trinta igrejas evangélicas (Ferreira, 2001). Muitos freqüentam, também, casas espíritas e *terreiros*, *tendas* e *searas* de Mina-Nagô, Umbanda e Jurema.

101

A presença de relações muito antigas entre as festas – religiosas ou *profanas* – e a política local, negociadas através das redes pessoais ou grupais, muitas delas mediadas pelos meios de comunicação, permitiu construir, junto com o processo de ocupação do bairro, imagens poderosamente eficazes de um bairro festeiro, *de gente alegre e otimista*, que em diversos momentos chegam a suplantam as imagens da violência, também constantes nos jornais locais, até que estas retornam ao imaginário da cidade através de novas manchetes, de modo que as diversas representações produzidas sobre o bairro circulem freqüentemente entre as imagens da festa e da violência.

¹⁰⁰ Os Juruna são conhecidos através de notícia histórica desde o século XVII, quando habitavam as zonas mais próximas da foz do Amazonas, pelo qual foram subindo até chegar ao rio Xingu, por onde continuaram subindo até alcançar o alto Xingu (século XX), em terras que depois seriam transformadas no Parque Indígena do Xingu (1960), onde disputaram com outros grupos, novos e antigos na região, o espaço de sobrevivência e manutenção de suas formas de existência. Reconhecidos como hábeis canoeiros (homens) e grandes tecelãs (mulheres), foram aculturados e cristianizados desde o século XVII, vivendo em missões e/ou trabalhando para seringalistas e outros patrões, quando aprenderam a manejar armas de fogo com as quais combateram em guerras próprias e alheias (Galvão, 1979: 62-63; Oliveira, 1970). Quanto à língua por eles falada, não há consenso absoluto; considerando-se que falavam a língua geral, foram classificados como um grupo tupi pertencente à família Yuruna (Rodrigues, 1986: 46).

¹⁰¹ Registrados oficialmente junto à Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, encontramos um total de 50 terreiros, tendas e searas de Umbanda, Mina e Jurema no bairro do Jurunas.

Diversas imagens do bairro circularam e ainda circulam na mídia, reproduzidas em contextos específicos: bairro comunitário, onde vivem e convivem em contatos diuturnos, parentes, vizinhos e chegados, compadres e conterrâneos, através de extensas e intensas redes de relações pessoais; bairro perigoso, de vadios e desocupados, de bandidos e gangues, onde a violência está presente na vida cotidiana, e espreita a todos os moradores e visitantes;¹⁰² bairro de trabalhadores de baixa qualificação, de vendedores autônomos, de mão-de-obra barata que pode ser aproveitada a baixo custo;¹⁰³ bairro de ocupantes-invasores sem-teto, que enfrentam a polícia, desrespeitando as leis e o direito constituído; bairro de eleitores-cidadãos, cujas vozes e votos têm um peso considerável na política local; bairro de antigas tradições festivas, de batuques e bumbás, do carnaval e festas juninas.¹⁰⁴

Mas o bairro é também um grande mercado de trocas de bens materiais e simbólicos, um espaço de circulação de pessoas, saberes, dádivas e dívidas, enfim, um espaço de circulação de capital social e simbólico (Bourdieu, 1999: 67-69;73-79), um espaço de “*encenação da vida cotidiana*”, espaço público onde a vida cotidiana acontece (de Certeau, 1996: 38). O Jurunas é, ao mesmo tempo, um *bairro cultural*, de espaços de inovação e criatividade (Costa, 2000) e um *território cultural*, onde se produzem estilos de vida próprios (Lull, 1998), de sociabilidades e tradições festivas (Costa, 2002), que permitiram atribuir ao bairro um *ethos* festeiro, ao lado das imagens de violência que têm estado freqüentemente associadas ao bairro em seu processo de ocupação e urbanização.

¹⁰² PIVETES INFERNIZAM O JURUNAS. Uma quadrilha de pivetes, cujo mais velho tem 16 anos, está semeando o terror no Jurunas. A polícia já não sabe que tática usar para por fim à ação dos pequenos bandidos. Ninguém escapa da investida do bando e muitos moradores, com medo, colocam à venda suas casas”. O Estado do Pará, 01.02.1980, p. 1.

¹⁰³ UM BAIRRO INTEIRO EM FESTAS RECEBE JUBILOSAMENTE A PRESENÇA DO CHEFE DE ESTADO. Sua Excia. o Sr. Interventor Magalhães Barata fala aos jurunenses: Iremos todos trabalhar, eu preciso de braços, eu preciso de trabalhadores. Este bairro precisa de concorrer com os seus braços, precisamos de gente para dar desembarque às mercadorias atulhadas nos porões dos nossos navios (...) É por isso que vou encarregar em cada bairro uma pessoa destinada a recrutar trabalhadores, cada um na sua especialidade”. O Estado do Pará, 16.03.1943.

¹⁰⁴ “JURUNAS. BAIRRO DOS BATUQUES, DOS “BUMBÁS”, DOS CORDÕES, DOS CASEBRES E VIELAS, DAS MATAS E IGAPÓS. Assim é o populoso bairro do Jurunas, à margem do rio Guamá onde, apesar do capim e da lama, vive um povo alegre e otimista. Falta tudo, menos a batucada...”. A Província do Pará, 1947.

Essa imagem de violência associada ao bairro foi construída de forma lenta mas contínua, ao longo do século XX, através dos destaques dados pelos jornais, a casos de brigas, agressões, queixas-crime de assaltos, roubos, furtos etc., com reforço para alguns espaços mais *perigosos* dentro do bairro. Um desses espaços perigosos era, como já visto, o perímetro localizado ao longo da rua dos Tamoios, da travessa do Jurunas até a margem do rio Guamá, espaço de *fronteira* com o bairro da Cidade Velha. De fato, conhecido no início do século XX como *bairro do Ladrão*, era também chamado de *trilho do carvão*, termo associado à linha que transportava o carvão do rio Guamá para o Gasômetro da cidade. Era, segundo um jornal local,

“um bairro de vida à parte dentro do Jurunas (...) Ainda hoje, no seio da geração que já não arregança até os joelhos as calças pelo inverno, no trânsito daquele pedaço da rua dos Tamoyos que vai da travessa do Jurunas à beira-rio, é assim chamada a velha artéria que tem uma história interessante, movimentada, vivendo mesmo, em tempos que vão distantes, vida absolutamente sua, perfeitamente à parte na existência do bairro do Jurunas. Eleita naqueles tempos metrópole de uma parte hoje populosíssima da cidade, o bairro do Ladrão, à rua dos Tamoyos, a partir daquelas fronteiras que seus ‘donos’ lhe delimitaram, era o lugar de Belém onde, malgrado sua pequena distância de Baptista Campos, pouca gente de outros bairros se aventuraria, isto ainda há cousa de 30 e poucos anos (...) O trilho do carvão, no descaso em que permanecia por aquelas eras, se transformara em valhacouto de vadios e desordeiros, pousada preferida de navalhistas temíveis até para os bambas do próprio Jurunas, que ali não se atreviam a penetrar (...). Nesses tempos (...) a meninada nascia e se criava crescendo sem preocupação de escola na sua maioria, corrompendo-se no exemplo cotidiano da malandragem, da rasteira, do gongo, da navalhada ou do cacete...”¹⁰⁵

Essa imagem de violência foi reforçada na década de 1940, com destaque dado pelos jornais a outro desses espaços *perigosos*, a Estrada Nova – antiga Estrada do SESP –,¹⁰⁶ e consolidou-se na década de 1960, quando ocorreu intenso crescimento populacional da cidade de Belém, através de crescentes fluxos de migrantes, oriundos tanto do interior do Pará quanto de outros estados e regiões do país, como já vimos anteriormente.

¹⁰⁵ LUZ PARA A INFÂNCIA NO TRILHO DO CARVÃO. O Estado do Pará, 25.12.1940, p. 22.

¹⁰⁶ A partir da construção do dique da Estrada Nova, que represou as águas do Rio Guamá, houve um acelerado processo de ocupação dessa área, referida muitas vezes no jornal como “zona pobre” da cidade, com registros de brigas, agressões, assaltos e crimes de morte.

De 1960 até 1980, quando a população do bairro cresceu quase cem por cento, o estigma de bairro violento consolidou-se em definitivo. Na década de 1980, quando os jornais dedicaram-se acentuadamente à discussão da questão da violência urbana, as notícias sobre o bairro eram constantes e alarmantes, como nos casos abaixo citados:

“Os bandidos mostraram ontem, primeiro dia do ano, que estão com a mesma disposição do ano passado (...) fizeram 10 assaltos (...) o bairro do Jurunas caprichou para liderar a onda de assaltos:

1. na avenida Pedro Miranda (Pedreira)
2. na rua Conceição, próximo à Roberto Camelier (**Jurunas**)
3. rodovia Bernardo Sayão, próximo Roberto Camelier (**Jurunas**)
4. rua Roberto Camelier (**Jurunas**)
5. avenida Dalva (Marambaia)
6. passagem Tambés (**Jurunas**)
7. rua Roberto Camelier com Quintino Bocaiúva (**Jurunas**)
8. rua Roberto Camelier com Pariquis (**Jurunas**)
9. rua Djalma Dutra com 14 de Março (Telégrafo)
10. rua Pedro Álvares Cabral (Marambaia)”.¹⁰⁷

“Uma quadrilha de pivetes, cujo mais velho tem 16 anos, está semeando o terror no Jurunas. A polícia já não sabe que tática usar para por fim à ação dos pequenos bandidos. Ninguém escapa da investida do bando e muitos moradores, com medo, colocam à venda suas casas”.¹⁰⁸

“Eis o nosso futuro, futuro que já começou. Há poucas semanas dois meninos de dez anos de idade assaltaram um estabelecimento comercial no Jurunas, armados de revólveres, em pleno dia (...) Fruto de circunstâncias sócio-econômicas em que o êxodo rural se apresenta como um fator de grande importância, Belém deixou de ser a pacata cidade das mangueiras para se transformar na capital da desilusão para uma vasta maioria de marginalizados que hoje constituem cerca de 75% da população”.¹⁰⁹

“A Polícia do Jurunas está às voltas com uma quadrilha de pivetes que está agindo audaciosamente em pleno dia, assaltando principalmente mulheres como aconteceu ontem, por volta das 8 horas da manhã,

¹⁰⁷ ASSALTOS. Folha do Norte, 02.01.1978.

¹⁰⁸ PIVETES INFERNIZAM O JURUNAS. O Estado do Pará, 1.02.1980, p. 1.

¹⁰⁹ EIS O NOSSO FUTURO. O Estado do Pará, 24/25.02.1980, p. 2.

quando duas senhoras foram assaltadas na presença de várias pessoas”.¹¹⁰

“Dois bandidos se defrontaram, armados de faca, no fim da tarde de ontem, no beco do Relógio, Jurunas, e um deles saiu morto”.¹¹¹

Se hoje o *bairro do Ladrão* não existe mais, o estigma da pobreza associada à violência deslocou-se para o extremo oposto, para a *fronteira* Jurunas/Condor, onde se localizam o **beco do Relógio** e **beco da Vivi**, lugares ainda hoje vistos como de extremo perigo e risco para os transeuntes e mesmo para os moradores. Nessa fronteira também se localizam os setores denominados de **Vietnã**, **Coréia**¹¹² e **Radional**,¹¹³ localizados nas áreas mais baixas e próximas à Estrada Nova e ao rio Guamá, onde vive uma população cujo nível de renda é considerado dos mais baixos da cidade. Apesar do medo da violência, não existem muitas casas residenciais ou comerciais colocadas à venda, o que demonstra que as pessoas desejam, acima de tudo, permanecer no bairro.

Ainda hoje a associação do bairro com casos de violência e crime permanece com certa recorrência, com destaque aos espaços considerados mais perigosos do bairro, especialmente nos horários noturnos, quando a presença das gangues atemoriza os moradores.¹¹⁴

¹¹⁰ POLÍCIA DO JURUNAS NA LUTA CONTRA QUADRILHA DE PIVETES. O Liberal, 05.02.1983, p. 19.

¹¹¹ DUELO SILENCIOSO DEIXA MORTO A FACA NO JURUNAS. O Liberal, 03.09.1984, p. 14.

¹¹² São lugares ainda insalubres, inseguros e carentes de infra-estrutura básica, e por isso ainda acessíveis aos segmentos mais pobres, embora haja uma tendência de alta generalizada nos preços dos imóveis no bairro, de modo que mesmo suas áreas menos valorizadas já se tornam inacessíveis a migrantes recém-chegados, que agora se dirigem para outros bairros de ocupação mais recente, como o do Montese (antigo bairro da Terra Firme), cuja área é em sua maior parte alagável no período das chuvas.

¹¹³ Nos últimos anos, com o asfaltamento e iluminação pública das ruas do bairro, setores *perigosos* como a Radional tornaram-se mais valorizados e seguros, segundo seus moradores, embora ainda sejam vistos de forma negativa, especialmente por parte dos que vivem mais próximo à Cidade Velha e ao centro da cidade.

¹¹⁴ Em pesquisa realizada no bairro, o bolsista Paulo Nascimento (2001) listou cerca de 16 gangues pertencentes à área Jurunas/Condor/Cremação. Nos dados coletados em jornais locais no ano de 2001, o Jurunas aparece como o 3º. bairro com maior registro de incidências criminais, antecedido apenas pelos bairros do Guamá (o mais populoso de Belém, com cerca de 100.000 habitantes) e da Marambaia, localizado mais distante do centro, na saída da cidade.

Eventos relacionados a conflitos entre gangues em espaços próximos ou contíguos a festas juninas, festas de santo ou ensaios carnavalescos, quando ocorrem, ganham destaque nos jornais, que acentuam a relação entre festa e violência, como no caso abaixo:

“O estudante C.R.F, 21 anos, foi executado pelo adolescente infrator conhecido como “Rós”, membro da gangue G.V. (Garotos do Vício) que lhe aplicou 6 facadas em frente à sede do Rancho Não Posso me Amofiná, na esquina das ruas do Timbiras com a Honório José dos Santos, no Jurunas. O rapaz olhava o ensaio da escola de samba por volta das 23 horas da última quinta-feira”.¹¹⁵

Às imagens negativas de violência e perigo contrapõem-se, como visto acima, as imagens de um bairro *festeiro* e alegre, através das quais os *jurunenses* se reconhecem e são reconhecidos por moradores de outros bairros com os quais demarcam fronteiras, menos em função da distância ou isolamento espacial, e muito mais por conta de diferenças ou especificidades sociais e culturais percebidas pelos diversos olhares que compõem essas imagens sobre o bairro.

Contribuem para essa imagem a presença expressiva de bares, clubes festivos e dançantes como o **São Domingos** (foto 10) – o mais antigo do bairro –, o **Clube Imperial** (foto 11), o Complexo de Lazer **Florentina** e, principalmente, as escolas de samba ali existentes. Belém, como toda cidade brasileira, é religiosa e festiva. No Jurunas, as festas de santos católicos se multiplicam durante praticamente todo o ano, assim como as festas do povo-de-santo.

Nos dias atuais, diversos eventos festivos marcam a vida do bairro, além do carnaval e das festas juninas. Esses eventos ocorrem durante todos os meses do ano, mas há um período em que eles se intensificam, constituindo um ciclo de festas que extrapola o bairro, incluindo os bairros mais próximos e mesmo outros mais distantes. Após as festas do Ano-Novo, as diversas escolas e blocos existentes no bairro voltam-se totalmente para os eventos carnavalescos. De fato, as atividades visando ao carnaval duram quase o ano todo, mas é a partir do mês de janeiro que essas atividades se intensificam.

¹¹⁵ ESTUDANTE MORTO A FACADAS. O Liberal, 27.01.2001, p. 8.

Diversas agremiações carnavalescas surgidas no bairro ou em suas fronteiras participam dos concursos oficiais em diversas categorias.¹¹⁶ Após o desfile carnavalesco, que mobiliza intensamente grande parte da população do bairro, iniciam-se os ensaios preparativos para a quadra junina, época em que diversos grupos compostos por moradores do bairro se apresentam em competições oficiais ou não-oficiais, durante todo o mês de junho.¹¹⁷

Em junho o movimento é o das festas juninas, quando as festas de terreiro ganham seu lugar e tempo próprios, com a presença indispensável das aparelhagens sonoras, fenômeno comum à maioria dos bairros suburbanos de Belém. Algumas das aparelhagens mais famosas da cidade surgiram no bairro, mas se apresentam em toda a cidade e no interior do Estado, com equipamentos sonoros de alta potência, DJs e estilos musicais *próprios*, entre os quais predomina atualmente o *tecnobrega*. De fato, os produtores culturais apropriam-se de músicas de diversos estilos, já consagradas na mídia nacional e internacional, para criar novos *hits* que passam a ser apresentados e executados nas festas por *DJs* conhecidos do público aficcionado, gravados em discos e vendidos aos consumidores dessas músicas, que passam a ser consideradas como parte da discografia de uma determinada aparelhagem ou de um determinado *DJ*.

Entre as aparelhagens mais conhecidas no bairro e também na cidade, destacam-se: **Tupinambá** (que deu origem ao **Pop Som**); **Príncipe Negro** (Bom Jardim), **Trovão Negro** (passagem Dr. Gonçalves), **Ouro Negro** (passagem Santa Terezinha), **Matrix** (passagem Cabo Leão) e **Ciclone** (Radional). Algumas delas usam, durante as festas, um *skywalker*, sinal luminoso lançado para o céu, que permite aos interessados saber onde estão, a cada noite, suas aparelhagens preferidas.

¹¹⁶ Destacam-se entre eles o Grêmio Recreativo Cultural e Carnavalesco “Deixa Falar”, ligado ao grupo de pessoas que organiza a Festividade de São Sebastião, à rua Cesário Alvim, no bairro da Cidade Velha, e a Academia de Samba Jurunense, localizada à rua Nova II, oficialmente localizada no bairro da Condor, participam atualmente do Grupo Especial, a elite do carnaval paraense. Desfilam, também, nos grupos A e B, as escolas Coração Jurunense (dissidência da Academia de Samba Jurunense), Aquarela Brasileira e Habitat do Boto, e os blocos Arranco Jurunense, Império Jurunense e Pressão Jurunense.

¹¹⁷ Entre as quadrilhas juninas destacam-se: Sedução Ranchista, formada por jovens que participam ativamente do carnaval do Rancho; Roceiros da Allan Kardec (RAK), formada por jovens moradores da Radional, Roceiros de Santa Luzia, localizada à rua dos Pariquis, próximo à paróquia do mesmo nome; Talento Junino, localizada na fronteira Cidade Velha/Jurunas, ligada aos participantes da Escola de Samba Deixa Falar, além de outras mais antigas e famosas como a Foliaanca, da rua dos Timbiras com Monte Alegre, e a Juventude Unida de Iracema, cujos antigos componentes agora participam da RAK.

Na quadra junina ocorrem concursos *oficiais*, promovidos pela FUMBEL e pelo CENTUR (órgãos responsáveis pela política cultural da Prefeitura Municipal e do Estado do Pará, respectivamente), e ainda concursos *particulares*, promovidos por diversas associações de bairro ou clubes locais, onde as quadrilhas juninas mais famosas da cidade e do bairro competem entre si, lutando por reconhecimento e prêmios em diversas categorias.

Compostas principalmente por jovens moradores do bairro, as quadrilhas começam seus ensaios imediatamente após o carnaval, durante a noite e nos fins de semana, e elaboram temas atuais e figurinos caprichados e modernos, a ponto de alguns representantes da política cultural do Estado criticarem o excesso de transformação presente nesse evento folclórico, que retira sua condição fundamental de *autênticos representantes da cultura popular do bairro, da cidade e da região*.

A partir de julho, até o fim do ano, intensificam-se as festas e procissões religiosas na capital e nas cidades ribeirinhas próximas a Belém, para onde se dirigem muitos moradores do bairro. Em julho começam os preparativos das festividades realizadas pela Comunidade e pela Irmandade de São Benedito, na rua dos Timbiras. A rua dos **Timbiras** é excepcionalmente festiva. Nela se localiza a maior igreja do bairro, pertencente à **Paróquia de Santa Terezinha do Menino Jesus**¹¹⁸ (foto 12), duas associações católicas dedicadas a São Benedito, uma das quais tem uma igreja particular (foto 13).

Nela se localiza também, no perímetro que é considerado por muitos moradores como o *coração* do Jurunas, o **Grêmio Recreativo Beneficente Jurunense Rancho “Não Posso me Amofiná”**, a escola de samba mais antiga do Pará. Durante seus setenta anos de existência, realizando atividades sociais e de lazer que envolvem parte da comunidade, a escola firmou-se como um dos símbolos máximos da identidade jurunense. Isso é facilmente comprovado nos depoimentos dos moradores, freqüentadores ou não das reuniões semanais organizadas dentro da quadra da escola ou no espaço externo, no Bar dos Compositores (Fotos 14 e 15), regadas a comida e bebida, com muito samba e pagode ou, ainda, nas notícias de jornais:

¹¹⁸ A esquina da rua dos Timbiras com a Roberto Camelier (antiga travessa dos Jurunas), onde hoje se localiza a paróquia de Santa Terezinha, foi antes o Oratório Festivo dos Jurunas e, no início do século, a sede do bumbá mais famoso da cidade, o *Pae do Campo*, de Neném Pae do Campo, como vimos anteriormente.

“Bairro da Folia. A expressão usada por um radialista para definir o Jurunas nunca foi tão apropriada porque o bairro é realmente uma festa constante. Marcado por tradições religiosas e políticas, o Jurunas é acima de tudo um festival de cores: amarelo, azul, branco e vermelho, as cores do Rancho Não Posso me Amofiná, paixão e glória de todos os moradores. Ninguém sabe contar a história do bairro sem citar a escola que começou há 45 anos atrás, como um pequeno bloco formado pelos jurunenses empolgados com o carnaval. E os antigos chegam a comparar todo o apogeu e decadência do Rancho com a própria vida, que agora começa a se reerguer. Até mesmo as crianças que ignoram onde fica o Posto Médico, a Delegacia e a Escola Gonçalo Duarte, não deixam de conhecer a sede do Rancho. Basta perguntar a qualquer morador e ele indica o lugar certo”.¹¹⁹

O pertencimento à escola de samba “Rancho Não Posso me Amofiná”, a mais antiga da cidade e uma das mais antigas do país, é, portanto, uma das formas recorrentes de expressão da identidade jurunense. Em diversas entrevistas com moradores do bairro, freqüentadores ou não da escola de samba, suas falas os depoimentos nos revelam uma relação muito rica entre a escola e a *comunidade jurunense*, na qual as identidades de morador do bairro e de participante de uma *tradição* fundada pela escola de samba – a *nação jurunense* – estão estrategicamente articuladas. Nesse contexto, a identidade de *ranchista* tem um papel fundamental na reconstrução positivada da identidade *jurunense*, como veremos a seguir.

¹¹⁹ UMA GENTE QUE NÃO SE AMOFINA. O Estado do Pará, 20.01.1979, p. 11.

3. a identidade jurunense e as festas

“É muito animado esse bairro do Jurunas. Todos os bairros são animados mas aqui no Jurunas é mais animado, mais festeiro. Basta dizer: de onde é? É jurunense! Ah! Tem samba no pé. O pessoal diz logo: É do bairro do Jurunas, tem samba no pé!” (Martinha, 91 anos, moradora na Timbiras).

“Ser jurunense é ter nascido num bairro feliz, humilde, onde falta saneamento, falta tudo, o que não falta é alegria” (Osvaldo Garcia, compositor do Rancho).

As *ritualizações* da vida cotidiana em bairros de periferia podem ser analisadas através das festas populares. As festas urbanas brasileiras foram estudadas, entre outros, por Amaral (1998, 2000), que descarta a visão pessimista da cidade como um lugar de desintegração dos valores tradicionais e de afastamento da religiosidade, substituídos por um novo padrão cultural, típico de uma sociedade autônoma, individualista, utilitarista e secular.

De fato, essa autora demonstra a importância das festas para os todos os grupos sociais, inclusive os do meio urbano. Assim, as festas citadinas não só são essenciais, mas também diversas. Historicamente, culturalmente,

“a cidade brasileira mostrou-se profundamente religiosa, festeira e criativa em termos de alternativas de convivência com a tendência homogeneizante da cidade [enquanto] a religiosidade servia [e serve ainda] de elemento de integração dos grupos e classes sociais, que se organizavam em função da realização das procissões, festas de padroeiros etc (...) As cidades do Brasil mantiveram sua religiosidade, que se manifesta [va] do modo festivo. Esse festejar religioso [e também o festejar profano] foi sem dúvida o moto da construção da sociabilidade brasileira” (Amaral, 2000: 256-257).

Precisamente, as festas *“mesclaram a música sacra aos ritmos populares, misturaram os corpos, as raças, construindo solidariedades que se mantiveram no decorrer da história, desenhando os traços primeiros da cultura brasileira”* (Priori, 1994, apud Amaral, 2000: 257). A cidade dá muitos sentidos à festa, que pode

“comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos ou da construção de uma cidadania ‘paralela’; de resistência à opressão econômica ou cultural, ou ainda de catarse (...) pode ser o modo de expressão de um dado grupo ou mesmo seu instrumento político (...) uma ‘parceria’ entre homens, santos, orixás e outros deuses (...) A festa é ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo (...) Como fato social total, a festa engloba as esferas de sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho etc. Em alguns casos pode ser também uma forma de resistência, sob aparência de alienação; é o caso da festa de candomblé (...) De fato, a festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente” (Amaral, 2000: 256-264).

Amaral destaca o “*poder associativo, reiterativo, identificador e reanimador*” das festas realizadas por imigrantes, ou por diversos grupos religiosos, a cada ano, no sentido de que a festa “*reaviva velhas tradições, reforça laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios*” (2000: 260), quando lembra que a cidade é, também, o espaço de mudanças que causam grande impacto na vida dessas populações.

A festa é um fenômeno constitutivo de um modo de sociabilidade *próprio* do povo brasileiro. Assim como o samba, o futebol e o carnaval, as festas realizadas pelos mais diversos grupos – para homenagear os santos católicos ou os orixás do candomblé, para comemorar algum evento ou simplesmente para *festejar* – parecem representar uma das formas básicas de expressão do povo brasileiro, que lhe confere um *ethos* particular:

“As festas ocupam um lugar privilegiado na cultura brasileira (...) Tendo sido, desde o período colonial um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, ela [a festa brasileira] é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro (...) Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam. É ainda o modo de se resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas e míticas, e outras aparentemente irreconciliáveis. O festejar brasileiro, por suas características peculiares pode ser considerado (...) como uma dimensão de aprendizado da cidadania e apropriação de sua história por parte do povo (...) a festa no período colonial, [através da comunicação entre as culturas] ao mesmo tempo exercitou e estabeleceu o contrato social brasileiro e nosso modelo de sociabilidade, que é o de busca da semelhança dentro da diversidade” (Amaral, 1998: 1).

A festa é, portanto, fundamental ao processo de construção da sociabilidade brasileira e participa ativamente do processo de construção de uma identidade nacional, assim como de identidades regionais ou locais, e de grupos mais específicos, tais como grupos religiosos, étnicos, migrantes ou não migrantes, urbanos ou rurais. Associando as festas brasileiras a grandes rituais, e distinguindo entre ritos de ordem – os rituais cívicos e as grandes solenidades religiosas – e ritos de desordem – Carnaval, Marujada, Reisado, DaMatta (1998) afirma que:

“na prática, essas festas se confundem e se misturam [de modo que] as mensagens de muitas festas brasileiras revelam uma estranha dialética, mostrando tanto a oficialização do carnaval, hoje quase domesticado como um show de massas, em que se paga entrada para ver seus principais desfiles (...) quanto a carnavalização de certas festas religiosas, quando a Virgem ou o santo são combinados com rituais afro-brasileiros. O resultado (...) é um conjunto no qual o profano e o sagrado, a ordem e a desordem convivem numa admirável ambigüidade [que] parece caracterizar a construção da identidade brasileira” (1998: 79).

Durante todo o ano, ao longo do ciclo de festas, a paisagem do bairro é marcada por uma dinâmica própria, um movimento acentuado, misturado – ou melhor, acrescido – aos ritmos e pulsares cotidianos do bairro. Embora qualquer fim-de-semana comum seja de intenso movimento no bairro, o vaivém diuturno das pessoas em dias de eventos festivos no bairro torna-se ainda mais acelerado. Nesses momentos, entram em operação as redes de relações que envolvem os organizadores, participantes ou meros observadores das festas, que não se restringem ao bairro, mas alcançam outros bairros e cidades próximas a Belém.

É quando se reúnem os parentes, vizinhos, compadres, conterrâneos, parceiros, chegados e conhecidos para dividir as tarefas de preparação e execução das festas, circulando pelas casas, pelas lojas e comércios locais ou do centro da cidade, comprando ou trocando entre si os materiais necessários à preparação dos eventos.¹²⁰ É quando se produz um *espaço de socialidade* que ativa e dinamiza o *minúsculo cotidiano* da localidade (Maffesoli, 1984: 58), estabelecendo solidariedades, agregando os participantes através da festa, revelando uma densa vida social por trás da aparente rotina da vida cotidiana.

¹²⁰ Por exemplo, o papel para fazer a *ramada* do salão da festa, balões, fogos de artifício, alimentos para os que vão participar do *mutirão* e para o almoço de domingo, que inclui pratos regionais e bebidas.

Esse componente lúdico presente nos pequenos ou grandes eventos da vida do bairro, e que faz parte do cotidiano dos seus moradores, contribui de modo significativo no processo de construção de uma identidade *jurunense*. *Jurunenses são festeiros*, conforme atestam os jornais locais. Referido pelos jornais como vivendo entre fronteiras da *tradição* e da *modernidade*, entre o passado e o futuro, entre o centro e a periferia, entre a festa e a violência, o Jurunas pode ser considerado como um dos *lugares de tradição urbana* (Agier, 1998: 42) da cidade de Belém, produzindo imagens de um bairro festeiro e que *conserva as tradições populares*, juntamente com a rápida *modernização* da cidade.

Essas imagens foram construídas em parte, como acima discutimos, através de um processo de articulação e negociação entre os jornais locais e os moradores do bairro, que enviavam notícias sobre diversos eventos festivos para serem publicadas pelos jornais, sendo reforçadas nas inúmeras reportagens, artigos e crônicas, ao longo do século XX:

“São precisos vários melhoramentos para um bairro esquecido (...) O bairro do Ladrão, por exemplo, é um trecho bastante próximo do centro da cidade, mas que faz penna ver o estado de completa penúria e desconforto em que vive. No trecho que demora às proximidades da rua Monte Alegre e rua Cezario Alvim, chamado Largo do Ladrão, rua do Arsenal, Bom Jardim, a quantidade de moradores é grande, as habitações são em crescido número. O logar é animado, symphatico, cheio de vida, mas o desleixo em que ele vive por parte dos poderes públicos é deveras revoltante. As ruas no inverno são intransitáveis (...) Melhoramentos de custos relativamente insignificantes trariam justas e enormes alegrias aos moradores do bairro, transformando aquele verdadeiro ôco do mundo num arrabalde movimentado e aprazível”.¹²¹

“Jurunas de ontem e Jurunas de hoje. Um bairro que se moderniza e evolue. Decididamente os bairros todos da cidade, do mais próximo ao mais longínquo, estão hoje inteiramente transformados. Do que eles foram outrora faz ainda pouco mais de um decênio, só resta hoje a lembrança na memória das gentes (...) Jurunas das noites de lua, dos seresteiros cantando ao violão modinhas dolentes à janela da bem-amada. Das noites largas em que os bancos se espalhavam pelas portas, na conversa inócua, simples, gostosa da vizinhança (...)”.¹²²

¹²¹ Folha do Norte, 10.08.1930, p. 8.

¹²² JURUNAS DE ONTEM E JURUNAS DE HOJE. O Estado do Pará, 25.12.1940, p. 18.

“Jurunas. Bairro dos batuques, dos “bumbás”, dos cordões, dos casebres e vielas, das matas e igapós (...) Assim é o populoso bairro do Jurunas, à margem do rio Guamá onde, apesar do capim e da lama, vive um povo alegre e otimista. Falta tudo, menos a batucada (...) A febre de construção sem limites, cujo ponto culminante teve lugar no período da guerra. Presença de bungalows dando nova vida ao tradicional Jurunas, modernizando-o e contrastando-o com as velhas e pobres construções que lhe dão uma peculiaridade toda original”.¹²³

Uma das formas de expressão da identidade jurunense é, como vimos, o pertencimento à escola de samba *Rancho Não Posso me Amofiná*, a mais antiga da cidade. Observações e entrevistas realizadas com moradores do bairro, freqüentadores ou não da escola de samba, demonstram a estreita relação entre a escola e os moradores do bairro, conferindo à identidade *ranchista* um papel fundamental na (re)construção positivada da identidade *jurunense*.

A Escola de Samba, localizada na rua dos Timbiras, cuja parte mais baixa e mais próxima ao rio Guamá é chamada de *Coréia* por alguns moradores *de cima* (a parte afastada da rua, que vai até a sede do Rancho)¹²⁴ é, metaforicamente falando, o coração do Jurunas, o lugar onde o bairro *pulsa mais forte*, e um dos suportes da identidade jurunense.

Muitos moradores do bairro se definem como *ranchistas*. Essa auto-definição é feita mesmo por aqueles que não freqüentam a escola e têm críticas quanto ao *barulho, brigas e conflitos* que muitas vezes ocorrem dentro ou fora da sede, além de fazer restrições à prática de ensaios e festas *no meio da rua*, o que limita a passagem dos usuários. Entretanto, esses mesmos moradores reconhecem o espaço onde se localiza a escola como um dos *lugares de sentido* (Ager, 1998: 42) mais representativos da vida do bairro; espaço social e simbólico da *nação jurunense*, noção que condensa sentimentos e emoções vinculados à identidade do bairro, e ao mesmo tempo extrapola o bairro, agregando simpatizantes – e também *opositores* – em outros espaços da cidade.

¹²³ A Província do Pará, 17.06.1947, p. 8.

¹²⁴ Conforme depoimentos de alguns moradores, o termo referia-se originalmente ao trecho final e ainda não asfaltado da rua dos Caripunas, entre as ruas de Breves e Bernardo Sayão. Entretanto, alguns moradores da área “de cima”, mais próxima à avenida Roberto Camelier, estenderam o termo ao trecho não asfaltado da rua dos Timbiras, dividido ao meio por uma vala, e considerado muito insalubre e perigoso para morar ou transitar.

Mistura de *tradição e modernidade*, a *nação jurunense* suscita nos moradores um “*sentimento de apego ao bairro, orgulho de ser parte dele, mesmo para aqueles que, em situação de mobilidade social, puderam deixar o bairro*” (Agier, 1998: 46).¹²⁵ Ser um *jurunense nato* implica em fazer parte dessa *tradição*. Assim, a afirmação *eu sou jurunense*, recorrente entre os moradores do bairro como um modo bastante positivado de falar de si próprios e do bairro onde vivem, está diretamente relacionada à *sociabilidade festiva* desenvolvida nos espaços/tempos das festas.

Esse processo é similar a outras formas de sociabilidade desenvolvidas em suas práticas cotidianas, de modo que ser *jurunense* implica, entre outros sentidos, “*ser um boêmio, ser corajoso, festeiro e esperto, vestir a camisa de seu bairro, torcer pela escola de samba dele e querer coisas boas e lutar junto ao povo para que isso aconteça*”.¹²⁶

Nas diversas entrevistas e conversas mantidas com moradores mais antigos do bairro, há uma referência constante que liga o signo Jurunas e o signo Rancho, o lugar (bairro) e o evento (a festa, a escola de samba). Diversas elaborações discursivas sobre o bairro e as festas, especialmente o carnaval, colocam todos esses elementos em relação, como se fossem parte de uma totalidade singular, cujo início remete à fundação da escola e ao seu fundador, através de um discurso que se alimenta de elaborações anteriores, de repetições, reiteraões, já-ditos que circulam como parte de um discurso conhecido e dominado pela maioria dos moradores do bairro, que se afirmam *ranchistas* e *jurunenses*.

Por outro lado, ser *jurunense* não é simplesmente morar no bairro, pois muitos jurunenses hoje moram em outros bairros de Belém, em bairros próximos como Cremação, Guamá e Terra Firme, ou mais distantes como Marco e Pedreira, ou mesmo fora do município. Muitos jurunenses também moram em cidades do interior do Pará próximas a Belém ou mais distantes. A origem *ribeirinha* ou *cabocla* também não é condição indispensável, embora muitos moradores do bairro, principalmente na parte sul, próximo ao rio Guamá, e na parte baixa (no sentido centro-leste, da Cidade Velha à Condor) tenham origem *ribeirinha*, assim como a questão da origem racial ou étnica praticamente inexistente para os moradores do bairro.

¹²⁵ O autor trata do bairro da Liberdade, em Salvador, bairro de “pobreza estabilizada” e que era visto como um reduto de ladrões e vadios, e cujo sentido foi ressignificado por seus moradores, o que levou a uma valorização na identidade do bairro.

¹²⁶ Excertos de entrevistas realizadas com alunos das escolas Benedito Chaves, Gonçalo Duarte e Placídia Cardoso, todas localizadas no bairro.

A condição mais importante, tal como declarada pelos entrevistados, mais do que morar no bairro é ter uma *história* no bairro, uma memória vinculada ao bairro, derivada do fato de ter morado, de ter vivido no bairro. A antigüidade é usada, nas falas dos entrevistados, como garantia de legitimidade na reivindicação de uma identidade jurunense.

Num primeiro plano, a identidade jurunense se refere ao bairro, à localidade, a um espaço reconhecido como um *lugar de sentido*. Mas não se limita ao espaço físico ou administrativo do bairro, pois envolve sentimentos de pertencimento ao lugar. Especialmente para o migrante, a conquista da localidade equivale a uma inserção gradativa no mundo urbano. A conquista do território é também a conquista de um lugar no mundo moderno, através de um projeto no qual conseguem ultrapassar os limites impostos pela origem, tornando-se sujeitos que vivem na cidade e principalmente que vivem a cidade.

Para a maioria dos entrevistados, ser *jurunense* significa “*ter nascido no próprio bairro e gostar do bairro*”. Para outros a condição de nascimento é substituída pelo fato de morar no bairro há muito tempo, ser “*alguém muito antigo no bairro e que tem respeito ao bairro*” (Antônio/ rua dos Pariquis). A afirmação da identidade baseada na localidade aparece, por exemplo, na auto-definição de um morador como “*jurunense nato, de papo amarelo*” (Benedito).¹²⁷ Outro se afirma “*jurunense por tradição [pois] há mais de 40 anos morando no Jurunas, sempre trabalhando pela melhoria do bairro, a gente se sente jurunense de carteirinha*” (João Cruz, líder comunitário), enquanto outros dizem:

“Sou jurunense porque eu nasci, me criei, me casei, me descasei e até hoje com muito orgulho eu moro no Jurunas, então eu não posso ser diferente. Quando eu digo que eu nasci, eu não nasci em maternidade, eu nasci numa casa no Jurunas. Eu moro na Caripunas entre Tupinambás e Roberto Camelier, então me disseram que o limite do Jurunas com a Batista Campos passava no centro da Tupinambás, de acordo com o IBGE, e eu sempre aprendi que eu sou jurunense de coração. Aí de repente disseram que o limite do Jurunas já é na Roberto Camelier, já é Batista Campos. É uma questão de especulação imobiliária, isso me aborrece, porque quando eles pedem pra mim o CEP e eu dou, eles puxam no sistema e sai Batista Campos” (Suely, moradora na Caripunas).

¹²⁷ Benedito, conhecido como Bené do Jurunas, apresenta-se como líder comunitário. Instado a explicar a analogia, argumentou que alguns pássaros da região, quando nascem, trazem essa característica.

“Sou jurunense porque nasci neste local, tenho toda a minha infância, juventude, maturidade neste bairro, me sinto satisfeito de estar morando aqui, vendo as coisas crescer e prosperar. O Jurunas é um bairro moderno, pela evolução gradativa que foi tendo (...) ser um jurunense é estar ligado, interligado com todas as coisas, o comércio, as lojas, os hotéis... Hoje o bairro, pode-se dizer, está em pé de igualdade com Nazaré, Batista Campos, Umarizal, Pedreira, e também a Cidade velha, que está em sintonia com a gente” (Valdemar, morador na Roberto Camelier).

“Foi aqui que eu comecei, me casei, criei meus filhos, me realizei em tudo aqui, como esposa, como mãe, aqui é um bom lugar pra morar, nunca tive vontade de sair daqui” (M. Nazaré, moradora na Mundurucus).

Para outros, nascer e morar no bairro não define, em última instância, um jurunense, pois *“tem gente que nasce e mora, mas não gosta”* (B. Santos); é preciso *“ter nascido no próprio bairro e gostar do bairro”* (J. Ribamar). Mais importante do que ter nascido no bairro é amar o bairro acima de tudo, é *“gostar do bairro, ter o bairro no coração e defender o bairro de tudo aquilo que se joga em cima dele”* (José Bahia). Assim,

“pra ser jurunense não precisa morar no Jurunas, basta amar o Jurunas (...) ser jurunense é amar as coisas do Jurunas (...) então não importa que estejamos na Cidade Velha, na Cidade Nova ou Rio de Janeiro, nós continuamos a ser jurunenses” (Guilherme Tadeu, ex-presidente do Rancho).

Nesse sentido, uma entrevistada nascida e criada no Jurunas, embora não mais resida no bairro, afirmou ser *“jurunense pra sempre”*, o que implica em *“querer sempre o bem do bairro, ficar feliz com a melhoria do bairro, mesmo quando não se mora mais lá”* (Suely, atualmente moradora no bairro do Marco).

Para a maioria dos entrevistados, ser jurunense significa *“ser alegre, ser festeiro, gostar de samba e carnaval, ter samba no pé, ter emoção, alegria pelo bairro, pois o bairro é alegria o tempo todo”* (Olivaldo, morador na Honório Santos).

O reforço aos componentes lúdicos do bairro, assim como a uma ampla sociabilidade que atravessa seus espaços e as práticas cotidianas de seus moradores, é cotidianamente veiculado de dentro para fora, através de elaborações discursivas e/ou repetições de enunciações declarativas sobre o modo jurunense de ser e viver.

Em entrevistas realizadas entre alunos das escolas públicas do bairro, perguntamos o que significa “ser jurunense” e obtivemos as seguintes respostas:

- *o Jurunas é um bairro animado, com um povo alegre e feliz;*
- *o povo jurunense é alegre e feliz, mesmo tendo que enfrentar muitas dificuldades;*
- *nós, os jurunenses, gostamos muito de festas, qual jurunense não gosta?*
- *ser jurunense é ser um boêmio;*
- *ser jurunense é ser corajoso, festeiro e esperto;*
- *é ser bom com os vizinhos e sempre estar feliz com a vida;*
- *é ter amor ao bairro, ter orgulho do bairro onde mora;*
- *um bom jurunense luta por sua rua, por sua casa e pelas escolas;*
- *é ter muitos amigos;*
- *é ver o Rancho na avenida;*
- *é ter coragem de viver no meio de bandidos que não respeitam quem quer trabalhar;*
- *um grupo de pessoas otimistas, que tem orgulho do bairro, apesar de falarem por aí que é perigoso;*
- *é gostar de morar aqui, apesar de algumas pessoas conhecerem o bairro como violento, mas temos muitas coisas boas pra mostrar, como a nossa escola de samba e as festas do nosso bairro;*
- *ser jurunense é vestir a camisa de seu bairro, torcer pela escola de samba dele e querer coisas boas e lutar junto ao povo para que isso aconteça.*

As declarações dos jovens moradores não destoam das afirmações dos entrevistados dos mais idosos e mais antigos no bairro, que afirmam que:

- *o jurunense tem samba no pé;*
- *o jurunense é atrevido, valente, brigador, mas também alegre e feliz;*
- *ser jurunense é gostar do bairro, ter aquele bairro no coração e defender o bairro de tudo aquilo que se joga em cima dele;*
- *me considero jurunense pelas raízes que a gente tem no bairro, pelo movimento por melhorias, saneamento do bairro; ser jurunense é defender o teu bairro, lutar pela melhoria do bairro, para que ele seja um bairro melhor, sem violência e com qualidade de vida;*
- *é ter emoção, alegria pelo bairro, aqui no bairro é alegria o tempo todo;*
- *é gostar de samba, eu gosto muito de samba, meu filho também;*
- *todo jurunense gosta de brega e de bola.*

Enfim, ser *jurunense* é, acima de tudo, “*ser ranchista, ter amor pela escola*” (Benedita Santos). Ou como afirma um entrevistado que se diz um “*jurunense de coração, de corpo e alma*”:

“... por que o Jurunas é um bairro que possibilita com que eu crie uma identidade que me afirme como tal. Então eu sou jurunense porque eu gosto de carnaval, eu sou jurunense porque eu gosto de festa, eu sou jurunense porque eu gosto de São João, eu sou jurunense porque eu gosto de estar me confraternizando, com meu vizinho, com meu amigo que está na outra rua, eu sou jurunense porque também existe uma tradição esportiva de bola, de jogar bola na rua, de clubes de futebol de salão, tudo isso, todos esses elementos me fazem ter uma identidade de jurunense.

Ser jurunense significa ser uma pessoa alegre, uma pessoa que gosta de confraternizar, que gosta de estar em família, que gosta de estar entre amigos, então significa ser uma pessoa que tem uma cadeia de relações muito ampla, além da casa. Uma relação que estende pra rua, pra vizinhança, para os clubes, os bares, as casas de festa, quer dizer, você está na festa, você está se confraternizando como um grupo de amigos onde você se encontra sempre ali. Eu quero encontrar um amigo, eu vou a uma festa, a um bar tal do Jurunas porque eu sei que eles estão lá. Então o Jurunas é um local de encontro, um local de confraternização.

O Rancho... marca uma identidade que é a identidade do samba, a identidade de você defender aquela escola porque ela é um patrimônio do Jurunas, é como se ela fosse uma propriedade do Jurunas. Quando você fala no Rancho você fala no Jurunas. Então o carnaval está muito presente no jurunense porque há mais de 50 anos existe aquele ícone que é o Rancho Não Posso me Amofiná. Os outros bairros... eles não têm esse elemento, eles não têm esse encontro que nós temos. Então o samba identifica o jurunense porque ele está no seu elemento central que é a principal escola de samba, uma escola que é cantada em verso e prosa, uma escola que tem toda uma estratégia de movimento da comunidade porque tem uma série de programas, uma série de atividades, seja na área do samba ou não, mas que de toda forma está envolvendo o centro.

E quando chega o carnaval você se une, o jurunense participa mais do carnaval porque ele não vai apenas para a avenida desfilar, mas ele participa da construção do samba, ele elege o samba, depois que o samba está eleito o Rancho vai ensaiar na rua, então as pessoas saem de suas casas e vão para o Rancho ver o ensaio. Isso está demarcando uma identidade, isso cria uma identidade, você participa do carnaval não apenas quando desfila na avenida mas você está vendo o ensaio, você está construindo o samba, você vai pro barracão. Então na época do barracão tem um monte de gente que vai trabalhar no barracão, e depois você vai como eu torcer da arquibancada, defender o Rancho” (Francisco Brito, 35 anos, morador da rua dos Caripunas).

Como vimos, a identidade *jurunense* está imbricada na identidade de *ranchista*. De fato, há uma sobreposição ou justaposição entre o signo Jurunas e o signo Rancho que atravessa e mesmo extrapola o bairro, extrapola a origem étnica ou racial, extrapola outras distinções ou diferenças, embora não anule todas as diferenças presentes no bairro. Assim, o signo Jurunas é significado por seus agentes através das festas, tanto as grandes festas como o carnaval, quanto as pequenas festas locais, nos diversos espaços e ruas do bairro, condensando diversos significados (não necessariamente muito diferentes entre si), que atravessam diferentes dimensões e espaços simbólicos e sociais. Especialmente no carnaval, há uma imbricação entre a identidade de bairro e a idéia de *nação jurunense*, quando são reforçadas, através de comemorações e rememorações próprias ao evento, imagens do bairro e de seus moradores como fazendo parte de uma *nação*, com um *lugar, origem, raiz* próprios (*amazônida, cabocla, paraense, morena, mestiça, negra*).

Apesar da grande diversidade econômica e sociocultural existente no bairro, apesar das diferentes identificações forjadas pelos moradores nos diversos espaços da vida cotidiana e familiar, social e política, e apesar de todas as contradições e ambigüidades presentes nas falas desses diferentes moradores sobre o bairro e suas festas, essas referências promovem esses evento, especialmente o carnaval, colocam todos esses elementos em relação, como se fizessem parte de uma totalidade singular, cuja história remete sempre a um início, que é o evento fundador da escola, através de um discurso que se alimenta de elaborações anteriores, de repetições, reiteraões e *já-ditos* que circulam como parte de um discurso conhecido e dominado pela maioria dos moradores do bairro, e através do qual os sujeitos se afirmam, ao mesmo tempo, *jurunenses e ranchistas*.

Contar a história do Rancho é, portanto, narrar a *nação jurunense*, através de enredos e letras de sambas de enredo ou sambas de exaltação, assim como através de outros textos ou relatos elaborados por seus produtores, que são consumidos e ressignificados por seus usuários coletivos. O entendimento dos discursos e práticas culturais relacionados à escola de samba enriquecem nossa análise da *nação jurunense* e de seus significados simbólicos para a construção da identidade jurunense, como veremos no próximo Capítulo.

CAP. 4:

A NAÇÃO JURUNENSE:

cultura, tradição e identidade

4.1. o signo Jurunas e o signo Rancho	132
4.2. <i>lembrar para não esquecer</i>: narrando a nação	138
4.3. memória e tradição construindo a nação	152
4.4. a nação jurunense: um evento real, social e narrado	164

1. o signo Jurunas e o signo Rancho

***“O Jurunas é o Rancho. O Rancho é o Jurunas.
Não deixem essa bandeira morrer!”***
(Raimundo Manito).

“Ser jurunense é ser ranchista e ser ranchista é ser jurunense” (Osvaldo Garcia, sambista e compositor)

O contexto (ou contextos) de enunciação que estamos analisando aqui é o das práticas culturais produzidas por especialistas culturais, enquanto sujeitos vinculados a essas práticas e, ao mesmo tempo, como sujeitos ou grupos que participam, direta ou indiretamente, na construção de práticas discursivas relativas à escola de samba e à *nação jurunense*. Nesse sentido, buscamos entender os discursos e práticas culturais relacionados à escola de samba para enriquecer a análise da *nação jurunense* e do seu significado simbólico na construção da identidade jurunense.

Para isso, tomamos essas práticas discursivas – especialmente o conjunto de textos e/ou narrativas relativos à escola de samba – como diretamente vinculadas às práticas sociais e culturais mais amplas, todas elas imbricadas na vida dos sujeitos, no espaço do bairro e no tempo das festas, constituindo um conjunto de discursos relacionados às diferentes posições dos sujeitos, revelando disjunções, fissuras, solidariedades e/ou conflitos que se alternam, dentro de uma formação discursiva não-homogênea e extremamente fluida, que apresenta emendas, borrões e rasuras, mas ainda assim um conjunto que pode ser percebido, através das relações dialógicas entre os sujeitos envolvidos e as diversas memórias discursivas que circulam internamente (dentro da mesma formação) ou externamente, atravessando outras formações discursivas.

“*O Jurunas é o Rancho, o Rancho é o Jurunas*”,¹²⁸ metáfora e metonímia que diz muito acerca dos discursos imbricados na fabricação das identidades *jurunense* e *ranchista*. Entre o bairro de muitas escolas de samba e *a escola de samba jurunense* por excelência, entre o bairro de muitas festas e *a festa jurunense* por excelência, há uma relação especular que se alimenta, ininterruptamente, de uma representação ao mesmo tempo topográfica e cartográfica, metafórica e metonímica entre os dois signos. Parafraseando Frúgoli Jr., para quem a cidade de São Paulo possui diversos “*corações (...) onde se intensificam seus pulsares*”(1995: 12), podemos dizer que o Rancho Não Posso me Amofiná está geograficamente situado no *centro* do bairro do Jurunas e, metaforicamente falando, é o “coração” do Jurunas.

Como na afirmação de D. Bartira (70 anos), moradora antiga (“*o Rancho começou com o bairro, tem uma história longa com o bairro*”), nas diversas entrevistas e/ou conversas informais mantidas com moradores mais antigos do bairro, há referências constantes ligando o *signo Jurunas* e o *signo Rancho*: o bairro, um lugar ao mesmo tempo *histórico e virtual, identitário e relacional* (Cordeiro, 2001: 2), lugar de encontro, espaço de sociabilidade ampla e restrita, e os eventos festivos, as práticas festivas, identitárias, especialmente os eventos carnavalescos realizados anualmente pelas escolas de samba.

“O Rancho marca uma identidade que é a identidade do samba, a identidade de você defender aquela escola porque ela é um patrimônio do Jurunas, é como se ela fosse uma propriedade do Jurunas. Quando você fala no Rancho, você fala no Jurunas Então o carnaval está muito presente no jurunense porque há mais de 50 anos existe aquele ícone que é o Rancho Não Posso me Amofiná. Os outros bairros... eles não têm esse elemento, eles não têm esse encontro que nós temos. Então o samba identifica o jurunense porque ele está no seu elemento central que é a escola de samba...” (Francisco Brito, 30 anos).

“(...) porque é um bairro que eu gosto, muito animado, tem muito movimento, tem muitas pessoas amigas, pessoas humanas... e o Rancho... está no **coração** do bairro, como está no **coração** da gente, a gente não pode esquecer, é a vida do bairro, tem que passar lá todo dia” (Benedita Santos, 60 anos; negritos acrescidos).

¹²⁸ Raimundo Manito, em entrevista a seu filho, João Manito, em 1986 (Cf. Manito, 2000).

Também contribuíram decisivamente para essas imagens do bairro as notícias veiculadas pelos jornais e rádios locais, especialmente por ocasião do ciclo carnavalesco e das festas juninas. Como vimos no Capítulo anterior, desde o início do século havia um certo destaque para o carnaval de Belém nos jornais locais. Mas foi a partir do surgimento das escolas de samba cariocas, nos anos 30 e 40, que houve um aumento crescente do espaço dedicado a matérias de carnaval na cidade, onde o Rancho aparecia ao lado de outras escolas que também se tornaram famosas.¹²⁹

Presença constante nos jornais da época, a escola jurunense também era destaque nas rádios de Belém, especialmente na PRC-5, a Rádio Clube do Pará, rádio pioneira, fundada na década de 1920, cuja rebatedora foi instalada no bairro na década de 1930, num espaço que foi denominado Aldeia do Rádio, localizado na esquina da rua Conceição (hoje Fernando Guilhon) com a travessa dos Jurunas (hoje Roberto Camelier, em homenagem a um dos principais dirigentes e fundadores da Rádio Clube do Pará).

A partir dos anos 50, com a criação do Círculo dos Cronistas Carnavalescos, houve muito espaço nas rádios locais para as notícias sobre o carnaval de Belém. Na sequência de um programa semanal da Rádio Clube, dedicado ao carnaval, eram programadas diversas batalhas de confetes num espaço aberto pertencente à rádio, ocasião em que muitas escolas e blocos de carnaval dirigiam-se ao bairro para participar desses eventos (Manito, 2000: 88, 93), como no ano de 1957, conforme notícia do jornal Folha do Norte:

“Amanhã no Jurunas - Amanhã será realizada no bairro do Jurunas a segunda batalha de confete promovida pela Rádio Club do Pará em homenagem ao vice-campeão do carnaval do ano passado, o famoso rancho Não Posso me Amofiná, daquele populoso bairro. Sem dúvida alguma que será a repetição do sucesso alcançado na primeira batalha levada a efeito pela “voz que fala e canta para a planície”, na rua Carlos Gomes, quando várias escolas de Belém, em número superior a 12 estiveram presentes, animando o carnaval de rua da cidade e prestigiando o entusiasmo carnavalesco da grande emissora paraense...”¹³⁰

¹²⁹ Como o Tá Feio e a Escola Mixta (sic) do Umarizal, que dominaram o carnaval nas décadas de 30 e 40, e a Universidade de Samba Boêmios da Campina, uma das mais famosas nas décadas de 50, 60 e 70.

¹³⁰ QUADRA CARNAVALESCA. Folha do Norte, 31.01.1957, p. 4.

Portanto, desde sua fundação, nos anos 30, a escola de samba jurunense já era notícia nos jornais da cidade, primeiro como uma escola *puramente* carioca, depois como *genuinamente* paraense:

“O Rancho ‘Não Posso me Amofiná’ pretende apresentar, nos últimos dias da infernalidade momesca, um estylo carnavalesco puramente carioca. Para isso, sua gente está ensaiando rigorosamente, pois que na hora H, quer ver a supremacia dos bambas marchar diante da fervura dessa turma diplomada na Folia”.¹³¹

“Dentre os ranchos que vão se exhibir no carnaval está em pleno desacato a mocidade guapa e disposta para o brinquedo que compõe o “Não Posso me Amofiná”. Rancho querido da cidade, com uma escola de samba organizada a capricho, o Rancho que a cidade se acostumou a ver e a aplaudir, vai mostrar nas quadras de Momo que quem foi rei sempre é majestade. Sambas originais, de cadência, estão sendo ensaiados pela gente que não se amofina e que não mede esforços para ver coberto de louros e vitórias o festejado rancho do bairro do Jurunas”.¹³²

“Para o delírio dos seus fãs o Não Posso Me Amofiná vai sair hoje para percorrer as ruas da cidade. Inegavelmente o Pará tem um rancho genuinamente paraense: é o Não Posso me Amofiná. Vem ele do ano de 1935, ano em que o carnaval teve uma fase brilhante (...) se destaca sempre, sem querer diminuir os demais, pela sua indumentária, pelos seus sambas bem ritmados e pela cadência e afinação de sua batucada, o modesto rancho jurunense na sua humildade, porque ele é composto dessa gente humilde que mora nos cafundós do Jurunas, o Não Posso me Amofiná todos os anos consecutivamente, vem à rua com aquela bossa que o Manito lhe sabe imprimir e que por isso mesmo o povo lhe chama de o rancho genuinamente paraense. O que ele canta é saído das suas fileiras, jamais copiou a letra ou música do carioca e isso é bastante para testemunhar sua pujança na esfusiente quadra do Momo. Hoje, o Não Posso me Amofiná vai dar uma demonstração ao povo, de sua bossinha de fazer raiva”.¹³³

A vinculação direta, presente na mídia local, entre a escola de samba e seu bairro, contribuiu para a imbricação de sentidos entre os signos **Jurunas** e **Rancho**, conforme lemos abaixo:

¹³¹ CARNAVAL CARIOCA NO PARÁ. Folha do Norte, 16.01.1936.

¹³² O NÃO POSSO ME AMOFINÁ VAI SER UM DESACATO. O Estado do Pará, 23.01.1938.

¹³³ O Estado do Pará, 23.02.1941.

“Não Posso me Amofiná. O rancho líder do bairro do Jurunas já se constituiu indispensável durante a quadra carnavalesca, desde a data da sua fundação já pelos tempos de 1945 (sic), quando conquistou de maneira definitiva a simpatia do povo. Este ano ele sairá percorrendo as ruas da cidade, despertando com sua batucada infernal os foliões retardatários, para isso vem empreendendo rigoroso apronto em sua sede social sob as ordens de Manito”.¹³⁴

“Pelo prestígio que goza no seio da nossa gente que gosta de brincar verdadeiramente o carnaval, pela tradição que possui como o rancho mais antigo desta terra, somente hoje aparece nas colunas carnavalescas do Estado um rancho no qual se concentram todas as esperanças de um bairro que hoje vive parte da história do carnaval paraense, é ele que faz vibrar a alma de um amontoado de gente simples e humilde e é ele que sai pelas ruas de Belém mostrando que de verdade há entre nós gente que tem em si encarnada a alma do próprio samba”.

.....
“Jurunas é sempre Jurunas. As músicas regionais gritam em todos os cantos. Foi lá nesse bairro repleto de incógnitas alegrias que nasceu e vive o Não Posso me Amofiná, rancho dos mais conhecidos entre tantos que brincam nesta cidade de Santa Maria de Belém (...) O Rancho Não Posso me Amofiná é um dos mais queridos em todas as terras pela conduta com que vem mantendo desde o primeiro ano que pisou à rua e querido porque em sua batucada há o que podemos dizer, harmonia, destacando-se assim dos outros ranchos que para brincar aparecem imitando o carnaval carioca. É um rancho cem por cento regional, nasceu da alma animada do Jurunas e vive para que o bairro tenha o que se dedicar com um afinco todo religioso (...) A sua gente não perde a fibra de *jurunense* porque o Jurunas trabalha todo o ano para poder no carnaval dedicar-se de corpo e alma ao Não Posso me Amofiná”¹³⁵.

Notícias sobre o *Rancho do Jurunas* ou *Rancho do Manito* eram freqüentes, reforçando a imagem de um bairro festeiro e alegre e, de certo modo, invertendo a explicação acerca dos motivos do sucesso quase absoluto da escola de samba no bairro: por ser uma novidade trazida do Rio de Janeiro por Raimundo Manito, foi imediatamente aceita, admirada, seguida e adotada pelos moradores, especialmente por conta de sua *performance* diferencial no contexto do carnaval paraense. Conhecedor das novidades introduzidas na capital, Manito implantou a escola importando um novo estilo de brincar o carnaval, demonstrando ser um exímio conhecedor dos gostos e estilos

¹³⁴ RANCHOS E BLOCOS. NÃO POSSO ME AMOFINÁ. O Estado do Pará, 30.01.1947.

¹³⁵ A ESCOLA NÚMERO UM DO PARÁ: NÃO POSSO ME AMOFINÁ. O Estado do Pará, 08.02.1948.

carnavalescos que estavam se impondo no Brasil, embora essa aceitação não tenha sido unânime, mesmo aqui em Belém, e tenha sido recusada em outras cidades do país, como Salvador e Recife.¹³⁶

A adesão quase sem reservas dos brincantes à *novidade carioca* pode obscurecer o fato de que, conforme referido anteriormente, *jurunenses* e belenenses em geral já eram festeiros antes da invenção das escolas de samba, e também aceitavam e aderiam com certa facilidade às novidades vindas da capital do país. Foi por esse motivo, provavelmente, que Manito – um *jurunense* morando na capital – se interessou pela novidade, aderiu a ela, aprendeu (copiou) e a introduziu no seu grupo de vizinhos e amigos. Introduzindo diversas inovações trazidas do carnaval carioca, Manito conseguiu a simpatia e a adesão da maioria dos moradores do bairro, muitos dos quais contribuíram diretamente para a tarefa difícil e ao mesmo tempo prazerosa de colocar a escola da rua, a cada ano.

Assim começou uma história singular e ao mesmo tempo plural, registrada na memória dos moradores do bairro e da cidade, fixada na tradição popular oral e escrita, acerca da relação do bairro com a sua escola de samba, como símbolos indissociáveis, como signos cujos significados se interpenetram e se constroem e reconstroem mutuamente, a cada carnaval. Como no enunciado da antiga moradora do bairro, “*o Rancho começou com o bairro, tem uma história longa com o bairro*”, a idéia de *nação jurunense* foi sendo fabricada, isto é, narrada, pelos sujeitos que se pensam também como fazendo parte dessa *tradição* cultural.

Narrar um enredo, cantar um samba-enredo, criar um samba-exaltação ou um samba-desacato são formas diferentes e ao mesmo tempo semelhantes de contar uma história e registrá-la na memória, que é ao mesmo tempo singular e coletiva, a memória de todos e de cada um. Contar a história do Rancho através de seus enredos e sambas-enredo, assim como dos depoimentos jurunenses/ranchistas é, como já dissemos, narrar a *nação jurunense*.

¹³⁶ Sobre a resistência da Federação Carnavalesca Pernambucana às escolas de samba cariocas em Recife, ver Katarina Real: O folclore no carnaval de Recife (1962).

2. lembrar para não esquecer: narrando a nação...

“Olé, olê, ô, ô
A nação jurunense te exalta com amor
Olê, olê, olê, olá, o Jurunas não morreu
e nunca vai se amofiná”.
(Nazareno Coroca: Rancho nota mil)

O que o termo *nação jurunense* pretende cobrir, na atualidade? Para chegarmos a uma resposta satisfatória, precisamos analisar as imagens e representações veiculadas nos variados discursos, materialmente constituídos de *textos* produzidos em contextos internos ou externos à escola, ao bairro e ao desfile carnavalesco, incluindo brincantes e/ou moradores do bairro ou de outros bairros, e a imprensa local. Esses textos narram as trajetórias da escola e de seus afiliados, através de uma memória pública (Huyssen, 2000: 37) ¹³⁷ que circula numa esfera pública alternativa e num espaço de sociabilidade que os apresenta ao mesmo tempo como acontecimentos reais e vividos no passado, e como elementos constituintes dos eventos presentes e futuros.

Considerando as práticas e representações produzidas pelos moradores do bairro como *discursos narrativos*, ou *declarações de identidade* (Agier, 2001) a partir das quais os atores sociais se constituem enquanto sujeitos que participam e compartilham uma *tradição* comum a todos eles, tomamos os relatos dos informantes como interpretações que eles fazem – de si mesmos e dos outros – a partir do seu contexto histórico-social e a partir do seu *lugar de enunciação*. Nesses relatos os sujeitos falam de si mesmos e dos lugares simbólicos, representativos de uma *identidade jurunense*, afirmada repetidamente nas letras dos sambas-enredo e sambas-exaltação cantados nas reuniões festivas e nos ensaios preparatórios do desfile carnavalesco, como também nos discursos dos dirigentes e participantes da escola.

¹³⁷ Huyssen critica a separação radical entre memória real e memória virtual, desde que “qualquer coisa recordada – pela memória vivida ou imaginada – é virtual por sua própria natureza. A memória é sempre transitória, não-confiável e passível de esquecimento; em suma, ela é humana e social” (2000: 37).

Através das imagens, idéias e representações acerca da escola de samba, do bairro e de seus moradores – tal como aparecem nos textos que serão analisados adiante – podemos apreender as falas dos informantes como interpretações que eles fazem de si mesmos, da escola, do bairro e da cidade onde vivem, como *narrativas* que eles mesmos constroem enquanto sujeitos participantes de uma *tradição* comum, a *nação jurunense*, e que eles *narram* repetidamente, na forma de *enredos*, aos seus interlocutores.

Seguindo os registros dos próprios ranchistas sobre as trajetórias da escola e de seus organizadores, assim como analisando as letras dos sambas-de-enredo e sambas-de-exaltação criados por seus compositores, dividimos a história da escola em três tempos: o *tempo do Manito*, o *tempo do Bosco* e o *tempo de hoje*. Os dois últimos se confundem nas falas dos sujeitos, demarcando uma segunda divisão, entre o *tempo antigo* (do Manito e seus sucessores diretos) e o *tempo atual* (tempo do Bosco até os dias de hoje).

a) o tempo do Manito

O primeiro cobre as décadas iniciais de existência da escola, quando esta se constitui primeiro como a *novidade* trazida do Rio de Janeiro¹³⁸ e logo depois como a escola “*genuinamente paraense*”, onde sua “*turma de negos bambas, que tem ginga de bamba e sabe fazer samba*”, gerou a primeira escola de samba, a *matriz do samba paraense*, mostrando o **Jurunas** como um *bairro de valor, bairro competente* [no samba], o *berço do samba*.¹³⁹

¹³⁸ Ver notas nos jornais Folha do Norte (16.01.1936), O Estado do Pará (23.01.1938 e 23.02.1941), já citadas.

¹³⁹ 1) “**O Jurunas levantou sua turma de bamba** / Pra mostrar que no Pará é a primeira escola de samba / Levantou pra brincar o carnaval / a primeira escola do Pará / **Jurunas é um bairro de valor** / Em matéria de samba sempre foi imperador” (Duca Comprido, 1940).

2) “**O Jurunas levantou uma escola de samba / Até hoje é sempre a mesma / formada de nego bamba...**” (Duca Comprido, 1941).

3) “**Jurunas, berço do samba / onde só dá gente bamba** / bairro onde nasci e me criei / Não ligo pra desacato / não me abalo quando falam de ti / só pode ser inveja e muito despeito / Pois sabem que o samba nasceu aqui / e eu exijo respeito” (Raimundo Manito, 1942).

4) “Eles queiram ou não queiram / têm que se conformar / Que a escola de samba jurunense / é a **matriz paraense**” (R. Manito, 1943).

Nesse início, a escola era mais conhecida como **Rancho do Jurunas**, **Rancho do Manito**, depois **Rancho Não Posso**, depois **Não Posso**, como no samba feito por Manito em 1944, quando a presença da guerra mundial não inibiu os foliões de brincar o carnaval, até que muito tempo depois, já na década de 60, passou a ser chamado simplesmente de **Rancho**.¹⁴⁰ Percebemos, a partir das letras citadas, que no início de sua existência o Rancho não existia (não se pensava) sem o bairro (Jurunas). Na análise das letras dos sambas feitos para serem cantados nos desfiles da escola pelos bairros de Belém e especialmente nos concursos oficiais da Prefeitura, Estado e outras agências patrocinadoras, nos anos 30, 40 e 50, verificamos que os signos mais importantes, de maior destaque, são as palavras **Jurunas** (20 vezes), **escola de samba** (8), **turma de bamba** ou gente bamba (4), **Rancho** (4), **Rancho do Jurunas** (2).

Esse período, em que a escola e o bairro estão inteiramente implicados e imbricados um no outro, é visto hoje como o **tempo do Manito** ou **tempo da tradição**, um tempo percebido como longo, mesmo que pelo tempo linear não tenha sido tão longo assim. Foi um tempo de poucos recursos e muita criatividade e disposição para o *trabalho-festa* do carnaval. O Rancho não tinha patrimônio mas tinha um líder na figura de seu *pai-fundador*, Raimundo Manito, cuja trajetória pessoal está indissoluvelmente ligada à trajetória da escola, primeiro em presença, até seu afastamento, no final dos anos 50, depois na memória discursiva dos sambas por ele criados, onde alguns “termos-chave” foram exaustivamente repetidos em formas de *já-ditos* por outros sambistas, demonstrando a força e a eficácia de um discurso de pertencimento ao bairro e à escola de samba, e que foi sintetizado com rara beleza no samba feito por Manito em 1951, intitulado “Nossa escola”:

5) “Eu vou pro Jurunas / Que é nossa matriz / Não sou eu que falo / É o povo quem diz” (Manuel Castilho, 1949). Cf. João Manito: Foi no bairro do Jurunas (2000: 45, 49, 51-52, 76, 84).

¹⁴⁰ 1) “Quando o Rancho do Jurunas passar / Entoando uma cantiga mimosa

Tire logo seu chapéu pra cumprimentar / Nossa índia que passa dengosa” (M. Lourinho, 1941).

2) “Não é revolução nem guerra / Não adianta ninguém se assustar

É a bateria pesada / do ‘Não Posso me Amofiná’

Quem foi rei sempre é majestade / Vá esperando, ficando pra trás

Alerta, abre alas / e **deixa o ‘Não Posso’ passar**” (R. Manito, 1944).

3) “**Jurunas, berço do samba** / Nesta cidade de Belém do Pará

O **jurunense** quando nasce / já traz a sina pra sambar.

No **Jurunas** tem cuíca, tem pandeiro / E mulato banzeiro que sabe desacatar

E tem cabrocha pra sambar em qualquer terreiro

O **Jurunas** compreende / que o samba é brasileiro” (R. Raiol, 1945).

4) “**Jurunas, matriz do samba** / academia do pandeiro

Tem sua escola diplomada e tem samba brasileiro” (Dicandangue, 1947).

5) “Anunciaram e puseram no jornal / Que o **Rancho do Jurunas** / não brincava o carnaval....”

(Edgar Brás, 1947). Cf. João Manito (2000: 59, 60, 74, 106).

**“Foi no bairro do Jurunas, onde nasci e me criei
Fundei com meus amigos uma escola de samba.
Para entrar na folia do carnaval
E dar alegria aos moradores de lá.
E que depois de fundada denominou-se
Não Posso Me Amofiná.**

A nossa escola tem um **nome na história**
A nossa escola tem um **passado de glória**
Por isso é que podemos afirmar
Que ela é **a primeira escola do Pará**”.¹⁴¹

b) o tempo do Bosco

O segundo é o tempo dos dirigentes-empresários, de Amândio Lemos a Bosco Moisés, que começa nos anos 60 e tem seu momento máximo nos anos 80, ainda hoje recordados como os *anos de ouro do Rancho*. Na memória dos entrevistados, é um tempo mais curto do que o primeiro, mas um tempo dinamizador e modernizador, de grandes mudanças e transformações econômicas, sociais e culturais na vida da escola e do bairro, quando o Rancho capitalizou o apoio de empresários do bairro e de fora dele, e tornou-se um bem de grande valor negociado no mercado de bens simbólicos.

Foi o tempo de aquisição e construção da sede, no início um simples barracão de madeira, até chegar à sede definitiva, um prédio de cerca de 1.000m² construídos em alvenaria, com uma divisão interna própria para os eventos carnavalescos, além de outros eventos para os quais os espaços foram sendo gradativamente adaptados. A sede atual foi construída sob a direção de Bosco Moisés, empresário da noite paraense que imprimiu uma espécie de gestão empresarial à escola, na qual se faziam eventos de todo tipo, não necessariamente ligados ao carnaval, mas que atraíram frequentadores de outros bairros e outros segmentos sociais, garantindo o ingresso de recursos necessários à manutenção da sede e à produção do carnaval.

¹⁴¹ Esse samba foi gravado em 1984 por Dominginhos do Estácio e regravado em 1998 (Cd Rancho, Escola de samba do grupo A, Belém-Pa, com o título Foi no bairro do Jurunas (Cf. João Manito, 2000: 97).

Foi também o tempo em que foram gradativamente introduzidos os *profissionais* do carnaval (carnavalescos vindos do meio acadêmico, músicos e cantores de projeção no meio local e mesmo nacional; sambistas e passistas importados do carnaval carioca para participação eventual no desfile carnavalesco). O carnavalesco aparece como o criador do tema, é um profissional como formação acadêmica, principalmente na área artística. As despesas com pagamento de pessoal e gastos “exorbitantes” para a realidade local faziam parte da luta por recursos e por aquisição de bens simbólicos (Bourdieu, 1974), como a divulgação da escola para outros espaços da cidade e entre outros segmentos que passaram a frequentar a sede, gerando novos recursos e ajudando a divulgar a imagem do bairro que até então era conhecido como um bairro festeiro mas muito violento.

Os temas dos enredos e sambas-enredo mudaram completamente no início dos anos 60. Em lugar de falar do cotidiano do bairro, como era antes, passaram a temas mais amplos, regionais e nacionais e até universais, de corte histórico ou mitológico, como em 1966, com o tema Fundação da Cidade de Belém, composto pelo carioca Álvaro de Barros. Aqui encontramos a primeira referência à história de Belém, de sua fundação colonial ao momento atual, apresentando uma feição que mistura elementos tradicionais e modernos, através da distinção entre o velho e o novo.¹⁴² Alternando com os temas *históricos* e regionais, a escola não deixou de lado, entretanto, os temas de auto-exaltação e exaltação do bairro, como nos sambas de Raimundo Manito (1965) e Fonseca, Nascimento e Barros (1975).¹⁴³

¹⁴² Do longo texto do samba, extraímos a terceira parte: “Belém, cidade velha do passado / Relíquia que o tempo não desfaz / Não ficou no esquecimento / Cresceu / com seus lindos edifícios / Majestosos monumentos / Cidade velha / de um povo gentil / Cidade moderna / orgulho do nosso Brasil”. (Fundação da cidade de Belém – Álvaro de Barros). Cf. João Manito (2000: 200).

¹⁴³ 1) “**Desperta, Jurunas**, chegou o carnaval / **Desperta** e leva tuas pastoras queridas / pra sambar na avenida / **Desperta e vai mostrar** / Que ainda tens qualidade / quem foi rei nunca perde a majestade.

E que no cenário do samba / **Jurunas, em teu berço nasceu**

A primeira escola de samba / desta linda cidade das mangueiras.

Jurunas, debes te orgulhar / Que em teu seio nasceu / **a primeira escola do Pará.”**

(Desperta, Jurunas – Raimundo Manito)

2) “**Desponta** na avenida colorida / **Tradição dos carnavais** / Minha escola querida **Desfralda tua bandeira e passa** / Canto de amor é teu samba / Vai na avenida mostrar Teu **passado brilhante** / teu **presente importante** / Quero sempre te amar.”

(Tudo é carnaval – Fonseca, Nascimento e Barros). CF. João Manito (2000: 195, 245).

Mas foi no fim dos anos 70 e início dos anos 80 que a escola “*escreveu sua história com letras de ouro no carnaval da cidade*”, através do tetracampeonato obtido nos anos de 1979 a 1982, seguido de um bicampeonato marcado pelo *Jubileu de Ouro do Rancho*, cujo enredo trabalhou criativamente a imbricação das identidades *ranchista* e *jurunense*, e produziu uma *performance* ritual que é lembrada ainda hoje como um dos momentos mais eletrizantes na vida da escola e do bairro:

“Quem é do Rancho tem amor, não se amofina

Já dizia vovó desde o tempo de menina (bis)

Vem do bairro do Jurunas

a maravilha, o canto forte do povão

Festejando o jubileu / cantarolando na avenida amanheceu

Ô, ô, ô, ô, aquele abraço à velha guarda que lutou
com muito amor

Beijo a **bandeira pioneira**

reliquia que o velho Manito deixou”

Hoje novamente em euforia

visto a minha fantasia no desfile principal

viajo pela história dos enredos

Pego o bonde da folia e vou fazer meu carnaval.

E o tempo passa / bordada em ouro tua história ficará

Canta meu povo / **não posso me amofiná**”.¹⁴⁴

Enquanto o primeiro período – *o tempo do Manito* – é pensado como o *tempo antigo, da tradição*, o segundo – *o tempo do Bosco* – é visto como o período de transformação e modernização da escola, com a construção da quadra e a inclusão de diversas atividades de lazer com entrada paga, com a monetarização da escola, a diversificação e profissionalização das funções, como uma nova visão dos dirigentes, compositores e carnavalescos. Como resultado dessas medidas de impacto e da adesão de novos públicos às festas da escola, esta passou a exercer uma forte atração sobre moradores de outros bairros, membros de outros segmentos sociais. A luta por recursos e por aquisição de bens simbólicos incluiu a divulgação da escola para outros segmentos da cidade, garantindo a amplificação do signo Rancho a esferas ainda não alcançadas. Ao mesmo tempo a mídia cristalizou, definitivamente, a imagem do bairro festeiro e alegre, através da qual os jurunenses se vêem hoje, como vimos na notícia veiculada, já citada no Capítulo anterior:

¹⁴⁴ “Rancho de Ouro no Canto do Jubileu” (Osvaldo Garcia /Albertino Garcia).

“Bairro da folia”. A expressão usada por um radialista para definir o Jurunas nunca foi tão apropriada, porque o bairro é realmente uma festa constante. Marcado por tradições religiosas e políticas, o Jurunas é acima de tudo um festival de cores: amarelo, azul, branco e vermelho, as cores do Rancho Não Posso me Amofiná, paixão e glória de todos os moradores. Ninguém sabe contar a história do bairro sem citar a escola que começou há 45 anos atrás, como um pequeno bloco formado pelos jurunenses empolgados com o carnaval. E os antigos chegam a comparar todo o apogeu e decadência do Rancho com a própria vida, que agora começa a se reerguer. Até mesmo as crianças que ignoram onde fica o Posto Médico, a Delegacia e a Escola Gonçalo Duarte, não deixam de conhecer a sede do Rancho. Basta perguntar a qualquer morador e ele indica o lugar certo”.¹⁴⁵

A *era Bosco* veio confirmar que a modernidade e tradição não estão separadas, mas andam juntas. Junto com a *modernização*, a escola instituiu um discurso sobre sua tradição histórica e cultural carnavalesca. De fato os ventos da modernidade já sopravam na escola nos anos 60 e 70, mas foi nos anos 80 que realmente encontramos um dirigente que funcionou como o gestor de uma empresa, uma rede de relações com agências e instituições mais amplas, muitas delas localizadas fora do bairro, e a presença de empresários e políticos locais dentro da escola. A intensa circulação de bens e recursos simbólicos incluiu a escola em uma rede de relações sociais e políticas mais amplas, não alcançada no período anterior, apesar de muito divulgada nos jornais e rádios, como já vimos.

c) o tempo atual

O tempo atual é visto como um tempo de grandes realizações, que se tornaram possíveis a partir da obtenção, ainda no período anterior, de um patrimônio físico de grande valor simbólico, graças ao esforço coletivo de muitos ranchistas dedicados e sempre lembrados, como aqueles que “*deram seu sangue para que o rancho seja hoje o que é*”. É considerado por muitos como um tempo de grandes eventos e conquistas carnavalescas. Mas é também um tempo de grandes crises internas, com ausência de fortes lideranças locais, em meio a muitos conflitos e superações, que explodem, com feições próprias e conseqüências variadas, a cada evento carnavalesco.

¹⁴⁵ UMA GENTE QUE NÃO SE AMOFINA. O Estado do Pará, 1979.

A crise de lideranças locais, parcialmente resolvida através de uma gestão externa à escola nos últimos anos, expôs claramente os conflitos entre grupos com poderes diferenciados e visões aparentemente antagônicas, que ora enfatizam a *tradição*, pois “*sem tradição não aglutina*” e “*o bem mais precioso do ranchista deve ser o amor pela escola*”, ora exigem um *jeito moderno* de comandar a escola, pois “*o tempo dos abnegados já passou*” e “*só a tradição não serve, não resolve mais*”.

Percebemos a manutenção de um projeto aparentemente moderno, que não consegue se legitimar, na visão de muitos ranchistas, por falta de *carisma* dos dirigentes atuais (elemento da tradição), que têm dificuldades para aglutinar forças suficientemente capazes de garantir o consenso, mas que acabam obtendo uma relativa aceitação através de atos discursivos de reforço à tradição. Daí a naturalização, cada vez maior, de um discurso de reforço às origens e tradições ranchistas e às trajetórias de seus antigos fundadores, intercaladas com as dos empresários-beneméritos e patrocinadores de destaque na escola (grandes beneméritos).

Nesse novo contexto, há um reforço excessivo ao poder de imaginação da *nação jurunense*, alimentado pelo discurso da tradição, cruzando os diversos tempos vividos pelos ranchistas e interligando signos e símbolos, práticas sociais e discursivas tradicionais e modernas. Podemos dizer que o tempo atual reteve do primeiro a figura mítica do *pai-fundador* e a idéia de tradição, reteve do segundo uma visão comercial e empresarial do carnaval, mas cujo investimento em dinheiro, trabalho e outros recursos estão hoje totalmente concentrados no objetivo precípua de vencer o carnaval, derrotando seus adversários numa luta gloriosa para *eleva seu nome* e capitalizar mais *prestígio e distinção*, que serão reinvestidos no próximo carnaval.

Os temas predominantes nesse período voltam-se direta ou indiretamente para a própria escola, para sua auto-consagração, auto-afirmação, motivo de orgulho e auto-estima dos ranchistas. Predominam as palavras **Rancho, Jurunas, história, memória, tradição, raiz, origem, semente, nação, povão, amor, paixão, coração, oração, razão da vida, passado, presente, velha guarda, garotada, manto sagrado (= bandeira), nação guerreira de história, tribo de glória, tambor juruna, bandeira pioneira (= relíquia), maravilha.**

O samba de Dio e Magé (1989) marca a passagem para o tempo atual, tempo em que a escola voltou-se definitivamente para a construção/invenção de uma tradição cultural – a *nação jurunense* – que vai ser (re)inscrita na memória dos seus brincantes, reforçando uma identidade que engloba o samba, a escola e o bairro.

“Manito foi quem plantou a semente
E o **menino jurunense** / traz do berço o verbo amar
Meio século passou / e o amor continuou
Não Posso me Amofiná
E hoje, com meu **Rancho** na avenida
Bate no peito a razão da vida.
Isso é que é amor / **onde o Rancho for eu vou** (bis).¹⁴⁶

Na análise das letras dos sambas-enredo e sambas-exaltação feitos pelos compositores da escola nesse último período, percebemos a recorrência de temas relacionados à construção de uma identidade local (jurunense) articulada a uma identidade regional (paraense), fortemente indígena (cabocla). Algumas fontes dessa recorrência a uma identidade cabocla localizam-se no próprio bairro. Um dos aspectos mais importantes a ressaltar na configuração do bairro do Jurunas são as ruas com nomes de índios: da rua do Jurunas (hoje Roberto Camelier), que deu o nome ao bairro, passando por *tribos* ancestrais, já desaparecidas (Tupinambás, Tamoios) até os grupos indígenas atuais (Timbiras, Caripunas). Essa *presença* indígena é reforçada constantemente nas músicas dos compositores ranchistas, como por exemplo o samba-exaltação “Jurunas: berço do samba”, do compositor paraense Ademir do Cavaco:

“Jurunas, bairro de gente bamba
santuário do samba / venho te exaltar
Caripunas, Timbiras, Apinajés
Tamoios, Mundurucus, Tupinambás, Tambés.
Jurunas, nação guerreira de história
Rancho, tribo de glória,
Campeão dos campeões
Rancho quando invade a passarela,
emociona a galera explodindo corações.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ “Cantando viajo no tempo / pelos enredos desses carnavais
A velha guarda é só contentamento / amar é bom e nunca foi demais
Arquiteto, bordadeira e artesão / na alegoria o poder da criação
A mulata em ouro e prata reluzia / roda, baiana, canta o refrão.
Ô, ô, ô, ô, é tanto amor que se tem pra dar / Ô, ô, ô, ô, um canto alegre vai ecoar.”
(Isso é que é amor – Dio/Magé). Cf. João Manito (2000: 373).

¹⁴⁷ “De longe ouço **tambor juruna rufar** / chegou a hora do meu **Rancho** desfilar.
Sou **jurunense**, a festa vai começar / eu sou o Rancho Não Posso me Amofiná.”

No ano 2000, após um ano de crise e conflitos entre lideranças locais, no qual a escola teve uma performance considerada negativa pelos próprios ranchistas, a comissão do carnaval investiu no tema "Jurunas: de Rua em Rua, de Tribo em Tribo", concebido e desenvolvido pelo carnavalesco Cláudio Rego de Miranda, com a proposta de

“(…) homenagear o próprio bairro, a partir das origens indígenas dos nomes das suas ruas e praças, vilas e becos. Cada rua do Jurunas traz na herança o sangue guerreiro dos seus bravos descendentes e nas cores de suas festas toda a beleza da cultura e a alegria irradiante de suas tribos que, em nosso desfile, vão incorporar hábitos e costumes urbanos de agora, dos velhos caciques ricos em sabedoria aos avançados curumins em seus rollers e skates. Vamos mesclar imagens tribais às conquistas da modernidade, mostrando assim as autênticas “tribos urbanas” (...) O Jurunas é a capital tribal de Belém do Pará” (Miranda, 2000).

No desfile desse ano, por decisão do carnavalesco (Foto 16), o carro Abre-Alas da escola trazia, no lugar da palavra **Rancho**, a palavra **Jurunas** (Foto 17). O sambanredo escolhido em concurso público foi o de um morador do bairro, e dizia em seu refrão:

“**Índio** me leva, me leva no teu mar de amor
Sou **curumim**, sou **jurunense**, sou **cacique** sonhador”.¹⁴⁸

Espaço do samba por excelência, lugar de sentido e fonte de apego, a escola é também exaltada como musa inspiradora, a quem o poeta rende tributo, como nos sambas-exaltação de Pedrinho do Cavaco¹⁴⁹ e Ademir do Cavaco:

Cf. Ademir do Cavaco. Jurunas, berço do samba. Cd “GRBJ Rancho Não Posso me Amofiná”. Belém, 2000.

¹⁴⁸ “Desde os tempos de Cabral / um grito forte se fez ecoar
O índio se modernizou, virou doutor / Mostrou ao mundo seu real valor.
Erguendo a bandeira do samba / meu Rancho hoje vem mostrar
Ruas e tribos e costumes de um povo / nossa cultura popular...”
(Jurunas: de rua em rua, de tribo em tribo – Rui Guilherme).

Cf. Rui Guilherme: Jurunas: de Rua em Rua, de Tribo em Tribo. In: Carnaval 2000. Belém. 2000.

¹⁴⁹ “Tens a sedução que me envolve / o teu brilho re floresce / na magia dessa arte que é cantar
És o alvorecer da esperança / o sorriso de criança / que inspira o poeta a versar.
És a fina flor que debutou / a estrela que iluminou / o espaço que o samba criou / a grandeza do compositor.

És meu **Rancho que não se amofina** / que me engrandece e me domina / e faz nosso povo cantar
És do samba a minha bandeira / a minha escola primeira / a mais linda em Belém do Pará”.

Cf. Pedrinho do Cavaco: Tributo ao Rancho. In: GRBJ Rancho Não Posso me Amofiná. Belém, 2000.

“Rancho, berço do samba paraense
orgulho do **jurunense**, venho te exaltar
Rancho, teu **passado** é de glória
tens um nome na **história** / todos têm que respeitar
Rancho Não Posso me Amofiná”.¹⁵⁰

Em outro samba é a *nação jurunense* que exalta o bairro e chama seus moradores, sobretudo os jovens, para aprender a lição de *amor ao Rancho*, ensinada pelos mais velhos:

“Olê olê, olê, ô, ô
A **nação jurunense**
te exalta com amor .
Olê olê, olê olá
O **Jurunas não morreu**
e **nunca vai se amofiná”**.¹⁵¹

A oposição complementar entre passado e presente, simbolizados pela velha guarda de outrora e pela garotada de agora, também aparece no samba-exaltação de Dio e Magé, ao lado de outras oposições como a razão oposta à folia, os trabalhadores do barracão (produtores manuais) opostos aos poetas-trovadores (produtores intelectuais). Todos juntos, mesmo ocupando posições opostas, na *performance* do desfile carnavalesco vão gerar o clímax que transforma o povo em **multidão** e a multidão em **nação**:

“Rancho, põe os teus **brasões**
tantas emoções, tantos carnavais
Nossa eterna alegria
onde os **sonhos** viram **alegoria**
O samba ecoa em forma de **oração**
és **razão**, és **folia**
Mantendo acesa a chama da **paixão**.

¹⁵⁰ “És uma **nação guerreira** / teu samba levanta a poeira / contagia a **multidão**
Teu **manto sagrado** revelo / e tudo que há de mais belo / se curva diante de ti.
Minha escola é diferente / foi Manito o criador

Bordei com ouro a tua bandeira, sempre serás a primeira / minha vida, meu amor
Rancho, teu encanto me fascina / esteja onde eu estiver / o meu coração domina”.

Cf. Ademir do Cavaco: Jurunas, berço do Samba. In: GRBJ Rancho Não Posso me Amofiná. Belém, 2000.

¹⁵¹ “**Jurunas, berço do samba** / de gente bamba, garotada pode crer,
Vem com a gente prá valer / você tem muito que aprender / sim, tens muito que aprender...”

Cf. Nazareno Coroca: Rancho Nota Mil. In: GRBJ Rancho Não Posso me Amofiná. Belém, 2000.

Vermelho, amarelo, azul e branco
a **bandeira** do meu **Rancho** bailando no ar
Na avenida o encanto em tantos cantos
Não Posso me Amofiná.

Salve a **velha guarda de outrora**
a garotada de agora / com tanto amor pra dar
Na bateria o **passado** e o **presente**
coração jurunense bate sem parar
Obrigado turma lá do barracão
e os poetas trovadores do meu despertar

É o **Jurunas** de novo,
é o **Rancho**, é o **povo**
numa só emoção (cantando o refrão)
Alegria da vida
que vai pra avenida e **vem multidão**".¹⁵²

Nos contextos enunciativos dos sambas-enredo e sambas-exaltação acima destacados, a *nação jurunense* surge como uma categoria de auto-afirmação da identidade jurunense, articulada estrategicamente no espaço da escola de samba, do bairro e da cidade, e no tempo mitificado da fundação e instituição de uma *tradição* que há mais de setenta anos se afirma, a cada rito de carnaval, o que pode ser ilustrado por dois sambas que marcam dois momentos fundamentais, separados por cinquenta anos, mas ligados entre si por uma continuidade singular: no primeiro temos o samba *fundador*, de Raimundo Manito, já referido anteriormente, em que este narra a dupla instituição – da escola e de si mesmo.¹⁵³

Num segundo momento, temos o samba-exaltação “Rancho, eterno campeão” da compositora Nazinha do Vasco, editado em 2000, que sintetiza a história do Rancho e apresenta a *nação jurunense* como uma tradição ao mesmo tempo instituinte e instituída, que se nutre numa história comum, reconstituída a partir do *mito de origem* já referido:

¹⁵² Dio e Magé: Salve a velha guarda ranchista. In: GRBJ Rancho Não Posso me Amofiná. Belém, 2000.

¹⁵³ “Foi no bairro do Jurunas, onde nasci e me criei / fundei com meus amigos uma escola de samba Para entrar na folia do carnaval / e dar alegria aos moradores de lá. E que depois de fundada denominou-se / Não Posso Me Amofiná”.

Cf. Raimundo Manito: Foi no bairro do Jurunas. In: Rancho – Escola de Samba do Grupo A. Belém, 1999.

“Novamente é carnaval
E a **nação** explode em festa
Sessenta e cinco anos de **glória**
Orgulho da **velha guarda**
De ter feito a tua **história**.
Manito lá no céu com certeza está feliz
Pois **plantou** uma **semente**
Que fez do samba essa **raiz**.

Jurunas, cenário de gente bamba
Onde a **estrela pioneira** nasceu
Vovó se embala na cadeira
E conta como o amor floresceu. ¹⁵⁴

Assim, ser *ranchista*, no contexto do samba, significa fazer parte de uma *longa tradição* cujo *herói-fundador*, Raimundo Manito, “lançou uma semente e fez crescer uma raiz” que, durante mais de meio século, tornou-se a base de uma estrutura e a fonte de um sentimento que foi sendo lentamente elaborado na memória coletiva e ritualizado no carnaval. Esse mito de origem tem sido constantemente reelaborado por seus participantes, apresentado - e representado - em diversos contextos e em diversas formas narrativas, para justificar determinadas escolhas no enfrentamento de problemas vivenciados na escola de samba, extrapolando cotidianamente o espaço do samba, projetando-se para fora da escola ou do bairro. Como contraparte do mesmo processo, ao articularem os diversos mecanismos de auto-afirmação dessa *tradição* comum, os atores sociais reconstroem a mesma tradição dentro da qual se vêem como instituídos e através da qual também se explicam a si mesmos.

Considerando que toda prática discursiva é também performativa (Austin, 1990), encontramos nas letras das músicas analisadas a presença de verbos performativos de grande força ilocucionária. ¹⁵⁵

¹⁵⁴ “À sombra da velha mangueira / a brisa soprou teu nome que atravessou o norte
Hoje teu símbolo é forte / és nossa **estação primeira**.

As cores de tua bandeira / brilham na passarela

É o teu samba que encanta em forma de aquarela

É **Rancho**, é alegria, é a (mais) pura emoção / soberano na avenida / és eterno campeão”.

Cf. Nazinha do Vasco: Rancho, eterno campeão. Cd “GRBJ Não Posso me Amofiná”. Belém, 2000.

¹⁵⁵ (...) no bairro do Jurunas **fundeí** com meus amigos uma escola de samba...; **bordei** em ouro a tua bandeira...; (Manito) **plantou** uma semente que fez do samba essa raiz...; Rancho, **põe** os teus braços; Rancho, **desperta** e **vai mostrar**...; **desfralda** a tua bandeira...; : **vem** do bairro do Jurunas...; **vai** pra avenida e **vem** multidão...; o Jurunas **não morreu**...; o Rancho **não morrerá**...

Percebemos nas letras dos sambas citados o que o Rancho representa para seus compositores: musa inspiradora, fonte de apego, lugar de sentido, fonte de identidade. Para seus freqüentadores assíduos, o Rancho é um *espaço seletor*, prestigiado, clube de amigos distintos, cujo capital cultural e simbólico (Bourdieu, 1999) é extremamente valorizado por seus afiliados. Segundo Jorge Mesquita, editor do jornal Correio Jurunense “o Rancho é a Assembléia Paraense dos jurunenses, é o lugar onde a sociedade jurunense se encontra”.

Nas letras dos sambas que contam a história do Rancho, percebemos a afirmação de uma identidade e de um *ethos jurunense*, em um processo que inclui emoção e cognição, abrindo espaço a uma reflexividade acerca da relação entre a escola e o bairro, de como ambos nasceram e cresceram juntos, construindo uma história singular e ao mesmo tempo plural, história que é de todos e de cada um dos participantes, *ranchistas* e *jurunenses*.

De fato, diferente de outras escolas de Belém, que se caracterizam por uma crítica social, política e ética, discutindo questões relacionadas à região amazônica (queimadas, biodiversidade, autonomia), de respeito à alteridade e de desigualdade de acesso à cidadania e aos bens e serviços urbanos,¹⁵⁶ os enredos e sambas-de-enredo produzidos pela escola jurunense têm se dedicado claramente a temas de exaltação, auto-consagração, auto-afirmação, orgulho de sua história singular e ao mesmo tempo exemplar.

Podemos então interpretar a história musical do Rancho como uma proposta de lembrar o passado, lembrar sempre, a cada dia, a cada evento, para “*não esquecer quem somos*” (Brandão, 1980). Lembrar é não esquecer, é vencer o esquecimento, no sentido de recuperar a tradição e reforçar os valores mais importantes da escola. Nesse sentido, os discursos acerca da *nação jurunense* se intensificam durante o rito carnavalesco, enquanto este opera como um rito agregador, pacificador das diferenças e conflitos, apoiando-se na imagem de Raimundo Manito, o fundador da *nação*, e no desejo por ele formulado: “*não deixem essa bandeira morrer*”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Especialmente as escolas consideradas *menores*, entre elas a Escola de Samba da Matinha, o Grêmio Recreativo Cultural e Carnavalesco Deixa Falar e a Academia de Samba Jurunense.

¹⁵⁷ A partir de Austin (1990), podemos classificar a frase de Manito como, ao mesmo tempo, um ato locucionário (tem um significado), ilocucionário (tem força) e perlocucionário (produz um efeito), o que a torna, nos termos do autor, um performativo feliz (:103; 111).

3. memória e tradição construindo a nação...

*“Sou jurunense, a festa vai começar...
Eu sou o rancho Não Posso me Amofiná”
(Jurunas, gente bamba/ Ademir do Cavaco)*

*“Alô minha nação jurunense!
Chegou a hora, v’ambora!”*

Na chamada geral que dá início ao desfile anual do Rancho Não Posso me Amofiná, feita pelo puxador oficial da escola antes de começar a cantar o sambanredo, nos ensaios preparatórios ao desfile carnavalesco, assim como nos arrastões da escola pelo bairro, o grito de ordem é sempre o mesmo: *a nação jurunense* é convocada a apresentar-se e manifestar sua força através de um enunciado usado como palavra de ordem ou grito de guerra. Mas afinal, quem *inventou a nação jurunense*?

Desde as primeiras décadas de formação da escola, se eram poucas as pessoas que participavam do desfile, era grande a **multidão** que acompanhava a escola em seu percurso pela cidade (Matni, 1998: 56), para desfilar nos concursos organizados pela prefeitura, Estado ou pelos órgãos de imprensa, que crescentemente foram valorizando o carnaval de rua em Belém no século passado. No sentido dado pelos entrevistados de Matni, o termo multidão remete à relação entre a comunidade (do bairro) e a escola de samba, relação esta (melhor) sintetizada através da idéia de *nação jurunense*,¹⁵⁸ que aparece hoje nos mais diversos contextos, mas especialmente nos espaços e tempos relativos ao carnaval e seu ponto máximo: o rito anual do desfile carnavalesco.

Cláudio Rego de Miranda, carnavalesco do Rancho na década de 90, conta que

¹⁵⁸ Estudando a “memória social, história e velhos carnavais da nação jurunense na cidade de Belém”, a autora destaca que essa categoria inclui os “personagens daqueles carnavais e seu espaço de formação que é o bairro do Jurunas” (1998: 59).

“Desde criança ia com minha mãe assistir ao desfile carnavalesco e o que me chamava mais a atenção era o Rancho desfilando, não só por causa da garra da escola como também de quem estava assistindo ao desfile, o povo que ia assistir, porque eu acho que a escola não comportava todo mundo e a outra parte ficava do lado de fora. Isso me chamou a atenção e eu comecei a me sentir curioso pelo Rancho, só que morava no centro da cidade, longe do Jurunas, e tinha uma vontade muito grande mas também aquele preconceito, aquele medo de vir pra cá, pela fama do bairro...”

Segundo João Manito, filho do fundador da escola

“A multidão que acompanhava o Rancho [nas décadas de 40 e 50] era impressionante, o número de pessoas que acompanhava a escola era maior do que o número de brincantes. Eram mulheres de brincantes, filhos, parentes. Essas pessoas acompanhavam levando comida, refrigerante, água, mas também com o intuito de torcer, vibrar pela escola...” (entrevista / 2000).

Na visão de Manito, seu pai foi o principal responsável pela ligação da escola com o bairro

“O maior mérito de Raimundo Manito foi aglutinar os moradores do bairro em torno da escola. A comunidade jurunense desde o início se integrou totalmente ao Rancho. Meu pai fundou a escola, como disse na letra da música que ele fez, pra *dar alegria aos moradores...* então o intuito dele era aglutinar o povo jurunense com a escola, porque ele achava que o jurunense por tradição, por berço, deveria ser ranchista...” (entrevista / 2000).

No livro que publicou em 2000 para resgatar a história da escola, Manito refere-se a dois momentos fundamentais de afirmação da *nação jurunense*, durante os desfiles carnavalescos de 1958 e 1984. Em 1958, quando o Rancho foi o primeiro campeão do concurso oficial do Estado, vivíamos o final da *era Manito* na direção da escola: no caminho para o desfile o fundador da escola passou mal e teve que abandonar o grupo, voltando para casa, onde, ao ouvir pelo rádio o resultado, passou mal pela segunda vez, sendo então hospitalizado, ao mesmo tempo em que os dirigentes e brincantes da escola voltavam para o bairro acompanhados de uma *multidão delirante*. Segundo o autor

“...o povo jurunense, que até então ficara na praça, uniu-se à escola, explodiu de alegria (...) numa emoção indescritível (...) Quem não fora à praça agora partia ao encontro do povão que vinha ruidosamente cantando velhos sambas” (Manito, 2000: 145-149).

O segundo momento corresponde ao que ainda hoje é considerado, pela maioria dos ranchistas, o evento mais importante de toda a história de grandes vitórias da escola de samba: o campeonato obtido em 1984, quando o Rancho completou 50 anos de existência, e que imortalizou o samba composto por Osvaldo e Albertino Garcia, já mencionado.

Esses dois eventos de afirmação da *nação jurunense* correspondem a momentos rituais altamente condensados (Leach, 1972), performativos (Tambiah, 1985; Connerton, 1989), nos quais os participantes, energizados pelo sentimento de pertencimento que a metáfora da adição (todos como um) consegue apenas representar com certa densidade, e cuja *performance* aponta para o cruzamento do evento com a tradição cultural (Sahlins, 1990). Assim, estava consagrada a idéia de *nação jurunense*, como um sentimento de *união, energia e força*, que não apenas reunia a **multidão** de adeptos e simpatizantes da escola durante e imediatamente após o desfile carnavalesco, mas – principalmente – unia a maioria dos **ranchistas** nos momentos cruciais de preparação para o carnaval, a ponto de deixarem de lado temporariamente os conflitos, discordâncias e disputas, muito freqüentes na vida da escola. As fotos 18, 19, 20 e 21 ilustram alguns desses momentos.

Antigos ranchistas, que nasceram no bairro e desde cedo freqüentavam a escola de samba jurunense, sendo hoje membros ativos da velha guarda, falam dessa **multidão** que acompanhava a escola pelos espaços da cidade, e da qual eles mesmos faziam parte:

“A nação jurunense foi assim um modo de dizer que o Jurunas é uma nação. O Teodorico [Rodrigues] tem um dizer assim que ‘o Rancho tem uma raiz e dessa raiz nasce a semente, a semente espalha e vai crescendo...’. Antigamente, num dia como hoje, um domingo de carnaval, já na sede tava assim (cheio) de gente, tudo concentrado, aí soltavam foguetes e o pessoal já sabia que ia sair, aí passavam pela Cremação, pela Condor, aí ia engrossando; saía da casa do pai do Luiz Lopes, ali onde hoje é o banco era a casa do pai dele, lá tinha uma mesa grande, ele botava uma sopa e vinho e pão... aí o Manito corria pra assinar o livro de ouro, aí depois a gente saía. Minha mãe não ia atrás de manhã não, mas quando era de tarde ela ia encontrar o Rancho lá na Condor, lá no final, aí ia passando pela Cremação, Pedreira, Marco, aí vinha descendo, passava por São Brás, Condor... a gente vinha uma hora da manhã pela Padre Eutíquio direto, isso é que chamavam nação jurunense, cada vez mais aumentava, quanto mais passava, mais ia gente, mais gente” (Ribamar Oliveira, membro do Conselho Deliberativo e da velha guarda ranchista).

“Conheço a escola desde antes dos 15 anos, mas freqüento desde os 15 anos. Meu pai foi um dos fundadores, ele me levava (...) Já desfilei muitas vezes pela escola, na época que eu era mais nova, depois me casei e me afastei um pouco, agora voltei a sair (...) Há muito tempo que falam nisso, nós somos a nação jurunense (...) é quem torce pelo Rancho, vai pra avenida no dia do desfile, torcer pela escola. Naquele tempo a gente saía pedindo dinheiro, tinha uma bandeira e umas taças, a gente levava a taça e aí cada morador depositava a sua quantia e aí a gente pegava e o montante que tinha, a gente botava o Rancho na rua” (Benedita Santos, membro do Conselho Deliberativo e da velha guarda ranchista).

Em outros depoimentos, percebemos que a idéia de *nação jurunense* extrapola e ultrapassa a idéia de multidão que acompanha o desfile carnavalesco, e engloba outros espaços, signos e eventos presentes no bairro e valorizados por seus moradores. Pensada também como uma estrutura de relações, de redes informais de lazer, de encontro, a *nação* é também uma estrutura de sentimento (de pertencimento). Ela também ultrapassa o espaço mais restrito do Rancho e do carnaval – e mesmo do bairro – e se estende a outras dimensões da vida coletiva, conforme percebemos nos enunciados abaixo:

“A nação jurunense pra mim é uma nação que é alegre, no carnaval... é uma nação que se diverte muito, tem bairro por aí que a gente vai mas não é a mesma coisa como é aqui no Jurunas, não tem nenhuma festa, nenhuma brincadeira ali, nenhuma roda de samba, um pagode aqui, outro ali... Mas a nação jurunense é um todo, não é só o carnaval, porque como eu estou lhe falando, joga uma bola ali, a gente vamos jogar um futebol, aí ganha a bola já vamos prum barzinho, já rola um pagodinho, vai levando, já rola um samba, aí lembra do Rancho, lembra de outras escolas, num aniversário sempre tem roda de samba... pra mim a nação jurunense, resumindo tudo isso, é uma nação alegre e feliz” (Pedro Henrique, ranchista).

“A nação jurunense pra mim é a comunidade do bairro, a comunidade é o povo que participa de um todo, ele não participa só daquele momento da festa, do carnaval, mas quando tem uma festa eles vêm, participam, se divertem, e quando tem qualquer movimento a gente também pode contar com aquelas pessoas, se precisar de um real elas estão colaborando” (Dilma Moraes).

“A nação jurunense em si eu acho que não é uma separação, não é só o Rancho, mas as escolas todas que fazem parte do bairro... porque alguém fala: ‘Ah! é lá no Jurunas. É lá onde tem o Rancho?’ O pessoal só fala assim, né? O Rancho é mais antigo... a pessoa pode até

não participar do carnaval, mas participa de outras coisas...Aqui no nosso bairro tem as feiras, tem todo o comércio, se quiser ir lá no comércio, lá no centro, pode ir até andando para o comércio, dá pra ir andando pro shopping...” (Karyne Moraes).

“Pra mim a nação jurunense é a população, é o povo jurunense que representa a nação jurunense. Os que moram aqui no bairro, os que trabalham no bairro. Eu moro em outro bairro mas me considero jurunense porque trabalho há muitos anos aqui, a minha empresa já funciona há mais de 20 anos aqui, e os negócios maiores meus tudo se relaciona ao Jurunas, ao bairro do Jurunas. Ser jurunense é conviver no Jurunas, viver no Jurunas, é trabalhar pelo Jurunas, prestar serviços à população do Jurunas, à nação jurunense, como eu venho há alguns anos fazendo isso aqui, através do meu comércio” (Osvaldo Silva, empresário do bairro).

Nos dias atuais, há muitas e diversas maneiras de falar sobre a *nação jurunense*, no sentido de que esta pode incluir (ou excluir) tempos, espaços, sentimentos e valores diversificados, como nas falas abaixo

“Ser jurunense é gostar do bairro, ter aquele bairro no coração e defender o bairro de tudo aquilo que se joga em cima dele, que às vezes o pessoal diz assim ‘O Jurunas é bairro de marginal’. Mas o Jurunas, em si, ele é dividido em várias gangues, em turmas, então o Jurunas não é só um, hoje em dia o Jurunas são vários. O Jurunas mesmo, o Jurunas em si, era da Conceição pra lá, que era a parte elitizada, que se chamava. Hoje em dia não, porque houveram (sic) invasões, tem o que eles chamam de Jurunas Novo (...) A nação jurunense é a globalização de todos esses Jurunas aí, que eu lhe falei, isso é a nação jurunense.

[Inclui todos os moradores do Jurunas?] Inclui todos.

[Por exemplo, os moradores dos edifícios, fazem parte?] Fazem parte.

[Todos esses vários Jurunas?] Todos esses vários Jurunas, por exemplo, na hora que o Rancho vai pra avenida defender a nação jurunense, então são todos esses que fazem parte da globalização desses vários Jurunas... (...) muita gente foi do Jurunas pra Cidade Nova, mas mesmo assim se considera jurunense e vem aqui....Por exemplo, eu vou lá pra Cidade Nova, às vezes quando vai a batucada do Rancho ou quando algum grupo daqui vai se apresentar naquele clube Ipanema, eu encontro muita gente do Jurunas lá, gente que não conheceu o Jurunas, mas que conhece os jurunenses que vão pra lá, e vem aqui e gosta. Então hoje o Rancho, ele não é só do Jurunas, ele é da cidade toda” (Bahia, artesão do setor de chapelaria do Rancho).

“A nação jurunense é composta, primeiro, pelos remanescentes que são nossos pais, nossos avós, que nos ensinaram a ter amor pelo bairro, nos ensinaram a ter o hábito, quando a gente pega o carro no centro da cidade, quando o motorista pergunta *pra onde é?* a gente não diz *leva pro Timbiras*, a gente diz *leva pro Jurunas*, depois a gente diz a rua, mas quem mora em outro bairro diz *me leva pra Pedro Miranda, me leva pra João Balbi...*

[A nação jurunense inclui todos os moradores do bairro?]

Não, a nação jurunense pra nós são as pessoas que amam o bairro, não é só morar no bairro, pra ser jurunense não precisa morar no Jurunas, basta amar o Jurunas, porque nós já prevíamos a especulação imobiliária no bairro, só que nós saíamos com o Rancho na rua pra conscientizar o povo a respeito da importância dele como bandeira do nosso bairro e sobretudo nós fazíamos, depois do desfile oficial, o desfile da terça-feira gorda pelas ruas do bairro. A nação é quem ama, e a nação jurunense está espalhada por Belém, entre aqueles que aprenderam a amar o Rancho. Então não importa que estejamos na Cidade Velha, na Cidade Nova ou Rio de Janeiro, nós continuamos a ser jurunenses. Então ser jurunense é amar as coisas do Jurunas” (Guilherme Tadeu, ex-presidente do Rancho).

Mesmo divergentes em alguns pontos, essas falas estão em conformidade com um discurso produzido e compartilhado, pelos moradores do bairro, especialmente os ranchistas, acerca da história da escola de samba. Mas isso não significa a inexistência de contradições ou conflitos, disjunções ou fissuras nas relações entre os sujeitos e grupos que se afirmam membros da *nação jurunense*. Tanto no nível das práticas discursivas quanto no nível das práticas sociais e culturais, as lutas por hegemonia e legitimidade para falar em nome da escola e unificar as diferentes visões, opiniões e versões acerca dos conteúdos, usos e significados do termo são de fato disputas por espaço, controle e poder dentro da escola e mesmo fora dela, são lutas para manter o nome, a honra, o prestígio conhecidos e reconhecidos na escola e no bairro.

Especialmente para os sujeitos e grupos em luta pelo patrimônio simbólico acumulado pela escola em quase um século de existência, cujo capital social e cultural continua a crescer mesmo em um momento em que o evento carnavalesco passa por uma crise sem precedentes, a reafirmação, a reformulação, a reinvenção da tradição contribui para estabelecer e fortalecer relações de poder e prestígio nesse mercado de bens simbólicos (Bourdieu, 1974).

Nesse contexto, o conceito de *nação jurunense* é uma moeda valiosa que circula em todos os espaços do bairro, extrapolando os espaços das festas: das escolas de samba às igrejas, das conversas entre moradores aos jornais do bairro.

Mas quem foi que inventou a *nação jurunense*? Percebemos que, apesar da antiguidade da escola, o termo surgiu muito recentemente, nos anos 80, tornando-se de uso comum, dentro e fora da escola, nos anos 90. Entre os seus inventores está um grupo de amigos jurunenses e ranchistas *de tradição* que cresceram acompanhando os eventos festivos do Rancho e torcendo pela escola de samba, entre os quais se destaca Guilherme Tadeu, uma das últimas lideranças da escola, liderança estabelecida e fortalecida desde os anos 70, quando passou a fazer parte da direção da escola, onde angariou amigos e admiradores, mas também adversários e inimigos. Segundo Guilherme Tadeu “*o termo nasceu conosco e quem deu o primeiro grito de nação jurunense foi o Bento. A nação jurunense nasceu exatamente do nosso trabalho, junto com o Banana e o Bento*”. Segundo sua própria definição, Guilherme pertence à geração pós-Manito, que assumiu a escola nos anos 70, sendo seu presidente em mandatos alternados, nos anos 80 e 90. Guilherme recorda as muitas dificuldades para manter a escola depois da saída do seu fundador:

“Nós somos a geração pós-Manito, que aprendeu com ele, nós temos poucos vivos hoje, os demais que estão lá [no Rancho] na verdade não vieram do Rancho. Quando o Manito saiu nós continuamos com o trabalho que ele trouxe na década de 30, 40, 50, já veio uma outra geração aprendendo com ele, a nossa geração, que eu nasci no Jurunas e me envolvi no Rancho desde os cinco anos de idade. Em 75 foi a época em que a nossa geração segurou o Rancho, porque nós íamos com o Rancho na rua, porque o Rancho tava num momento muito difícil, o Rancho não saíria pela primeira vez no carnaval, então antigamente o Rancho não sair na rua, Deus o livre! Então nós resolvemos assumir o Rancho, a nossa geração, eu, o Antonio Silva (Banana), o Bento Maravilha, a Luiza, o Manoel Augusto, o Evandro... Então nós passamos para a construção da primeira sede (78), nós conseguimos construir, foi um grande sonho nosso, mas ainda não era a sede que nós queríamos. Eu dizia: eu quero envelhecer vendo o Rancho com uma sede em condições, porque a sede não era coberta e eu sonhava com uma sede grande pro Rancho. Naquele ano então o Bosco se aproximou da gente e quando terminou o carnaval nós fomos com ele de novo (...) então ele veio, falou com a velha guarda, fez a proposta de arrendamento da sede do Rancho. Então foi a primeira vez que eu ouvi a palavra trabalho no carnaval, foi com Bosco, antes não era trabalho, era diversão e era abnegação (...) Nós ficamos mais ou menos 5 anos com aquela sede de alvenaria

descoberta. Aí em 86 o Bosco disse: eu não vou colocar o Rancho na rua, mas eu construo a nova sede. Então no carnaval de 89 (depois da saída do Bosco) nós já tínhamos a sede mas precisávamos fazer o trabalho comunitário com o bairro” (Guilherme Tadeu, ex-presidente do Rancho).

No final dos anos 80 temos um momento fundamental de invenção da tradição (Hobsbawm & Ranger, 1980) quando, após a saída de Bosco Moisés, assumiu a presidência da escola o “*menino jurunense, nascido e criado no Jurunas, onde está enterrado meu umbigo*”.¹⁵⁹ Ao assumir a direção da escola em 1989, Guilherme investiu na relação entre *tradição, história e memória*, realizando o “*Iº Seminário de estudos sobre o Rancho*”, onde fez uma releitura do trabalho coletivo de seu fundador, Raimundo Manito, apontando para uma direção humanitária e cristã, assim como para o papel comunitário que a escola deveria ter em relação ao bairro

“Nós fizemos um trabalho bonito em 89, começamos a colocar a comunidade dentro do Rancho, trouxemos toda a velha guarda pra dentro do Rancho, todos os que estavam afastados voltaram.... então eu cheguei na Assembléia Geral e disse que o Rancho não podia ser só carnaval, tinha que ser por último o carnaval, primeiro o social, primeiro as crianças, primeiro as pessoas do bairro todo (...) então a primeira coisa que eu fiz foi um Seminário de Estudos sobre o Rancho, nenhuma escola nunca tinha feito isso aqui, um seminário chamando todos os líderes comunitários, chamando a velha guarda, todos os membros das legendas para participar, nós tínhamos mais de 30 diretores, demos posse e fomos pro seminário, então planejamos o enredo, planejamos as atividades de todos os departamentos, foi um dia no Rancho, com café e almoço pra todo mundo”.

Na visão de Guilherme, o Rancho não deveria existir apenas para fazer carnaval porque

“Uma escola de samba não deve ser só carnaval, deve ter um trabalho social (...) o Rancho só funcionava no carnaval na época do Manito, mas a mensagem do Manito foi clara desde o início que ele fundou a escola, ele foi uma pessoa sempre humilde e acima de tudo tinha uma postura altruísta muito grande, então no samba dele ele fala assim: **foi no bairro do Jurunas, onde nasci e me criei...** ele põe uma frase sintomática, **fundei com meus amigos uma escola de samba pra brincar na folia do carnaval e dar alegria aos moradores de lá**. Então não era só brincar o carnaval”.

¹⁵⁹ Geraldo Coelho: “Guilherme Tadeu: o menino jurunense que aprendeu o verbo amar”. Enredo da escola Coração Jurunense. Carnaval/2003.

Segundo Manoel Augusto, que foi presidente do Rancho na década de 70 e depois fundou, em sua casa, a Escola de Samba Mocidade Unida de Padre Teodoro¹⁶⁰

“O termo começou a ser usado na época do Bosco, o Guilherme Tadeu era relações públicas do Bosco e ele é muito criativo, muito preocupado com a questão social e com as questões culturais, e ele usava o termo *nação jurunense* pra chamar a comunidade do samba no Jurunas, que naquele tempo tinha uma disputa acirrada entre rancho e Quem São Eles.

[Em que momento começou a chamada geral?] Eu acho que foi com o Balalaika, que veio do Rio de Janeiro, porque nos anos 70 não se tinha tanta responsabilidade com o carnaval, a gente fazia carnaval porque a gente gostava, era aquele ponto em que tudo é brincadeira... Quando se fala em *nação jurunense*, é todo mundo que tá em qualquer lugar, que tem uma história aqui no Jurunas”.

Para Manoel Augusto os anos 70 e 80 foram os *tempos áureos* da escola de samba do Jurunas e também de grandes mudanças no modo de fazer e brincar o carnaval, pois até então

“O Rancho era gafeira mesmo, era baixo nível, aí veio o Walber Monteiro e aí se aproximou a alta sociedade, o Walber trouxe a alta sociedade. Depois o Guilherme Tadeu trouxe o Bosco, então o Bosco veio e ficou... A era Bosco começou em 1978, foi o primeiro ano que ele colocou o carnaval na rua, perdeu o carnaval, depois ganhou no outro ano (1979), foi quando a Padre Teodoro também ganhou (78,79,80). O lado ruim do Bosco foi que a partir daí foi tudo profissionalizante, a partir daí ninguém quis trabalhar mais de graça, porque vinha gente de fora e ele pagava, então os próprios artesãos aqui do bairro também queriam ganhar, era o modelo do Rio de Janeiro”.

A partir dos anos 80, na **era Bosco**, com a modernização empresarial que teve como consequência um grande número de vitórias no carnaval de Belém (e cujo clímax foi, como já vimos, o Jubileu de Ouro no ano de 1984), e especialmente nos anos 90, que foram chamados por alguns de **era Cláudio Rego** (principal carnavalesco do Rancho nessa década), por outros de **era Luiz Lopes** (principal patrono da escola, desde então), por outros ainda de **era Guilherme Tadeu** (principal teórico da *nação jurunense*, mais

¹⁶⁰ Padre Teodoro era holandês, ligado à paróquia de Santa Terezinha do Menino Jesus. A homenagem, recusada pela paróquia mas aceita pelo homenageado, deveu-se ao fato de o mesmo ser um padre muito preocupado com as questões sociais visíveis no bairro, e ao mesmo tempo muito humano, pois freqüentava a sede do Rancho, sem nenhum preconceito.

importante liderança da escola no período), que vivemos a **reinvenção da tradição**, quando seus diversos segmentos, solidários ou conflituosos entre si, trabalharam incessantemente na fabulação e na atualização / presentificação de um passado idealizado pelos antigos guardiões da *nação jurunense*, através de uma memória coletiva que registra os eventos carnavalescos anuais, na forma de enredos, sambas-de-enredos, sambas-de-exaltação, nas práticas culturais coletivas, como as festas e reuniões mensais e semanais realizadas na sede da escola, e na performance do desfile carnavalesco, o momento máximo de expressão da identidade e da nação jurunense.

Exemplos da presença de valores modernos e tradicionais na escola de samba aparecem em sua forma de estruturação geral e de organização interna, de gestão e de direção dos principais eventos, entre eles o mais valorizado: o desfile carnavalesco. O Rancho funciona como um clube gerontocrático (espaço masculino e dos homens mais velhos). De fato, em sua organização interna, a escola apresenta um corte geracional e de gênero, no qual os homens têm obtido mais prestígio e poder que as mulheres, e uma boa parcela desse prestígio e poder advém da antiguidade na escola, embora outra parcela (hoje cada vez maior) possa advir da capacidade de atender às demandas imediatas da escola, inclusive as de natureza econômica. Historicamente, o poder de decisão na escola tem ficado nas mãos dos homens, na maioria das vezes nas mãos dos homens mais velhos, geralmente moradores do bairro, embora não-moradores também participem e contribuam com a escola (geralmente empresários de diversos setores).

Com relação às mulheres, algumas de fato participam cotidianamente das atividades internas à escola, assim como dos eventos programados durante o ano, tanto os comemorativos como aqueles voltados especificamente para obtenção de recursos financeiros para o carnaval (cafés da manhã, almoços e jantares). Também participam efetivamente na organização, preparação e realização do desfile carnavalesco, fabricando fantasias e alegorias, vendendo as fantasias aos freqüentadores da escola, participando dos ensaios e do desfile. Mas em geral não existe espaço para as mulheres nos principais cargos de direção, embora algumas delas, em função da antigüidade, sejam membros do Conselho Deliberativo da escola.¹⁶¹

¹⁶¹ Uma única exceção foi a eleição, no início da década de 90, de uma junta governativa formada por mulheres, para uma gestão de dois anos, mas que foi deposta depois de um ano de mandato.

Quanto aos homens mais jovens, sua inclusão nas diversas atividades dentro da escola não significa uma quebra nesse padrão, posto que esses jovens nunca atuam sozinhos ou deliberam acerca das questões mais importantes da escola. A presença de pessoas de fora, externas à escola, nos cargos de presidência ou direção, tem sido comum desde que as últimas lideranças internas se afastaram da escola, mas isso também não é aceito pacificamente por todos.

De todo modo, quem dirige a escola, de direito, é o Conselho Deliberativo, formado por um grupo de homens e mulheres mais antigos, alguns dos quais (principalmente homens) adquiriram, por diversos motivos, muito prestígio dentro da escola. De fato, na prática cotidiana, os que ocupam os cargos mais elevados têm voz ativa e maior poder de decisão. Quanto maior o prestígio dentro da escola, maior o poder de tomar decisões ou interferir nas decisões tomadas em assembléia acerca da composição do quadro de gestores ou executores do carnaval, e mesmo em assuntos menores e mais cotidianos.

Apesar dessa estrutura *tradicional*, onde os membros mais antigos (e mais velhos) da escola têm mais poder de decisão, não podemos afirmar que o Rancho seja apenas uma sobrevivência do passado. O Rancho não é arcaico, mas mistura formas tradicionais de organização, gerenciamento e direção, ao mesmo tempo em que sempre ousou mudar, sempre arriscou em direção ao novo, especialmente às novidades importadas do carnaval do Rio de Janeiro, modelo do carnaval local.

A *grandiosa* história do Rancho se fez, definitivamente, a partir da gestão *externa* de João Bosco Moisés, empresário da noite paraense, que quebrou todas as formas tradicionais pelas quais a escola tinha sido até então dirigida. A contratação de acadêmicos (arquitetos, *designers*) como carnavalescos; uma nova concepção de artistas ou produtores do carnaval; um novo espaço para sambistas, mudando a forma tradicional de produzir o carnaval. Mudou também a relação de exclusividade entre compositores e escola, quando os compositores eram, em sua maioria, moradores do bairro, surgindo um novo padrão na escolha do samba, já existente em outras escolas de Belém, onde participavam livremente compositores externos à escola de samba.¹⁶²

¹⁶² Esse padrão predominou nos últimos concursos para escolha do samba-enredo no Rancho, que foram vencidos por grupos de compositores ligados a outras escolas, como a 'Quem São Eles?', adversária histórica do Rancho no carnaval de Belém, enquanto *ranchistas tradicionais* não têm conseguido vencer o concurso.

Como vimos, a idéia de *nação jurunense* é central para o processo de construção de uma identidade de bairro, para o que se recorre alternada ou concomitantemente a imagens de tradição e de modernidade na produção de diversos eventos no calendário anual, como os ensaios e apresentações da quadrilha junina do Rancho, como as rodas de samba e pagode oferecidos aos simpatizantes e aficionados todo fim de semana, e especialmente nos enredos anuais desenvolvidos pelo carnavalesco, seguido dos sambas-enredo criados pelos compositores, dentre os quais um é escolhido em um concurso público, assim como nos sambas-exaltação compostos tanto por ranchistas reconhecidos como *tradicionais*, “*os que são do meio*”, quanto por não-ranchistas ou que “*não pertencem ao bairro, não são do meio*”.

Para a grande maioria dos entrevistados, especialmente os mais antigos, os diversos tempos da história do Rancho são concebidos como *tempo vivido*, onde a experiência coletiva aparece imbricada na vivência cotidiana de cada um deles. Entretanto, é o tempo atual, para jovens e velhos, antigos e novos ranchistas, que sintetiza as experiências anteriores que dão sentido e direção – portanto uma trajetória singular – à história *grandiosa* da escola, misto de tradição e transformação.

Podemos então dizer que o Rancho mantém uma *estrutura arcaica* que se conjuga com uma estrutura moderna / modernizada do carnaval atual. O Rancho foi sempre, desde o seu início, tradicional e moderno, pois era a novidade trazida por Manito da capital do país e foi logo reconhecido como uma invenção moderna de se fazer carnaval. Ao mesmo tempo, tornou-se um *lugar de tradição*, um espaço de criação de um samba *genuinamente paraense*, onde tradição e inovação se misturam e se recriam cotidianamente.

4. a nação jurunense: um evento real, social e narrado...

“Tradição tem um papel inescapável no discurso moderno, e é parte do problema da modernidade” (Xavier Costa, 2002: 501).

A história do Rancho Não Posso me Amofiná., contada e cantada por seus produtores culturais através da idéia de *nação jurunense*, nos permite confirmar a tese da não-separação entre tradição e modernidade.¹⁶³ Mas isso não significa total indistinção entre o tradicional e o moderno, pois os ranchistas distinguem claramente o tradicional (a *era Manito*) do moderno (a *era Bosco*). Para eles tradição e modernidade não são indistintas, mas se articulam, posto que existem *ilhas de tradição* dentro da modernidade.

Shils (1971, 1981) realizou uma excelente análise do papel da tradição na cultura e nas sociedades, e da necessidade da tradição no mundo moderno, mas, segundo Handler & Linnekin (1984) não conseguiu resolver a principal ambigüidade do conceito: a tradição implica em um processo de transmissão que, ao mesmo tempo em que muda continuamente, pois *“interpretações são feitas da tradição presentificada; a visão do passado muda através da interpretação consciente, o passado percebido é plástico e pode ser reformado pelos seres vivendo no presente”* (Shils, *apud* Handler & Linnekin, 1984), mantém um núcleo que se perpetua, que tem uma certa continuidade, que permanece.

Como um *modelo do passado*, a tradição é *“uma construção simbólica, inseparável da interpretação da tradição no presente”* (Handler & Linnekin, 1984). Nesse sentido, toda tradição é inventada porque é necessariamente reconstruída no presente. Mas essa invenção não se restringe a projetos auto-conscientes, pois pode incluir um conjunto de representações que vai *“do mais autoconsciente para o aparentemente inconsciente e do mais reconstruído ao que parece herdado e genuinamente tradicional”* (Ibidem).

¹⁶³ Analisando processos de sociabilidade presentes no ritual das *fallas* valencianas num espaço de tradição e modernidade, Xavier Costa (2002) demonstra que a clássica oposição entre o tradicional como uma categoria residual, sem dinamismo, que “não tem reflexividade, não cria, só repete”, e o moderno como aquilo que é caracterizado pela “reflexividade e pela razoabilidade” é uma falsa questão.

Levando em consideração a crítica de Bruno Latour acerca do excessivo poder da linguagem na constituição dos objetos nas sociedades modernas, retivemos sua afirmação de que todo evento é, ao mesmo tempo, real, social e narrado (1994: 12), para pensar a *nação jurunense* como um evento narrado como real e, portanto, social, e que participa de forma direta, embora não linear ou homogênea, da construção das diversas identidades vinculadas ao bairro, às festas e à escola de samba, através de redes de relações e de práticas discursivas (Fairclough, 2001).

Como vimos, sambistas, compositores e demais produtores culturais tornaram-se especialistas em um discurso acerca da tradição histórica, cultural e carnavalesca da escola, produzindo temas que relacionam tradição, história e memória, nos quais os diversos tempos se cruzam e se interpenetram, misturando o passado e o presente, constituindo um campo discursivo no qual os sujeitos elaboram e reelaboram suas práticas discursivas, algumas delas competindo entre si, em disputa – entre outras coisas – pela definição dos conteúdos e significados da *nação jurunense*, como precisaremos no próximo Capítulo.

Gonçalves (2001) analisou questões de história e identidade no carnaval das escolas de samba em Macapá, através das letras de sambas-de-enredo e de entrevistas com **fazedores de carnaval**, buscando entender as

“formas e sentidos que grupos negros locais elaboraram para se legitimar no lugar e nas lutas por ascensão social. A construção de uma memória discursiva e de uma identidade cultural são as marcas de utilização do passado” (:7).

As escolas de samba aparecem como espaços de construção de identidades, vinculadas ao local (bairro), mas que falam de uma territorialidade específica, a do samba (festeiros, sambistas). A autora estudou o carnaval como locus de produção dos documentos (fontes) para discutir história, memória e identidade, como um contexto onde os **fazedores de carnaval** produzem uma **memória discursiva** e uma **identidade cultural** para si e negociam com elas nas lutas por dizibilidade e visibilidade na sociedade. Esses **fazedores de carnaval** identificam-se como guardiões da memória do lugar e negociam com esse papel nas lutas por um lugar de destaque na estrutura social.

A autora analisa a relação de troca entre memória e história, uma troca permanente de valores e informações, que demonstra a circularidade entre a cultura dos fazedores de carnaval e uma cultura científico-acadêmica, que os fazedores usam para consultar fontes orais e escritas para construir seus enredos (:21-22). Tomando a escola de samba como um **lugar de memória**, a autora demonstra que as memórias que os entrevistados constroem sobre o carnaval são inseparáveis de suas histórias de vida (:89-94), de modo que as histórias recordadas e narradas sobre os eventos passados estão sempre vinculados às trajetórias individuais, o que pode levar ao que Bourdieu (1998) denominou de *ilusão biográfica*, através da qual os sujeitos são, ao mesmo tempo, objetos privilegiados da narrativa que eles constroem, buscando afirmar uma “*existência dotada de sentido, no duplo sentido de significação e direção*” (:183-185).

Para Le Goff (1996), a memória é um elemento essencial da identidade individual ou coletiva, sendo a memória coletiva um instrumento de poder (:476). Segundo Lowenthal (1998), “*relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade (...) nossa continuidade depende inteiramente da memória*” (:83). Mas como distinguir, nesse trabalho da memória, a criação, a invenção, a imaginação? Para Huyssen (2000) não existe separação radical entre memória real e virtual, pois “*qualquer coisa recordada – pela memória vivida ou imaginada – é virtual por sua própria natureza*” (:37).

No caso analisado por Gonçalves, há uma clara relação entre identidade e memória, que funciona como um mecanismo de legitimação: mais do que lembrar, a memória serve para reforçar um passado idealizado e participar da construção de um devir em aberto. O conceito de memória discursiva, central no estudo de Gonçalves, é também fundamental na análise da nação jurunense, posto que o reforço a uma memória pública (Huyssen, 2000) construída coletivamente e que circula ininterruptamente entre os sujeitos enunciadore, produzindo um campo discursivo onde a interdiscursividade e a intertextualidade, não apenas estão presentes, mas são condição fundamental das formas e sentidos atribuídos aos enunciados, muitos dos quais aparecem como pré-construídos, não percebidos conscientemente como tal, ou como *já-ditos*, repetidos exaustivamente a ponto de serem *naturalizados* por seus falantes e ouvintes.

Os discursos construídos pelos especialistas, produtores ou mediadores culturais incluem, portanto, um conjunto de narrativas ou enredos, nos quais a memória participa tanto como um elemento fundamental de afirmação de uma realidade vivida ou imaginada, intercalada por lembranças ou esquecimentos, presenças ou ausências que auxiliam na construção de uma história singular, de um enredo que eles contam e recontam, periodicamente, sobre si mesmos e a si mesmos. A busca de uma identidade comum se realiza então através de um conjunto de vivências e experiências mediadas pela linguagem, e expressas nas falas dos sujeitos, nos textos por eles produzidos e nas *performances* rituais ou enredos, num processo incessante de produção e circulação de sentidos, onde esses discursos se dinamizam e se transformam e, ao mesmo tempo, se cristalizam, renovando a tradição e reforçando o pertencimento ao grupo.

Nos dias atuais, a tradição recuperada, revisitada, presente nas composições dos sambas de exaltação, como visto anteriormente, trabalha incessantemente na fabricação da *nação jurunense* como uma *comunidade imaginada* (Anderson, 1989), num grande esforço de imaginação e fabulação que, se não resulta em ganhos sociais ou financeiros importantes, consegue obter ganhos políticos e simbólicos significativos para seus produtores e consumidores, dentre os quais a persistência da escola como o mais importante símbolo, ícone e signo do bairro.

A *nação jurunense* é então o termo que pretende fazer coincidir a noção de uma comunidade ideal e os valores e práticas experimentados na realidade cotidianamente vivida por seus participantes. Entre os diversos sentidos que recobre, inclui um sentimento de pertencimento, de fazer parte de uma história que, uma vez criada, tal como aparece no mito de origem de fundação da escola de samba jurunense, é contada e recontada, através de múltiplos discursos produzidos dentro e fora da escola e do bairro, através dos quais os membros da *nação jurunense* se constroem como sujeitos participantes de uma *tradição* comum, criada num passado nem tão distante e ainda presentificado nas práticas rituais elaboradas pelo grupo, e que vai sendo perpetuada particularmente pelos jurunenses, considerados os verdadeiros membros dessa *nação*, ainda que não-jurunenses simpatizantes da *nação* possam participar desse processo.

Em síntese, a *nação jurunense* tem sido produzida num esforço de **imaginação** (Anderson), **invenção** (Hobsbawm) e **narração** (Bhabha). Num primeiro plano, se refere ao bairro, à localidade, a um espaço reconhecido e vivido com lugar de sentido, fonte de conhecimento e experiência. Mas não se limita ao espaço físico ou geográfico que contém o bairro, pois envolve sentimentos de pertencimento (Cândido) que ultrapassam os limites ou fronteiras do bairro. Envolve especialmente o sentimento de pertencer a uma comunidade cultural (Weber, 1922), a uma tradição ao mesmo tempo instituída e instituinte e que é, paradoxalmente, uma invenção relativamente recente. A partir de algumas falas, localizamos a invenção dessa tradição, da qual participaram diversos produtores culturais, produzindo ou reproduzindo discursos identitários que articulam a memória e a história do bairro (o lugar) em um campo discursivo de disputas por prestígio e poder entre sujeitos e grupos que disputam a legitimidade e o direito de falar em nome da *nação jurunense*.

A idéia de *nação jurunense* circula hoje como um bem extremamente valorizado pelos moradores do bairro, como também entre ranchistas moradores de outros bairros de Belém e mesmo de outras cidades mais próximas ou mais distantes. Nesse sentido, a *nação jurunense* extrapola as fronteiras do bairro e se espalha por outros espaços da cidade e do interior do Estado. Essa idéia está presente na mídia, como aliás o **signo Jurunas** tem estado, desde o início do século XX, nos jornais e rádios da cidade, que alcançam também o interior e fazem circular esses valores entre efetivos participantes ou apenas simpatizantes do carnaval e da escola de samba, conforme vimos anteriormente.

Ao mesmo tempo, o próprio nome da escola – Rancho Não Posso me Amofiná – escolhido por seu fundador, possui uma grande força semântica. A expressão sintetiza, hoje mais do que nunca, para os que se afirmam *jurunenses*, os diversos sentidos que marcam a identidade do bairro e a *agência* do sujeito jurunense, diante de um horizonte pleno de expectativas e de dificuldades para realizá-las no contexto da vida cotidiana de moradores de um bairro de periferia, de origem ribeirinha e pobre, que lutam para conquistar o direito à cidade, a conquista desse lugar (o bairro) acontece todo dia, entre o trabalho e descanso, entre as festas e a violência, entre um carnaval bem ou mal performado e outro que está sendo gestado, entre as redes de sociabilidade lúdica e os conflitos diários, na disputa por prestígio ou lealdades pessoais, nesse grande território simbólico e espaço cultural, onde os signos Jurunas e Rancho estão indissoluvelmente ligados.

INTERTEXTO

Num domingo de janeiro de 1999 encontrei pela primeira vez um grupo de compositores do Rancho Não Posso me Amofiná. Não que eles sejam ainda ou mesmo já tenham sido compositores exclusivos da escola. Tampouco são todos moradores do bairro ou freqüentadores exclusivos da quadra da escola, pois muitos deles trabalham como músicos profissionais, sendo que alguns trabalham em estúdios de gravações de autores ou produtores paraenses, sendo também atualmente responsáveis pela gravação dos discos das escolas e blocos que participam do carnaval oficial de Belém. Reunidos em torno de uma mesa, no espaço lateral da escola, que era usado nos fins de semana para as rodas de pagode freqüentadas por ranchistas e simpatizantes da escola, um grupo de compositores, todos autores ou co-autores de sambas-enredos ou sambas-exaltação bastante conhecidos pelos freqüentadores do local e agora - a partir da edição de um Cd recém-lançado, composto de sambas novos e antigos dedicados ao Rancho - conhecidos também pelo grande público simpatizante do carnaval e do seu estilo musical mais representativo – o samba.

Pedrinho do Cavaco, Nazareno “Coroca”, Meia-Noite (que naquele ano era também o chefe de bateria do Rancho), Batistinha (terceiro mestre de bateria), Carlinhos Sabiá (puxador oficial do samba) alternavam-se na compra da cerveja que era consumida por todos, já àquela altura substituindo ou pelo menos retardando o almoço de domingo. Revezavam-se também na apresentação de músicas de sua(s) autoria(s), acompanhados por violões e vozes, num coro cantado por quem conhecia todas as músicas, que iam sendo escolhidas ao fim de cada apresentação.

Em homenagem à produção do Cd, cantaram cada uma das músicas do repertório, incluindo o samba-enredo escolhido para aquele ano, cujo enredo era “Sou Rancho, sou professor”, e que tinha como mote inicial:

*Jurunas é arte, é berço do samba
É o meu estandarte, é terra de bamba...*

Ao término das apresentações das músicas conhecidas por todos, Pedrinho do Cavaco apresentou seu novo samba, que estava acabando de compor, e que seria cantado no dia do desfile, antes da apresentação oficial, para “levantar a galera” e criar um clima favorável, uma disposição especial para “entrar na avenida com muita garra” e levar a escola à conquista de mais um título de campeão. A letra dizia:

*O Rancho ‘tá na boca da avenida
Boa noite pessoal
Vamos entrar com responsabilidade
Fazer bonito na cidade
Pra nos é questão de moral.*

*Estou feliz no Rancho
Com a minha escola toda bela
Vou desfilar na passarela...
A Apoteose é aqui...
... é aqui que o bicho vai pegar
pois o ideal de um sonhador
é ver meu Rancho em primeiro lugar.*

*Imediatamente, o compositor foi auxiliado por Meia-Noite, que substituiu a palavra **sonhador** por **jurunense**, sendo seguido por todos, inclusive pelo autor do samba, que incorporou a mudança na letra da música. Após diversas rodadas de cerveja, não havendo mais dinheiro para a bebida, encerrou-se o encontro, talvez um dos últimos momentos de consenso vivido entre músicos e compositores ranchistas na sede da escola. Mas isso é outra história...*

CAP. 5

AS FESTAS POPULARES NA AMAZÔNIA: tradições urbanas, mestiças, modernas

5.1. festas coloniais e mestiçagens culturais na Amazônia	172
5.2. festas religiosas populares em Belém, nos oitocentos	177
5.3. festas, culturas e mestiçagens	185
5.4. festas populares no Jurunas: tradições festivas, mestiças, modernas	190

1. festas coloniais e mestiçagens culturais na Amazônia

Para analisar as festas religiosas populares em Belém dentro do contexto histórico, cultural e social mais amplo, não podemos deixar de lado o processo de mestiçagem cultural construído na Amazônia desde a ocupação portuguesa até hoje, dentro do qual destaca-se a mestiçagem indígena, marcante de meados dos setecentos até meados dos oitocentos, conforme atesta o estudo de Carlos Moreira Neto (1988) sobre o processo de destribalização e aculturação dos índios da Amazônia, que os transformou, ao longo desse período, em tapuias ou caboclos,¹⁶⁴ assim como o sincretismo religioso resultante da mistura do catolicismo ibérico com as crenças indígenas (Galvão, 1955; Figueiredo, 1976; Maués, 1995, 1999, 2000) e com as crenças africanas (Ferreti, 1995; Vergolino e Silva, 1987, 1995), entre outros.

A partir desse contexto, propomos uma reflexão acerca das festas religiosas populares hoje produzidas em bairros paralelos ao rio Guamá (Cidade Velha, Jurunas, Condor, Cremação e Guamá), entre as quais destacamos as de São Sebastião, São Benedito e N. S^a da Conceição.¹⁶⁵ Realizadas anualmente através de um ciclo de eventos que inclui procissões, novenas, ladainhas e, eventualmente, missas rezadas e cantadas, são consideradas *festas particulares* pelas paróquias onde se localizam, isto é, eventos não-oficiais, não-vinculados ao calendário das paróquias dos bairros. Recriadas num contexto urbano de diversidade da cidade moderna, com base nas antigas festas coloniais, e ao mesmo tempo consideradas por seus produtores como *tradicionais* ao espaço urbano onde circulam, elas atualizam, através de performances renovadas nos *pequenos rituais da vida cotidiana*, um conjunto heterogêneo de crenças e práticas de diversos sistemas religiosos, e serão aqui analisadas como *tradições urbanas, mestiças e modernas*.

¹⁶⁴ Segundo Moreira Neto (1988), o tapuio tornou-se, nesse processo, o índio genérico da Amazônia, e teve presença importante nas rebeliões que explodiram na província nos oitocentos, especialmente a Cabanagem.

¹⁶⁵ Não se trata da festa paroquial da igreja de N. S^a da Conceição, do bairro da Cidade Velha, mas de uma festa popular e *particular* realizada desde os anos 60 no bairro da Condor, da qual falaremos adiante.

Para fundamentar o argumento e iluminar nossa análise das festas atuais, faremos uma digressão para falar de duas festividades realizadas em Belém, no século XIX:

a) a festividade de São Tomé, realizada no início dos oitocentos, que chamou a atenção dos historiadores para um ritual sincrético denominado Toriua ou Sairé,¹⁶⁶ cuja procissão saía anualmente do lugar denominado Sítio do Bacuri, na rua Pedreira do Guamá, dirigindo-se ao largo da Sé e depois retornando ao Guamá.

b) a festividade do Divino Espírito Santo, festa colonial, realizada anualmente, com missa e procissão na Catedral de Belém, com levantamento de mastro no centro da praça da Sé, e que foi proibida pelas autoridades eclesiásticas na metade dos oitocentos, como parte da reforma católica no Brasil e na Amazônia.

O destaque acerca dessas duas festividades relaciona-se à sua proibição e tentativa de extinção, em diversos momentos, pelas autoridades eclesiásticas civis e militares, ao lado da participação, convivência e tolerância, em outros momentos, dessas mesmas autoridades, levando à sua transformação e/ou afastamento para os subúrbios da cidade. A festa do Divino Espírito Santo, por exemplo, após ter sido proibida pela igreja por volta de 1860, inspirou a criação da festa do *Divino Espírito Santo das Creanças*, inicialmente uma imitação lúdica, fora do espaço sagrado da catedral, e depois uma importante festa popular, independente da Igreja Católica. Quanto à festa de São Tomé, não sabemos quando ou como deixou de ser realizada. Mas podemos nos arriscar acerca dos motivos de seu desaparecimento, tendo como pressuposto o *processo civilizador* empreendido nesse período contra as camadas populares, onde predominavam os mestiços, pardos, negros, mulatos e caboclos, que participavam desses eventos festivos. Nesse contexto de análise, faremos uma breve reflexão acerca dessas duas festividades, com base em Gruzinski (2001), Vainfas (1992, 1995, 1999) e Mello e Souza (1995), que analisaram processos de sincretismo, hibridismo e mestiçagem cultural no contexto colonial americano, brasileiro e amazônico, respectivamente.

¹⁶⁶ Ver Baena (1839), Rayol (1970), Cruz (1973). Ver também Veríssimo (1970: 65-69) para a descrição da festa do Sairé em Monte Alegre, em 1876. Ver ainda Figueiredo (1998). Ver ainda, para uma descrição mais detalhada do evento na Amazônia, o trabalho informativo de Nunes Pereira (1989).

O conceito de sincretismo está presente na análise de Mello e Souza (1995) sobre as práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil, do século XVI ao XVIII, que inclui a Amazônia, na qual a autora aponta o contexto colonial como central para a fabricação de práticas mágico-religiosas sincréticas, produto da extensa e intensa mestiçagem, onde se cruzaram múltiplas tradições culturais, trazidas por agentes das mais diversas procedências em um longo processo de sincretização (16-18).

No Brasil, como na Amazônia, o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições européias seculares ao universo cultural dos ameríndios e africanos, produzindo seres e credos híbridos. Nesse contexto, a religiosidade popular que se constituiu na colônia escravista estava, desde o seu início, marcada por esse caráter colonial, e fadada ao sincretismo religioso (Mello e Souza, 1995: 85-99). Mas esse processo não foi pacífico ou aceito sem reservas pelas autoridades. Enquanto o sincretismo religioso se intensificava na razão direta do processo de colonização, a população mestiça era alvo de perseguições, acusada de práticas profanas e demoníacas, especialmente homens e mulheres rotulados de feitiçeiros/as, em sua grande maioria índios, negros e mestiços, conhecedores de orações e preces poderosas, praticantes do uso ritual de ervas e plantas medicinais, assim como das bolsas de mandinga que, já no século XVIII, misturava elementos sagrados e profanos, o que conferia grande poder mágico a esses objetos.¹⁶⁷

Os estudos de Vainfas (1992, 1995, 1999) sobre idolatrias indígenas e mestiçagens religiosas católico-tupi no período colonial também nos auxiliam a pensar as misturas religiosas presentes no campo amazônico, à luz dos conceitos de sincretismo, hibridismo e circularidade cultural. Analisando as idolatrias ameríndias como formas de “*resistência cultural das populações indígenas diante da situação colonial*” (:105),¹⁶⁸ Vainfas percebeu que esses movimentos extrapolavam o nível religioso do fenômeno, traduzindo-se em um fenômeno historicamente novo, sincrético,

¹⁶⁷ Como síntese do *poder dos fracos*, a feitiçaria participou diretamente da formação do imaginário mágico-religioso na colônia, contribuindo direta ou indiretamente na definição de relações de poder, assim como na produção e resolução de tensões e conflitos entre os diversos agentes e grupos em interação, recortando relações de classe, etnia e gênero no contexto colonial. Na Amazônia houve ampla aceitação e difusão das bolsas de mandinga entre índios e mestiços, representando, assim como no resto do país, uma das práticas mais sincréticas de feitiçaria (Souza, 1995: 210-226; 289-291).

¹⁶⁸ “Concebida mais amplamente como fenômeno histórico cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, de certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material” (1992: 105).

pleno de ambigüidades e ambivalências.¹⁶⁹ Entre essas ambigüidades e ambivalências, o autor destaca a presença e a participação, nos eventos, de índios cristianizados, produtos da catequese jesuítica, que mesmo contrapondo-se ao catolicismo oficial, mesclavam símbolos, ritos e crenças católicas aos rituais da santidade indígena; destaca também a presença, nos eventos, de mamelucos, seres “*ambíguos por origem e vocação*”,¹⁷⁰ de africanos, além de brancos (portugueses ou nascidos no Brasil). Tratava-se, pelo menos, de um “*processo aculturador de mão dupla, e não de simples assimilação dos valores ocidentais pelos nativos*”,¹⁷¹ levando a um forte sincretismo religioso entre crenças católicas e ameríndias.

Entretanto, partindo do pressuposto de que poderiam ser diversos os sentidos do fenômeno para os diversos segmentos envolvidos, Vainfas não se arriscou a definir a santidade ameríndia como um fenômeno puramente sincrético, posto que, se houve amálgama e fusão para a maioria dos índios cristianizados, isso não necessariamente ocorreu para os outros segmentos envolvidos, como brancos, negros, mamelucos e índios pagãos.

Destacando a ambivalência dos sujeitos participantes nos eventos relacionados à santidade de Jaguaripe, especialmente índios e mamelucos, assim como a ambivalência das relações estabelecidas entre os diversos grupos etnorraciais e sociais presentes – padres, índios pagãos ou cristianizados, colonos cristãos ou não-cristãos, senhores e escravos –, o autor concluiu que os conceitos de circularidade e hibridismo cultural (Ginzburg, 1987) seriam bem mais ricos do que o de sincretismo para dar conta da ambivalência, da plasticidade e da fluidez culturais presentes na situação colonial (Vainfas, 1995: 157-159). Considerando as ambigüidades e limitações dos conceitos de sincretismo, amálgama e fusão de crenças, o autor definiu a santidade tupi como uma *forte manifestação de mestiçagem cultural*, mescla católico-tupinambá que incluiu traduções do catolicismo para o tupi, produziu a circularidade dos símbolos cristãos e indígenas, misturou crenças e ritos tupinambá aos ritos e santos católicos, festejados em

¹⁶⁹ Especialmente com relação à santidade de Jaguaripe, movimento indígena ocorrido na Bahia, século XVI, ver Vainfas (1992: 105; 1995: 141; 1999: 210).

¹⁷⁰ “Os mamelucos eram homens culturalmente ambíguos: meio índios, meio brancos. Um pouco tupi, outro tanto cristãos, quer em busca de uma identidade ameríndia, quer em defesa do colonialismo que os havia gerado (...) Tudo dependia das circunstâncias, do lugar por onde passavam, do chefe a quem obedeciam. A plasticidade e a aparente incoerência de sua atitude acabava por espelhar, no fundo, a própria fluidez da situação colonial, fronteira incerta entre as culturas européia e ameríndia” (Vainfas, 1995: 145-149).

¹⁷¹ “No contexto da catequese, não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio de imagens, mas também é certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis” (Vainfas, 1995: 110).

meio ao fumo, à dança e à festa; enfim, a santidade seria melhor definida como uma *formação cultural híbrida*, produto das diversas *interpenetrações* que comprovavam a fluidez das fronteiras culturais no mundo colonial (Vainfas, 1995: 150, 220, 227-29).

Os exemplos de sincretismo religioso analisados por Mello e Souza e Vainfas enquadram-se no conceito mais amplo de *mestiçagem cultural* de crenças e ritos (Gruzinski, 2001: 45). Das diversas misturas que o geraram, nas diversas formas que o expressaram no contexto afro-católico-ameríndio, o sincretismo religioso tornou-se um fenômeno complexo e, ao mesmo tempo, com tantos e tão diversos significados, tornou-se um conceito geral e supérfluo.¹⁷² Cobrindo os cinco séculos de contato e luta entre europeus e ameríndios, com guerras e destruição de grande parte das culturas primitivas, Gruzinski demonstra que esse contato produziu diversas formas de resistência ao colonizado, mas também diversas misturas ou mesclas culturais, de modo que a *contaminação* ou transformação das crenças indígenas gerou hibridações e mestiçagens, dando a feição do mundo atual, de modo que, em pleno processo de globalização ou ocidentalização, vivemos em *mundos mezclados* e entre *culturas mestiças*... (:26).

Do contexto inicial da situação colonial, tal como analisado por Mello e Souza, Vainfas e Gruzinski, ao contexto atual de mundialização da cultura, podem ser exaustivos os exemplos de mestiçagens culturais de todo tipo. A busca do sentido das idolatrias ameríndias por Vainfas, da feitiçaria de caráter colonial por Mello e Souza e da bruxaria popular européia por Ginzburg pode iluminar nosso esforço de entender os sentidos possíveis das festas populares na Amazônia no século XIX e os motivos de sua persistência, extinção ou transformação.

¹⁷² Pensado como “máscara destinada a disfarçar sobrevivências (...) estratégia de resistência à cristianização (...) amálgama (...) junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão (...) processo consciente ou inconsciente, objetivo ou subjetivo, permanente ou transitório (...) acaba designando um fenômeno confuso e artificial, sinônimo de promiscuidade, impureza e contaminação” (Gruzinski, 2001: 46-47). Nesse sentido, o autor prefere o conceito de mestiçagem cultural para entender a aceleração e intensificação das misturas no(s) mundo(o) contemporâneo(s), a “mistura dos seres humanos e dos imaginários” (:42), como um conceito capaz de dar conta das ambivalências e ambigüidades resultantes de “séculos de enfrentamento entre invasores europeus e sociedades indígenas, nos quais se misturaram colonização, resistências e mestiçagens” (2001: 15).

2. festas religiosas populares em Belém, nos oitocentos

No contexto amazônico dos oitocentos, assim como no resto do Brasil, o processo de construção da nação gestava-se num quadro de graves conflitos e tensões etnorraciais e sociais, mas também de mestiçagens e hibridismos culturais. O jornal belenense Treze de Maio publicou, em edição do dia 10.06.1840, a Lei Provincial de nº 36, de 1839, assinada pelo Presidente da Província, Dr. Bernardo de Souza Franco, que tratava das Instruções sobre a instalação da Colônia Pedro Segundo. Os artigos 15º e 16º propunham:

• *Artigo 15º: o Governo garante:*

§ 1º: *o fornecimento de brindes, ferramentas e vestuário, com meios próprios para angariar a amizade e a união dos índios.*

§ 2º *A prestação de quantia igual ao soldo de trez mezes a toda praça que angariar um índio, que o fizer habitar a colonia e lhe ensinar a doutrina cristã necessária.*

§ 3º *A gratificação de cincoenta mil réis a qualquer que se cazar com uma índia e que com ela habitar a Colônia, recebendo, além dela, uma porção de terras para cultivar como sua propriedade.*

Todas as despesas de que tratão estes §§ serão feitas pelos Cofres Provinciales.

• *Artigo 16º: Todo aquele brasileiro dissidente que esteja em caso de ser anistiado segundo ordena o governo de Sua Magestade Imperial... se apresente a qualquer dos commandantes, será imediatamente recebido e tratado com todos os favores....*

Os dois artigos nos dão uma idéia clara, embora parcial, do contexto da época. Em primeiro lugar, o objetivo de fundar colônias de povoamento na Amazônia, segundo um modelo não muito diferente do que vigorou desde o século XVIII, com a política do Diretório pombalino e mesmo do pós-Diretório, investindo na miscigenação entre colonos e/ou soldados com mulheres indígenas e em relações de amizade e união com os índios, no intuito de civilizar os *bárbaros costumes* da população nativa da região.¹⁷³

¹⁷³ Sobre esse período, ver Moreira Neto (1988) sobre a política estatal e eclesiástica de destribalização e aculturação dos índios da Amazônia, que os transformou no período de um século (1750-1850) em tapuios ou caboclos.

Em segundo lugar, o espectro da Cabanagem, movimento que incluiu parte da população indígena e cabocla (considerado hoje a mais importante rebelião nativa da história da Amazônia), recém-dominada pelas forças legalistas que, temerosas de futuras irrupções de movimentos revoltosos, prometia anistia aos *brasileiros dissidentes* (leia-se *cabanos revoltosos* ou *caboclos moralmente confusos entre duas lealdades, que desejam ficar do lado da lei, da ordem e da civilização*).

Não é nosso objetivo aqui discutir as questões políticas e sócio-econômicas mais amplas da Cabanagem, já muito estudadas por diversos autores.¹⁷⁴ Mas não podemos deixar de sublinhar alguns vínculos históricos e geográficos, culturais e simbólicos entre os mestiços, caboclos ou tapuias que participaram do movimento, e alguns eventos considerados mais periféricos, como as festas e procissões religiosas, os sincretismos e mestiçagens culturais presentes nesse processo.

Como vincular o contexto do movimento cabano à questão do sincretismo religioso? Historiadores como Baena (1939), Rayol (1970) e Cruz (1973), entre outros, referem-se ao ajuntamento de cabanos no sítio Bacuri, na Pedreira do Guamá, nas primeiras décadas do século XIX, especialmente por ocasião das festas de São Tomé, santo de devoção dos indígenas,¹⁷⁵ quando os participantes dos festejos realizavam a procissão do Sairé ou Toriua, que se deslocava do Guamá até a Catedral de Belém e depois retornava ao sítio do Bacuri. Outro dado, de valor histórico e também simbólico, refere-se ao dia da invasão da cidade de Belém na mesma data da festividade de São Tomé, 7 de janeiro de 1835 (Ricci, 2004:180), momento em que se cruzam espaços e tempos sociais e simbólicos, a festa e a dança, a devoção e a rebeldia, espaços e tempos que já se estavam gestando desde o início da ocupação da cidade e das relações coloniais.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Ricci (2001) apresenta uma bibliografia atualizada e sucintamente bem analisada sobre a Cabanagem.

¹⁷⁵ Quanto à associação entre São Tomé, apóstolo de Jesus, e Sumé, herói-civilizador dos tupi-guarani, ver Mètraux (1976: 11). “A fortuita semelhança existente entre os nomes de Tomé e Sumé, contribui bastante para o êxito dessa fantasia (...) que consistia em ver em Sumé a figura do apóstolo Santo Tomé. A inopinada identificação só surgiu tardiamente. Thevet considera Sommay um caraíba puramente indígena, do mesmo modo que Evreux e d’Abbeville”. Ver também Vainfas (1995).

¹⁷⁶ Rayol (1970) descreveu os eventos políticos ocorridos no início dos oitocentos, e que culminaram com o movimento cabano em Belém, nos fornece alguns detalhes da localização e movimentação das tropas cabanas, em dois pontos estratégicos à beira do rio Guamá, sendo um deles o sítio do Bacuri: “Nos primeiros dias de janeiro já se notava na cidade inúmeras pessoas desconhecidas que pelo andar e pelos trajes mostravam ser homens do campo. Vindos dos distritos mais próximos da capital, iam se aquartelando em várias localidades. Nas imediações da cidade, no meio do mato do Cacoalinho (...) detrás do edifício de São José (...) achava-se reunido um grupo (...) do Acará e do Guamá, sob o comando de Antonio Vinagre e seu irmão Francisco Vinagre (...) No fim da rua da Pedreira, no ponto chamado Bacuri, também se faziam reuniões de noite, servindo de pretexto a festa de São Tomé (...) com grande

É possível inferir que, escondidos entre os festeiros, estivesse se concentrando grande quantidade de cabanos para atacar a cidade, tendo com disfarce a participação na festa. Mas também é possível que muitos dos presentes, cabanos ou não, fossem devotos do santo que ali se encontravam para participar da festividade, nos atos mais *solenes* da procissão ou na parte mais *festiva* e anárquica que incluía comidas e bebidas, danças e diversões em geral. A descrição dos momentos que culminaram com a retirada dos cabanos sitiados no Guamá (Rayol, 1970: 961-966) nos dá uma idéia tanto da capacidade de resistência da população como também da *improvisação* (Gruzinski, 2001: 78) presente nos espaços de mestiçagem cultural e lúdica, misturados ou diluídos no processo histórico e político mais amplo da rebelião cabana, possibilitando pensar, para além ou aquém da questão política, o espaço simbólico dos atores e grupos envolvidos, com destaque à religiosidade dos participantes da festa de São Tomé, mestiços, caboclos, cabanos, simpatizantes ou não-simpatizantes do movimento.

No dia de São Tomé, como já vimos, seguia a procissão do Sairé, do Guamá ao Largo da Sé, e depois retornava ao seu lugar de origem. Por apresentar forte presença indígena e cabocla, e por misturar elementos do catolicismo com crenças e práticas indígenas, foi referida por Ernesto Cruz como uma festa *mais profana que religiosa*, introduzida pelos jesuítas no século XVIII, “*lembrava algo de fetichismo, reduto de cabanos rebeldes, com dansas, sensualidade, bebidas, crimes, conluios de livres e de escravos*” (Baena, 1839: 335-336).¹⁷⁷

presença de vadios e libertinos, que lá iam movidos menos por sentimentos religiosos do que por desejos de assistir aos pagodes noturnos com que glorificavam o santo” (:542).

¹⁷⁷ Baseado em Baena, Rayol (1970) assim descreveu a festa de São Tomé: “Esta festa, ensinada pelos jesuítas, era feita por tapuios não por devoção, porém por mero folguedo. Dias antes eles pediam esmolas pelas ruas e casas. Neste acto um conduzia na mão uma pequena imagem do santo apóstolo; outro levava na frente uma bandeira branca com a efígie do mesmo; um outro ia tocando com a mão direita um tamborinho seguro ao corpo pelo braço esquerdo e soprando uma gaita que dedilhava com a mão esquerda... Na noite de Natal, na véspera e no dia da festa (...) o juiz e a juíza caminhavam para a catedral, precedidos do Sairé, um semicírculo de cipó de seis palmos de diâmetro, dividido em quatro partes, havendo em cada uma delas um espelho e uma cruz, e no centro só uma cruz. Todo esse artefato era cingido de algodão batido, adereçado de malacachetas e fitas, aderente a seis pequenas varas também cobertas de algodão batido. Três índias pegavam essas varas, sendo a do meio chamada – mestra. Uma quarta índia pegava na ponta de uma longa fita atada no alto do sairé, por baixo da cruz. Esta índia ia saltando para um e outro lado, adiante e atrás da mestra, e volvia alternativamente para o seu lugar, e todas cantavam ao mesmo tempo na língua tupi chamada geral” (:542).

Veríssimo (1970) classificou a festa do Sairé em Monte Alegre, que ele assistiu em 1876, como uma crença *católico-tupi*, uma *cerimônia religiosa e profana; entram nela a reza e a dança* (:65).

Não sabemos quando ou como a festa de São Tomé deixou de ser realizada. Mas podemos nos arriscar acerca dos motivos de seu desaparecimento, a partir do contexto referido acima, e tendo como quadro teórico mais amplo o *processo civilizador* empreendido dos oitocentos a meados dos novecentos, sobre e contra as camadas populares, onde predominavam mestiços, pardos, negros, mulatos e caboclos. Nesse processo diversos segmentos representantes do estado, da igreja e das elites locais e nacionais dedicaram-se a reformar e disciplinar, proibindo ou permitindo apenas sob certas condições as festas lúdico-religiosas populares, sob o pretexto de serem *perigosas à ordem, à lei e aos costumes civilizados*.

No caso da Amazônia, as críticas e as ações sistemáticas contra as festas populares, por seus aspectos profanos, anárquicos, impuros, conduziram à supressão e desaparecimento de muitas, mas também garantiram a transformação e continuidade de outras, o mesmo acontecendo com outras festas realizadas no resto do país, como no caso, analisado por Reis (1991), da *campanha civilizatória* contra as festas negras na Bahia oitocentista, especialmente os batuques e lundus, vistos como extremamente perigosos porque podiam levar a rebeliões, comuns nos oitocentos em todo o Brasil, no nordeste e inclusive na Amazônia. Contrapondo-se aos *bárbaros costumes africanos* como o uso de tambores nas danças pagãs realizadas pelos negros em datas festivas, especialmente os dias santos do calendário cristão, como o dia de Natal, as elites trabalharam, especialmente depois da Independência, para reformar, disciplinar, proibir as festas e civilizar a província, o que também aconteceu na Amazônia, embora nem todos os seus membros concordassem com essa visão totalmente negativa das festas populares (2002: 115,104-107).¹⁷⁸

A campanha civilizatória de que fala Reis com relação à festa negra baiana nos oitocentos teve como alvo, na Amazônia, índios e mestiços, pardos e negros, enfim, todas as *gentes de cor*.¹⁷⁹ Segundo Maués, essa *campanha civilizatória* visava à *europeização* dos costumes e, no campo religioso, à reforma da igreja, com vistas a um processo de romanização que implicava em maior controle, por parte do clero, sobre as crenças e práticas populares, consideradas bastante contaminadas por outras práticas não-católicas e não-cristãs como a *pajelança cabocla*, termo cunhado por Maués para

¹⁷⁸ Segundo Reis “a história da festa negra em geral nos chega pela pena dos que a toleravam, criticavam ou perseguiam, dos policiais, religiosos, jornalistas, governantes. Mas aqueles que dominavam as armas, as missas, as leis e as letras nem sempre se entendiam. O controle da festa negra (...) não constituiu esforço coerente, sereno e unânime (...) Uns reconheciam o direito dos negros, inclusive escravos, à festa, outros se impunham o dever de proibi-la, reformar ou disciplinar” (2002: 102).

referir-se à especificidade do sincretismo católico-indígena comum na região amazônica,¹⁸⁰ e o sincretismo afro-católico, já amplamente estudado no caso brasileiro.¹⁸¹

Reis destacou, em artigo anterior (1991), a importância das irmandades de negros e mulatos na Bahia, como sendo o principal veículo do catolicismo popular nos oitocentos. Figueiredo (1998) refere a participação de pretos, pardos, mestiços e índios nas irmandades religiosas existentes nesse período em Belém. Segundo Reis, em 1835, 40% da população de Salvador era negra, índice semelhante ao da população mestiça da Amazônia à mesma época. Surgiram diversas formas de controle dessa população, especialmente nas cidades, como a criação de leis policiais e posturas municipais para disciplinar o comportamento da população negra e mestiça, livre ou escrava. Na Bahia, para impedir que as festas servissem de pretexto para revoltas, foram proibidos *batuques, danças e ajuntamentos de escravos*, sob pena de prisão de oito dias, pelas posturas municipais e editais da polícia.¹⁸²

Observamos nesses artigos, assim como na Lei Provincial de 1839, acima citada, as contradições próprias ao processo de ocupação e controle da população negra e mestiça: políticas de fomento ao casamento interétnico (em uma colônia longe da capital) e políticas de *civilização e controle* das populações negras e mestiças, na proibição do ajuntamento de negros escravos nas áreas centrais da cidade, assim como na proibição da festa do Divino Espírito Santo no espaço mais *sagrado* da igreja: a Sé. Até a metade do século XVIII, a festa do Divino Espírito Santo era uma festa oficial do calendário eclesiástico, freqüentada pelos diversos segmentos da população local. Segundo Arthur Vianna (1968), essa festa *tradicional*, embora apresentando também *modificações sensíveis* que cruzam “a reminiscência metropolitana do passado [com] *solenidades novas, originaes*, [continuou] *sob o Império, com o mesmo esplendor dos tempos coloniaes*”, pois

¹⁷⁹ Cf. Avé-Lallemant (1980: 36): “... entre tanta gente de cor, não podia ver brancos”.

¹⁸⁰ “Na Amazônia, o catolicismo popular e a pajelança cabocla coexistem, mantendo com a igreja, relações de complementaridade e tensão” (2000: 77).

¹⁸¹ Sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro, ver a síntese de Ferretti (1995), entre outros.

¹⁸² Editais de 1829, 1829, 1831 e 1844. Cf. Reis, 2002: 101-148. Encontramos a mesma proibição e apenação nos Artigos de Posturas da Câmara Municipal de Belém, aos “donos de tavernas que permitissem ajuntamento de escravos (de quatro para cima) ou batuques em suas casas”. Artigos de Posturas, Jornal Treze de Maio, de 10.02.1847, 4ª feira, p. 3.

“Anualmente a flor da sociedade paraense grupava-se em redor da coroa imperial, n’um movimento acelerado de festas; bandos de homens e rapazes percorriam as ruas de Belém, ao som dos tambores, pedindo esmolas para as despesas do culto; o largo da Sé vestia-se de galas; solenne procissão, vistosa pelo aparato dos devotos, levava a coroa à cathedral, onde, depois da missa cantada, a expunham, coberta de fitas e flores, aos beijos dos crentes, que faziam tinir nas salvas de prata o cobre de suas esmolas. Grande feira (...) atraia enorme massa de povo, que se dividia pelo leilão, pelas barracas-restaurantes, pelos theatrinhos e cosmoramas até madrugada, quando queimavam o fogo de vista...(...) Grande mastro, revestido de folhagem, era plantado n’aquelle largo, com a bandeira e a pomba symbolica no topo. Foi essa grande festa, que abalava Belém inteira, todos os annos, e veio a desaparecer já em nossos dias, pela prohibição acertada de Dom Antonio de Macedo Costa, a causa mater da festa de mestre Martinho” (:242-243).

Mestre Martinho, negro ou mulato, nascido em Cametá, morador da rua Nova de Sant’Anna, fundou, juntamente com seus primos, a “festa do Divino Espírito Santo das Creanças” (Vianna, 1968: 244), que tinha como objetos “sagrados”

“(...) uma pequena coroa de mirity, encimada por um mundo e uma pombinha de cêra, era depositada em altar modesto, por elles mesmos feito, onde reluzia, à noite, as luzes de algumas velas (...) A pequena festa foi tendo apreciável incremento, a coroa de mirity pode ser substituída por outra de folha de flandres [e depois] uma pombinha e um mundo de prata” (:244).

Diferentemente da pompa e circunstância da festa anterior, na cathedral da Sé, a festa de Mestre Martinho, realizada de 1848 até o início do século XX, era popular no formato e conteúdo, embora tentasse manter uma estrutura algo semelhante à da festa oficial. A missa, realizada inicialmente na igreja de Santana, passou para a de N. S^a de Nazaré em 1865, quando Martinho mudou-se para o bairro do Umarizal, até que em 1868 o bispo D. Macedo Costa “prohibiu a entrada de semelhantes symbolos nas egrejas” (:244-245).

A festividade começava com a derrubada do mastro,¹⁸³ no domingo anterior à quinta-feira da Ascensão do Senhor. Neste dia a celebração começava pela manhã, com um almoço comunal¹⁸⁴ precedido de um discurso de Mestre Martinho.¹⁸⁵ Após o

¹⁸³ “Parte alegre o grupo, levando comsigo a bandeira do Divino, de damasco encarnado com a pombinha branca ao centro e a caixa, cujo som caracteriza, annuncia e acompanha todas as formalidades. Ao entrarem nas mattas da Pedreira, dispersam-se todos em pequenos grupos, em diversas direcções” (:246).

¹⁸⁴ “E começa o almoço. As enfadonhas regras da etiqueta acham-se banhidas, cada qual serve-se do que mais lhe apetece (...) os que não lograram sentar-se à mesa arranjam pratos, servem-se à vontade e, sem cerimônia, abancam-se nos parapeitos ou onde se lhes oferece logar” (:247).

almoço, com a preparação do mastro ¹⁸⁶ e a fixação da bandeira, ¹⁸⁷ seguia a procissão, ¹⁸⁸ formando um conjunto “interessantemente pitoresco (...) na variedade e aglomeração dos trajos [de cores vivas], no borborinho fervente da massa popular”. O levantamento do mastro era feito sob foguetes, música e gritos festivos. À noite havia ladainha, leilão de ofertas e dança (:255).

Veríssimo (1970) também descreveu a festa do Espírito Santo, que ele assistiu em 1876 no interior do Estado, como uma das festas mais populares, onde também se nota a falta de espírito religioso, assim como a presença de mestiçagens culturais e religiosas:

“Um mês e mais antes da festa, o imperador, os juizes, mordomos e devotos do Espírito Santo metem-se em uma ou mais canoas (...) levando bandeiras brancas e encarnadas com uma pomba (...) pintada no centro e outras escultradas nos topes dos respectivos mastros, obra tudo de devotos artistas, cheias de fitas, e um ou dois tambores, saem a tirar esmola (...) Em cada sítio onde chegam há uma festa. A coroa, muito cheia de fitas, depois de beijada (...) é colocada sobre uma mesa coberta com a melhor colcha no lugar existente, e em roda acendem-lhe velas (...) Chegada a noite, há a ladainha (...) em um latim estropiado, horrível. Depois da ladainha rezada numa língua de que nada entendem (...) segue-se a festa profana [com dança]” (:67-68).

Quanto à festa da capital, “*desvirtuada de seu sentido original*”, com a dissolução dos costumes e a falta de recursos, transformada em “*fonte perenne de corrupção para o povo*” (Vianna, 1968: 241), tornou-se, também, objeto da *cruzada civilizatória* empreendida pela igreja católica, no sentido de *reformular* as práticas religiosas populares, como bem demonstrou Maués (1995) sobre a reforma do catolicismo oficial no Brasil e na Amazônia. Se não obteve êxito na reforma da festa de Nazaré (hoje o

¹⁸⁵ “O discurso é curto e original, não obedece a uma fórmula, varia conforme a predisposição do orador” (:247).

¹⁸⁶ “E a turba parte para o ponto em que ficou o mastro; vae cobril-o de ramagem cindida ao madeiro com cipós (...) O borborinho acelera-se (...) surgem então as pilheirias, os engraçados exibem-se e as gargalhadas explodem com vehemencia.” (:248).

¹⁸⁷ “Desfila o préstito que vae buscar o mastro; na frente um devoto carrega a bandeira que tem que ser fixada na ponta do mastro: é um caxilho de madeira pintado de azul, servindo de chassis a um panno branco, girante em torno de uma haste de ferro; no panno a mão pouco adestrada de um pintor inculto traçou a imagem do Senhor na ascensão, braços abertos (...) O azul e o encarnado, lançados abusivamente sobre a tela, ressaltam em grandes manchas visíveis de longe, mesmo quando ainda não se pode divisar a figura (...) A singeleza e a incultura caracterisam taes producções; os poetas, em geral artistas de comesinhos conhecimentos, lançaram no papel o que lhes ditou o coração, sem talvez saberem que existem severas regras para o verso” (:248-50).

maior evento religioso da região), pelo menos no sentido de sua extinção, a *cruzada civilizadora* liderada pelo bispo D. Macedo Costa conseguiu retirar, do espaço sagrado da Catedral da Sé, a festa do Divino Espírito Santo, que era até metade dos oitocentos uma festividade oficial da igreja católica no Pará ¹⁸⁹ e uma das mais importantes para a população paraense. Quais os motivos para esse fato? Segundo Vianna

“Despida da excelsa pompa que outr’ora a caracterizou, a festa do Divino caminha hoje amparada apenas pelos devotos das classes menos abastadas e esclarecidas do povo belemnense. Não é mais uma população inteira que se abala em borborinho festivo, como dantes, para constituí-la (...) a evolução progressista enfraquece primeiro e extingue por fim os costumes nativos do povo (...) o aumento constante de nossa população assenhoreou-se dos pontos outr’ora considerados arrabaldes da cidade, transformando-os em aprazíveis logradouros públicos e em bairros importantes, também o povo conquistou mais luzes e foi sucessivamente abandonando as heranças coloniais repelidas pela evolução operada” (:242).

Nessa leitura é possível perceber, no contexto das festas religiosas, o entrecruzamento de espaços e tempos, às vezes se sobrepondo, às vezes se opondo: o centro e os arrabaldes, as *luzes* e as *heranças coloniais*, o *povo paraense* (elite e clero) e as classes menos abastadas, que então se assenhoravam de parte da cidade em expansão (os arrabaldes), ao mesmo tempo em que se apropriavam do espaço (e do tempo) da festa, contaminando e corrompendo um evento sagrado e ritualizado, não porque antes não fosse lúdico e festivo, mas apenas porque os sujeitos que agora mobilizavam o evento, que o faziam acontecer, não eram mais os mesmos, nem tão iguais entre si. O fato problemático, ambíguo e contraditório do ponto de vista das elites era que, nesse entrecruzamento de espaços e tempos, os diversos sujeitos se comunicavam, circulando pelas mesmas festas. Se havia separação, havia também inclusão através da mistura.

¹⁸⁸ “Segue a bandeira do Divino, acompanhada pela inseparável caixa, depois os anjos, cobertos de lantejoulas e galões dourados, com exclusivos capacetes de seda, as faces e os beiços rubros de carmim (...) Uma banda de música fecha a columnna.” (:248-9)

¹⁸⁹ Na “Tabella Demonstrativa dos Dias Feriados para Negócios Forenses”, publicada em 1845 no Jornal Treze de Maio, consta o feriado da Semana do Espírito Santo, segundo as Ordenações do Livro 3º, Título 18. Há também referência ao recesso, em dezembro, “desde o dia de São Thomé até o último dia do mez e anno”, para a “Festa de Natal”. Jornal Treze de Maio, 23.06.1845, p. 4.

3. festas, culturas e mestiçagens

Sobre as duas festas aqui focalizadas, a escrita dos autores, atores ou meros expectadores dessas efusões festivas denunciou seu principal defeito: são mais profanas que sagradas, posto que misturam reza e festa, ladainha e dança; são mescladas de elementos *puramente religiosos* com elementos pagãos, impuros; pior ainda, estão cada vez mais contaminadas pela mistura; seus freqüentadores estão mais para demônios perigosos do que para santos: são mestiços, incultos, incivilizados; enfim, essas festas são impróprias para serem freqüentadas pelas classes mais elevadas, posto que divergem totalmente do padrão *civilizado*, europeizado, cristão, dos bem formados filhos das elites. Como *reminiscência metropolitana do passado*, não servem mais ao povo que *conquistou as luzes*; são hoje apenas *arcaísmos* que obscurecem as luzes da civilização. Precisam ser reformadas, disciplinadas ou.... destruídas. Assim, a proibição de D. Macedo Costa à festa do Divino Espírito Santo em Belém, majoritariamente freqüentada por mestiços, caboclos, pardos e negros, livres ou escravos, pode ser entendida como parte do *projeto civilizador*, europeizador, presente no processo de reforma da igreja católica, estudada por Maués no caso da Amazônia,¹⁹⁰ assim como no caso da proibição, pelos padres e autoridades legais, das festas negras em Salvador, estudadas por Reis (2002).

Ambos os casos etnográficos podem também ser enquadrados no processo mais amplo de reforma da cultura popular, ou aquilo que Burke (1989) chama de *vitória da Quaresma sobre o Carnaval*, com ataques sistemáticos da igreja às festas religiosas populares, procurando substituir aquelas consideradas mais *profanas* (fora do controle eclesiástico) por outras mais ordeiras e sob controle da igreja.¹⁹¹

¹⁹⁰ Destacando o embate entre o poder eclesiástico e as práticas do catolicismo popular, estabelecidas no período colonial, quando aqui vigorou o regime do padroado, o autor colocou em foco as tensões e conflitos do campo religioso amazônico, especialmente as contradições resultantes do processo de sincretismo religioso do catolicismo popular com a pajelança cabocla (Maués, 1995, 1999, 2000).

¹⁹¹ Foi o caso, segundo Almeida (1994: 167), da instituição, pelo alto clero, da festa de Corpus Christi, senhorial e hierarquizante, em contraposição à festa plebéia e milenarista do Divino Espírito Santo.

No interior ou na capital, o discurso civilizador e disciplinador da igreja católica estabeleceu as bases e diretrizes da reforma eclesiástica na Amazônia ainda durante o XIX, que chegou com força e poder ao século XX (Maués, 1995). No início do XX, mais ainda, quando estamos em plena *modernidade civilizadora*, permanece o ataque sistemático às práticas de feitiçaria e pajelança, tanto na capital ¹⁹² e nas cidades próximas a Belém, ¹⁹³ quanto nos lugares mais longínquos como as cabeceiras dos rios e igarapés da Amazônia, onde os pajés ou pais-de-santo conhecidos eram denunciados pelos jornais e perseguidos pela polícia, e as festas de santos católicos que não seguissem os padrões, preceitos e rituais referendados ou aceitos pela igreja eram duramente criticados ou desautorizados pelos padres em suas paróquias.

Em síntese, tratava-se tanto de uma guerra cultural quanto de um jogo etnorracial e social complexo ou, segundo Reis, de “*uma longa disputa sobre o espaço lúdico, na qual os negros estavam levando vantagens sobre os brancos*” (Reis, 2002: 125-126).

Nessa guerra houve perdas e ganhos para as camadas populares, que faziam das festas uma parte fundamental do seu modo de viver, agir, sentir e imaginar. E apesar do grande cerco às festas negras, mestiças ou caboclas, elas resistiram fugindo para a periferia das cidades, se reproduziram por longo tempo.

¹⁹² Como exemplos, citamos duas notícias publicadas em jornais da época: a primeira sobre a prática da pajelança no bairro do Jurunas, em 1910; a segunda trata de tensões e conflitos entre padres e devotos, acerca de práticas consideradas *profanas* pela igreja católica, quando da fundação da paróquia de São Raimundo Nonato, no bairro do Umarizal, que se estava modernizando e *civilizando* no início do século: “Não há bairro nenhum de Belém que não tenha sua cartomante ou o seu pagé. Todos os dias a imprensa registra, com as notas da própria polícia, explorações torpes exercidas por uma dessas criaturas moralmente desclassificadas, e de providência repressiva por parte das autoridades legais. É por isso que os feiticeiros proliferam por todos os recantos da capital, na prática libertina do seu estranho rito. O bairro do Jurunas tem também uma dessas abjetas sacerdotisas: uma tal Nhá Domingas, moradora à rua dos Tymbiras, junto a uma cocheria, entre as travessa dos Tupinambás e da homônima do subúrbio citado. Quase todas as noites, até muito tarde, a pitonisa então em alta voz os cantos cabalísticos, incomodando a vizinhança. E se alguém resmungar por entre os dentes uma censura, a mulher berra em plena rua numa ameaça que se vai objetivar em agressões (...) Seria bom que a polícia fosse por lá se desencaiporar”. PAGELANÇA. Jornal *Folha do Norte*, Sexta-feira, 17.06.1910, p. 2.

“Nesta paróquia [São Raimundo Nonato], no ano de 1917, havia 25 pagés declarados; hoje não se encontra mais nenhum, graças ao auxílio prestado ao vigário pelas autoridades policiais. Os três templos protestantes que funcionavam dentro da paróquia desapareceram. A celeberrima Sociedade de Santa Bárbara, que tinha os seus arraiaes nesta paróquia, após uma visita do vigário, acompanhado de agentes de Polícia, em 1917, fez-se a caminho da Pedreira, para nunca mais voltar...” PARÓQUIA DE SÃO RAIMUNDO NONATO, 4º aniversário de sua fundação. Jornal *A Palavra*. Domingo, 01.07.1921, p. 1. É importante esclarecer aqui que é no bairro da Pedreira que se localiza o maior número de *casas de mina*, herdeiras da *tradição mina-nagô* vinda do estado vizinho do Maranhão. O bairro é também sede da Federação Espírita-Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).

¹⁹³ “a pajelança urbana, devido à pressão da prelazia do Guamá, sediada naquela cidade, através da ação policial, foi afastada para as colônias agrícolas e com ela os antigos pajés” (Figueiredo, 1976: 155).

Apesar de fortemente combatidas no contexto dos oitocentos até aqui focalizado, as festas religiosas populares em Belém, vistas por escritores e intelectuais, representantes do clero e/ou das elites locais como rituais profanos que *imitavam* procissões e romarias, resistiram e se fortaleceram, mesmo fugindo para os arrabaldes da capital que crescia e se modernizava. Ao mesmo tempo em que se reproduziam e ampliavam, tornavam-se mais e mais mestiças. Como entender esse processo?

Voltamos à questão da circularidade de práticas, idéias e símbolos (Ginzburg, 1987), à circularidade de símbolos culturais cristãos e indígenas (Vainfas, 1999: 150), que levaram a amplas mestiçagens culturais (Gruzinski, 2001), produzidas desde os primeiros encontros coloniais (Pratt, 1999; Bonicci, 2000) registrados entre europeus e ameríndios nos séculos XVI e XVII. Como vimos, a religiosidade produzida na colônia mesclou elementos, práticas e processos, criando novos sistemas de usos e significados (Mello e Souza, 1995; Vainfas, 1995). Como demonstrou Vainfas acerca da santidade indígena do século XVI (antes, portanto, da ocupação da Amazônia pela coroa portuguesa) havia um excesso de símbolos, elementos, objetos rituais em jogo, em relações hierárquicas e simbólicas, que produziram sistemas de significados, alguns completamente novos e sincréticos.¹⁹⁴

Nos primeiros contatos entre índios e missionários, estes se apresentaram carregados de símbolos religiosos, cruzes e crucifixos, estandartes e insígnias, conduzidos através de procissões e ladainhas, num excesso de ritualizações e *performances* que foram sendo observadas, imitadas, apropriadas pelos nativos independentemente da religiosidade que continham e representavam, levando a situações de imitação e aparente aceitação, tal como descrito por D'Abbeville (1975).

195

¹⁹⁴ O excesso de símbolos trazidos e usados como expressão da cultura religiosa européia sobressai nos escritos dos missionários católicos como o padre d'Abbeville (1975), que descreveu o que hoje chamamos de *encontro colonial* entre franceses e tupinambás, em 1611, na França Equinocial, *selvagem e pagã ainda* (:17), com uma riqueza de detalhes que não dispomos acerca dos primeiros contatos entre portugueses e índios na construção de Belém, cinco anos depois, após a expulsão dos franceses do Maranhão.

¹⁹⁵ Em muitos casos concretos, também levaram, pelo excesso de sentidos, alguns contraditórios, a confusões semânticas e culturais, produzindo *misunderstandings* (equívocos) que levaram por sua vez a *misfortunes*, ou ao que Austin chamou de *performativos infelizes* (Austin, 1990:38). Como exemplos de performativos malogrados ou infelizes podemos citar o *diálogo* de Cajamarca, entre Atahualpa e o dominicano Frei Vicente de Valverde, no ano de 1532, registrado em diversas fontes (cf. Polar, 2000:220-225), que conduziu à prisão e morte do chefe inca pelos soldados de Francisco Pizarro. Podemos citar também o caso analisado por Mariza Peirano (1992), a partir da leitura feita por Sahlins, da reverência inicial e posterior assassinato do Capitão Cook pelos havaianos, evento tão insólito quanto refratário aos modelos clássicos de explicação cultural.

Enfim, após “*plantados a cruz e os estandartes da França*”, colonizadores e evangelizadores à espera de uma *colheita feliz*, (d’Abbeville, 1975: 72,122) estabeleceram com os nativos um campo de relações que incluíram lutas, conflitos e resistências, mas também sincretismos e mestiçagens culturais, tanto quanto um campo semântico de hibridismos e misturas lingüísticas que, muitas vezes mal compreendido e interpretado, produziu confusão de sentidos, de objetivos e de interesses dos grupos envolvidos, assim como resultados muitas vezes imprevisíveis.

Voltando novamente às festas de São Tomé e do Divino Espírito Santo, muitos dos seus sentidos contextuais – tanto nos usos de elementos materiais e práticas rituais sincréticas por seus participantes, quando nas interrelações dessas ritualizações com o catolicismo oficial dominante – ficaram no próprio momento de sua existência. Mas é possível detectar, apesar da aparente incomensurabilidade que cerca qualquer análise desse tipo, a presença constante de processos de circularidade e mestiçagem cultural, em grande parte construídos “*nas margens, nos limiares, nos entre-lugares da cultura*” (Bhabha, 1998).

Podemos então pensar a festa de São Tomé e o ritual do Sairé como *celebrações e ritualizações mestiças*, produtos da mistura de elementos, práticas e crenças religiosas européias e ameríndias, produtos também da *confusão lingüística* ou da *tradução aculturadora* (Vainfas, 1999: 207) que associou o apóstolo cristão Tomé ao espírito *pagão* Sumé, numa relação onde permissão e proibição, imposição e improvisação, imitação e (re) criação produziram espaços alternativos e situações imprevisíveis, onde se misturaram eventos religiosos, sociais e políticos, liderados por grupos étnicos e raciais diversos, simbolizando a presença, mesmo subalterna, de índios e caboclos na história popular e religiosa da Amazônia. Assim, é provável que o desaparecimento da festa de São Tomé esteja diretamente vinculado à violenta repressão que, destruindo a Cabanagem, perseguiu caboclos e mestiços da região, destruindo-os fisicamente ou inviabilizando suas práticas sociais, econômicas e culturais.

Quanto à festa de Mestre Martinho, os motivos que levaram à sua proibição pelo bispo, desde que perdeu a pompa e circunstância de outrora (Vianna, 1968) são, em certos pontos, bastante semelhantes. Perdendo sua função identitária de representante do *povo paraense* (leia-se clero, classes abastadas, segmentos letrados, grandes comerciantes e proprietários), foi apropriada pelas classes populares (leia-se pobres e despossuídos, negros, mulatos, mestiços, caboclos) que mesclaram elementos e práticas

religiosas do catolicismo oficial às práticas consideradas pagãs, *arcaicas*, associadas aos *selvagens indígenas* e aos *bárbaros africanos* (toque de tambores, esmolação, levantamento do mastro, uso de insígnias e bandeiras de cores berrantes e desenhos *sem estilo ou beleza*), ressignificando-os em seus próprios termos e para seus próprios usos, confirmando que, nas relações entre índios, negros e europeus nas Américas “*a improvisação venceu a norma e o costume*” (Gruzinski, 2001: 78) e que “*a transculturação é [tão] inevitável [quanto] imprevisível [pois] ninguém pode controlar totalmente os signos*” (Pratt, 1999: 33).

Portanto, apesar do grande cerco às festas negras, mestiças ou caboclas, elas resistiram e se reproduziram por longo tempo, como no caso das festas de São Tomé e do Divino Espírito Santo, nos oitocentos e novecentos. Fortemente combatidos no contexto de romanização da igreja católica na Amazônia, a feitiçaria, a pajelança, os rituais profanos que imitavam procissões e romarias, resistiram e se fortaleceram, mesmo fugindo para os arrabaldes das grandes cidades, ou para as áreas mais distantes das já distantes cidades do interior, daí porque encontramos referências a essas práticas nos jornais dos séculos XIX e XX, assim como nos estudos já citados de Maués (1995), Silva (1997), Figueiredo (1976), realizado na região do Salgado (nordeste paraense), que atestam a existência de um campo religioso (Bourdieu, 1974) de tensões e conflitos entre autoridades eclesiásticas e devotos do catolicismo popular, atravessado por sincretismos e mestiçagens culturais, que se manifestam claramente no espaço das festas.

Esse campo religioso, constituído dentro do próprio sistema colonial, interferiu nas práticas religiosas desenvolvidas nas cidades amazônicas, mas não conseguiu reproduzir-se nas formas impostas pelo catolicismo europeu e praticadas pelo clero local. Assim, o encontro colonial produziu, para além das diversas formas possíveis, resultados muitas vezes imprevisíveis, tanto quando reais, como as diversas misturas de elementos e signos, práticas e sentidos, nas festas populares da Amazônia.

4. festas populares no Jurunas: tradições urbanas, mestiças, modernas

“As romarias [em Portugal] estão vivas e bem vivas; as multidões que conseguem reunir são mais importantes do que nunca [e] apresentam um certo número de comportamentos, individuais e coletivos, que continuam, no essencial, uma realidade secular. Tudo indica que mantêm a adesão efetiva e afetiva, de grande parte da população” (Sanchis, 1992: 315)

Sanchis (1992) resgatou, a partir de Durkheim (1912) a dupla função libertadora da festa, de recreação lúdica e recriação do mundo, e destacou seu lugar fundamental na vida das camadas populares urbanas e rurais, como um momento de encontro ou reencontro entre os indivíduos e grupos. Como expressão máxima das festas religiosas populares e também como um componente importante das festas oficiais realizadas pelo calendário paroquial dos bairros, a procissão é o grande *“encontro da religião popular com a religião oficial”* (: 120).¹⁹⁶

O autor também destacou o embate entre a Igreja e os fiéis, especialmente por ocasião das festas oficiais e/ou populares, como as promessas ao santo, as celebrações, as procissões e o *pomo da discórdia* – o arraial festivo.¹⁹⁷ Ainda assim as festas populares não são completamente opostas às festas oficiais, e as confrarias devocionais responsáveis pelas festas negociavam com os poderes públicos a permissão para sua realização, organização e controle (:169-170). Ainda hoje, as relações entre o poder público e os grupos organizadores de festas populares são necessárias, embora contingentes.

¹⁹⁶ Conforme vimos anteriormente, muitas vezes esse encontro apresentou um caráter hierárquico, com tentativas de imposição de valores, crenças e rituais definidos como os mais corretos, e de submissão dos valores e crenças populares, considerados sincréticos, inferiores e incorretos, pelo catolicismo oficial. Outras vezes apresentam formas aparentemente mais livres do controle eclesiástico, quando os diversos segmentos populares que as organizam e executam parecem ter o pleno controle de suas festas, com liberdade de rezas, danças e outras formas de expressão rituais.

¹⁹⁷ A presença de sincretismos e /ou aculturações, ambigüidades e misturas diversas nos sistemas de crenças e práticas rituais colocados em operação, têm levado a conflitos e tensões nas interpretações desses rituais, especialmente as festas em homenagem aos santos padroeiros, pelos diversos agentes sociais, criando um campo de luta política pela definição do sagrado (Sanchis, 1992: 61-63; 76-82).

Conforme Amaral “*se a festa nega a submissão do povo ao poder instituído, ao prover suas próprias necessidades, ela usa, quando possível, esse mesmo poder para conseguir realizar-se*” (2000: 261).

Toda essa digressão feita acerca das festas coloniais foi no sentido de estabelecer, se não uma relação histórica, uma lógica simbólica com as festas atuais, especialmente as de São Sebastião, São Benedito e N. S^a da Conceição, importantes santos cultuados no Jurunas e bairros adjacentes. Sabemos que os fundadores dessas festividades e muitos dos seus seguidores pertenceram a irmandades instaladas em antigas igrejas, como a Sé e a igreja de São João (no bairro da Cidade Velha), e as igrejas de N. S^a do Rosário dos Pretos e da Santíssima Trindade (no bairro da Campina), onde freqüentavam as festas religiosas organizadas por essas irmandades, pois encontramos vinculações entre a festa de São Benedito, da Comunidade dos Moradores da Timbiras, com a festa do *Divino Espírito Santo das Creanças*, sendo seus fundadores oriundos de irmandades religiosas de São Benedito e do Divino Espírito Santo, instaladas nas igrejas já citadas.

As festas de São Benedito e de São Sebastião são festas centenárias no bairro. Originadas na tradição cristã européia, no contexto colonial da América portuguesa, sofreram diversas misturas e mestiçagens com práticas religiosas indígenas e negras, de onde derivou o catolicismo popular ora presente na Amazônia. Herdeiras de *tradições* seculares que consagraram esses santos protetores na capital e nas cidades do interior próximas a Belém, as festas atuais mantêm, por um lado, diversos elementos das festas mais antigas, ao mesmo tempo em que também se transformaram em outras festas, adaptadas à diversidade própria da modernidade urbana presente na cidade de Belém.

Organizadas por *Irmandades* ou comunidades associativas *particulares* – isto é, totalmente independentes das igrejas paroquiais, mas mantendo com estas relações ambíguas e ambivalentes –, freqüentadas por grupos de devotos que se dizem católicos mas circulam tanto pelas igrejas quanto pelas casas de umbanda ou mina-nagô, as procissões realizadas em homenagem aos santos referidos fazem parte do que estamos chamando de *festividades mestiças*. Adaptando rezas e orações solenes às danças populares, tocadas por grupos de músicos e/ou carros-de-som, podem ser analisadas, dentro da perspectiva teórica e etnográfica trilhada até aqui, como *tradições urbanas, mestiças e modernas*.

Parafraseando Sanchis (1992), podemos dizer que em Belém, especialmente nos subúrbios, as procissões estão bem vivas nos dias atuais, embora em menor número em relação ao século vinte. No bairro do Jurunas, as festas de santos católicos se multiplicam, assim como as festas do povo-de-santo. Durante todo o ano ocorrem diversas festividades religiosas, oficiais ou não-oficiais, em homenagem aos santos do catolicismo popular, alguns deles sincretizados com outras religiões populares, fazendo parte de um conjunto de ritos da vida cotidiana, que contribuem para marcar uma identidade festiva, católico-sincrética, lúdica, da população. Os jurunenses são católicos em sua grande maioria e muitos freqüentam semanalmente as igrejas do bairro. Mas o número de evangélicos cresce continuamente e hoje existem cerca de trinta igrejas evangélicas, além de outras religiões.

Um vasto calendário de festas anuais, organizado por diversas associações dedicadas a um santo protetor, mobiliza um grande número de fiéis e uma soma considerável de recursos materiais e simbólicos, com preparação do andor e do santo, decoração dos espaços internos e externos da festa, levantação e derrubada de mastros (que marcam o início e o término da festividade), preparação do arraial com barracas de comidas, bebidas e diversões, música eletrônica e fogos-de-vista. Os momentos mais importantes e solenes desses eventos festivos são as procissões realizadas no início e no fim da festividade, que atravessam os espaços dos diversos bairros, comunicando igrejas e paróquias às casas de fiéis e/ou casas-de-culto que organizam ou participam dessas festividades, alternando reza, canto e dança, ao som de uma banda de músicos, até chegar ao seu destino final.

É o que ocorre com as procissões em homenagem a São Sebastião, São Benedito, N. S^a Santana e N. S^a da Conceição, que circulam entre os bairros da Cidade Velha, Jurunas, Condor, Cremação e Batista Campos. Todas essas festas são realizadas anualmente e envolvem um grande circuito de trocas e favores, de consumo de trabalho, de energia e de recursos, demarcando espaços e tempos e estabelecendo ritmos de reunião e dispersão, articulando as redes de relações estabelecidas no bairro, na cidade e entre as cidades ribeirinhas de onde chegam os promesseiros/visitantes. Além, é claro, do Círio de N. S^a de Nazaré, em outubro, que mobiliza o maior número de pessoas do interior para a capital.

Um amplo circuito das festas de santo envolve e ao mesmo tempo extrapola o bairro, misturando crenças, práticas e tradições religiosas. Essas festas ocorrem durante todo o ano e se comunicam entre si, atravessando os diversos espaços ritualizados por onde caminham as procissões, entrando e saindo das igrejas, circulando pelas casas de fiéis, assim como pelas casas-de-culto que organizam ou participam dessas festividades. É o que ocorre na festividade de São Sebastião, realizada anualmente na Cidade Velha, mas que circula pelos bairros de Batista Campos e Jurunas. É o que ocorre também nas duas festividades de São Benedito realizadas anualmente, em períodos sucedâneos e espaços contíguos, na rua dos Timbiras. Finalmente, na procissão de N. S^a da Conceição, realizada anualmente no bairro da Condor, mas que circula também pelo Jurunas.

Observando os itinerários das procissões realizadas anualmente no bairro, verificamos que muitos dos usuários / praticantes dos serviços religiosos circulam entre as diversas festas, entre as igrejas católicas e as casas de umbanda e mina-nagô. Como exemplo, apresentamos os percursos de algumas procissões:

1. São Sebastião: lateral da igreja de S. Antônio de Lisboa (Batista Campos) - lateral da igreja de S. Terezinha - lateral da sede do Rancho - terreiro de Xangô Agodô (fundos da sede da Comunidade, que organiza a festa de São Benedito) – Ilê de Minanagoense Oxossi Pena Verde (Cidade Velha, sede da festividade).
2. Santana: igreja de N. S^a da Conceição (Cidade Velha) – ruas do bairro do Jurunas – casa de mina-nagô (sede da festividade).
3. São Benedito (Comunidade): igreja de Santa Terezinha (Jurunas) – ruas do bairro – Timbiras (sede da festividade).
4. São Benedito (Irmandade): igreja de S. Judas Tadeu (Condor) – ruas dos bairros da Cremação, Batista Campos, Jurunas – capela de S. Benedito (Timbiras, sede da festividade, missa e arraial).
5. N. S^a da Conceição: Casa de umbanda (Honório Santos, sede da festividade) – ruas do bairro da Condor – igreja S. Judas Tadeu – casa de umbanda (arraial).

O ciclo das festas de santos católicos começa em julho, logo após o ciclo junino, com as festas de São Benedito, e termina em janeiro com as festas de São Sebastião. Entre as festas religiosas realizadas nesse ciclo, incluindo-se as festas paroquiais, ditas oficiais, destacam-se as de **São Benedito** (Timbiras) em julho/agosto, **São Lourenço** (Caripunas) e **São Raimundo Nonato** (Caripunas beira-mar) e **N. S^a das Graças** (Allan Kardek) em agosto, **São Miguel** (paróquia da Cremação) em setembro, **Santa Terezinha** (paróquia do Jurunas) em setembro/outubro, **São Judas Tadeu** (paróquia da Condor) em outubro, **Santa Luzia** (paróquia do Jurunas) e **N. S^a da Conceição** (paróquia da Cidade Velha e também na Honório Santos/Condor), em dezembro e, finalmente, as de **São Sebastião** (Cesário Alvim/C.Velha e Tamoios/Jurunas) em janeiro (quadro abaixo).

<i>O ciclo das festas religiosas populares</i>				
<i>Nome do santo</i>	<i>mês</i>	<i>rua</i>	<i>bairro</i>	<i>local da festa</i>
<i>S. Sebastião</i>	<i>janeiro</i>	<i>Cesário Alvim</i>	<i>C. Velha</i>	<i>casa de mina-nagô</i>
<i>S Sebastião</i>	<i>janeiro</i>	<i>Tamoios</i>	<i>Jurunas</i>	<i>casa de umbanda</i>
<i>S. João Menino</i>	<i>junho</i>	<i>Honório Santos</i>	<i>Condor</i>	<i>casa de umbanda</i>
<i>N. S^a Santana</i>	<i>julho</i>	<i>S Silvestre</i>	<i>Jurunas</i>	<i>casa de mina-nagô</i>
<i>S. Benedito</i>	<i>julho</i>	<i>Timbiras</i>	<i>Jurunas</i>	<i>sede Comunidade</i>
<i>S. Benedito</i>	<i>agosto</i>	<i>Timbiras</i>	<i>Jurunas</i>	<i>sede Irmandade</i>
<i>S. Lourenço</i>	<i>agosto</i>	<i>Caripunas</i>	<i>Jurunas</i>	<i>casa de mina-nagô</i>
<i>S. R. Nonato</i>	<i>agosto</i>	<i>Caripunas</i>	<i>Jurunas</i>	<i>sede Irmandade</i>
<i>Cosme/Damião</i>	<i>setembro</i>	<i>Conceição</i>	<i>Jurunas</i>	<i>casa de umbanda</i>
<i>S. Miguel</i>	<i>setembro</i>	<i>A. Cacela</i>	<i>Cremação</i>	<i>paróquia S. Miguel</i>
<i>S Judas Tadeu</i>	<i>outubro</i>	<i>A. Cacela</i>	<i>Condor</i>	<i>paróquia S. Judas</i>
<i>S. Terezinha</i>	<i>outubro</i>	<i>R. Camelier</i>	<i>Jurunas</i>	<i>paróquia S. Terezinha</i>
<i>N. S^a Conceição</i>	<i>dezembro</i>	<i>C. Alvim</i>	<i>C. Velha</i>	<i>paróquia Conceição</i>
<i>N. S^a Conceição</i>	<i>dezembro</i>	<i>Honório Santos</i>	<i>Condor</i>	<i>casa de umbanda</i>
<i>S. Luzia</i>	<i>dezembro</i>	<i>Pariquis</i>	<i>Jurunas</i>	<i>paróquia S. Luzia</i>

As festas dedicadas a São Sebastião, santo venerado e homenageado no bairro desde o final do século XIX, eram realizadas tanto pelas igrejas (S. Domingos, S. Terezinha) quanto por diversas associações de fiéis, como a dirigida por Mestre Thomaz, já referida no Capítulo 3. Eram grandes eventos que culminavam com a realização de grandes procissões que percorriam as ruas do Jurunas, Cidade Velha e Condor, especialmente quando graves surtos epidêmicos atacavam a população.¹⁹⁸

Entretanto, pela metade do século, não encontramos mais referências às procissões católicas feitas pela paróquia mais importante do bairro, Santa Terezinha, que costumava realizar a festa desde a sua fundação, nos anos 40, incluindo novena e missas, e terminando com uma procissão que circulava pelo bairro.¹⁹⁹ Nesse momento, em que a maior festa do bairro no início do século, a de São Sebastião dos Jurunas, tentava sobreviver chamando os fiéis para participar dos eventos programados,²⁰⁰ os jornais destacavam os tambores de São Sebastião nos diversos batuques espalhados pela cidade, e que após décadas de aparente invisibilidade, voltavam a chamar a atenção na mídia, não mais rotulados agressivamente de feitiçaria como no início do século, não mais expulsos pela polícia a mando da igreja católica, mas ainda vistos como práticas exóticas que atraíam alguns simpatizantes de outros segmentos da sociedade local, que se misturavam aos festejos.²⁰¹

¹⁹⁸ Coluna Echos e Notícias. “Foram registrados antehontem e hontem ainda no bairro dos Jurunas mais 8 casos novos de varíola, sendo os acometidos removidos para o isolamento de São Sebastião. Foram feitas desinfecções pelo Serviço Sanitário nos domicílios em que se deram esses casos, assim como nos circunvizinhos. No Jurunas e em outros bairros da cidade tem percorrido as ruas grupos de fiéis, fazendo preces públicas a São Sebastião e terminando por ladainhas votivas nas casas em que se organizam essas procissões”. Folha do Norte, 25.01.1926, p. 2.

¹⁹⁹ CELEBRAÇÕES RELIGIOSAS. FESTA DE SÃO SEBASTIÃO “Está sendo celebrada com todo brilhantismo a festa de São Sebastião na igreja de Santa Therezinha, no bairro do Jurunas. Terminará no dia 23, com missa cantada às 3 horas e procissão às 4 ½”. Folha do Norte, 21.01.1944, p. 2.

CELEBRAÇÕES RELIGIOSAS. FESTA DE SÃO SEBASTIÃO. “Na igreja de Santa Therezinha (bairro do Jurunas) está sendo celebrada à noite novena de São Sebastião, com muita concorrência de fiéis. Dia 20, Domingo, missa cantada às 8 horas e procissão às 4 ½”. Folha do Norte, 19.01.1945.

²⁰⁰ SOCIEDADE SÃO SEBASTIÃO. “A diretoria da Sociedade São Sebastião, sita à travessa dos Jurunas, nº 75, convida os associados e devotos de São Sebastião para assistirem à missa em louvor de seu padroeiro, que será celebrada na igreja do Rosário da Campina, às 8 horas do dia 22, próximo domingo. A seguir ao santo ofício, realizar-se-á a procissão conduzindo a imagem até a sede da sociedade”. Folha do Norte, 24.04.1956, p. 4.

²⁰¹ NOITE DE SÃO SEBASTIÃO. O ESPÍRITO DESCE NOS TERREIROS ATRAÍDO PELO RUFAR DOS TAMBORES. “Os batuques ante-ontem nesta capital. Babassuê, babassuê, cantaram alegremente ao som dos tambores espalhados nos terreiros dos pais de santo e as “meninas” componentes dos batuques que dominam os subúrbios da cidade, e que na noite de ante-ontem foram visitados pela reportagem e pela autoridade policial encarregada da fiscalização de tais festejos. Eram quadros impressionantes e que estavam sendo assistidos por uma infinidade de pessoas simpatizantes das danças afro-brasileiras, cheias de mistérios e brilhantismo. Homens e mulheres de projeção vimos nos terreiros de mistura com os humildes moradores dos subúrbios (...) O [terreiro] do Bassu, na Volta da Tripa, recebeu também a visita da autoridade policial e da reportagem. No Guamá, Marco e Jurunas também esteve a reportagem, sempre

A disseminação desses *batuques de terreiros*, fenômeno aparentemente novo e cada vez mais difícil de esconder na paisagem urbana, exigia formas mais modernas de controle do Estado, tais como seu mapeamento completo, seu registro junto às autoridades policiais e a criação de normas de funcionamento.

Ainda assim, nos anos 60 existiam no bairro três associações dedicadas ao santo: a primeira e mais antiga era dirigida por Joaquim Gomes da Conceição, migrante da região do Arari (ilha do Marajó), que veio residir em Belém na década de 30, na travessa dos Jurunas com Quintino Bocaiúva (hoje bairro da Condor). Mestre Joaquim foi também um dos três fundadores da Festividade do Glorioso São Benedito, dos Timbiras, nos anos 50, junto com Manoel Maria da Costa e Manoel Cirineu da Costa, atualmente uma das mais importantes festas populares realizadas no bairro. A segunda associação foi organizada por moradores da rua dos Tamoios e depois dirigida pelo *pai* Reginaldo Lopes, morador nessa rua. A terceira foi trazida do distrito de Pinheiro (hoje Icoaraci) por *mãe Santa*, estabelecida à rua Cesário Alvim, na fronteira Cidade Velha com o Jurunas.

Dessas três festividades a primeira se extinguiu nos anos 80, com a morte de seu dirigente, a segunda realiza apenas uma ladainha no dia 20 de janeiro, na casa do dirigente, e somente a última realiza um ciclo mais extenso de festas, que consiste de ladainhas à noite e uma procissão no dia 20 pela manhã, saindo a imagem da igreja de Santo Antônio, em Batista Campos, e terminando ao meio-dia, com cantos e danças rituais, na casa do organizador da festa, o Ilê de Minanagoense Oxossi Pena Verde (ver adiante).

Já as festas de São Benedito, as mais importantes hoje no bairro, realizam-se por meio de várias procissões e outros ritos, organizadas por duas associações:

a) a Associação dos Moradores da rua dos Timbiras, cuja dirigente afirma ser a sua festa a mais antiga e mais tradicional do bairro. Essa festividade era realizada na primeira metade do século XX por seus avós, ex-escravos que comemoravam principalmente a festa do Divino Espírito Santo, que saía em procissão da Igreja de São João Batista, na

acompanhada da autoridade policial encarregada de fiscalizar os festejos”. Folha do Norte, 22.01.1956, última página.

Cidade Velha, dirigindo-se então ao Jurunas. Ela não sabe precisar, com mais detalhes, em que momento misturaram-se as duas festas, ou como começou a comemoração a São Benedito, mas afirma que sua festa vem desde 1932, completando mais de 70 anos de existência.

b) a Irmandade Cultural e Recreativa de São Benedito, localizada na mesma rua, dois quarteirões abaixo, na direção do Rio Guamá. É atualmente dirigida pelo filho de um dos fundadores, que mora em uma pequena casa de madeira, onde a festa era realizada nos anos 50 e 60, e que é também o *dono* de uma pequena igreja localizada na mesma quadra, a capela de São Benedito, que não é reconhecida pela paróquia de Santa Terezinha, a mais importante do bairro, por ser, segundo seu pároco, *particular*, isto é, não tem qualquer relação com as paróquias católicas.

Segundo Manoel Costa, atual coordenador da festividade da Irmandade, esta começou com uma simples ladainha no ano de 1954, quando seu pai, Mario Batista da Costa, que fazia parte da festividade de São Benedito na igreja do Rosário dos Pretos, no bairro da Campina, desligou-se da Irmandade. Como já tinha por devoção uma imagem de São Benedito, mandou celebrar uma ladainha e ofereceu um jantar aos participantes do evento. No ano de 1955, vieram mais dois irmãos que também se afastaram da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos: Joaquim Gomes da Conceição e Manoel Cirineu da Costa, que se juntaram ao primeiro e fundaram a festividade de São Benedito. Joaquim Gomes da Conceição era muito católico e festejava vários santos, especialmente São Sebastião, a quem dedicava uma grande festa em seu sítio, localizado na travessa dos Jurunas com Quintino Bocaiúva, na metade do século XX.

A festa de São Benedito iniciou-se então no ano de 1955, simplesmente com uma procissão pela manhã, e uma missa na igreja da Trindade. Na chegada da missa houve um almoço e à noite a ladainha. Depois da missa veio a procissão e um almoço, a ladainha e um jantar. No outro ano já fizeram por 3 dias, depois levantaram o mastro, depois 7 dias, depois 9 e a tradição está até hoje.

A primeira festividade começa no último domingo de julho e termina no primeiro domingo de agosto, realizando duas procissões, no primeiro e no último dia. A primeira procissão, realizada à tarde do último domingo de julho, tem um trajeto aberto,

dependendo de onde estarão esperando os mastros, a bandeira e o andor do santo, elementos doados, a cada ano, a partir de promessas feitas, na maioria dos casos associados a curas de doenças sofridas pelos devotos ou por seus familiares. Alguns contribuem todos os anos, em função de promessas feitas para serem cumpridas *até a morte* como, por exemplo, na decoração do andor e na preparação do manto do santo, assim como na preparação do salão da festa, que deve receber nova ornamentação a cada ano.

A sede da Comunidade é também a casa da *dona* do santo. É um grande salão no fundo do qual, à direita, localiza-se um nicho onde ficam durante todo o ano, expostas à visitação, duas imagens do santo. No dia da primeira procissão, são levantados os dois mastros de São Benedito, que serão derrubados ao final da festa, no primeiro domingo de agosto. Neste dia ocorre nova procissão, com trajeto fechado: no sábado à noite, a imagem é levada à igreja de Santa Terezinha, de onde sai pela manhã, após a missa das 9 horas, fazendo um percurso pelo bairro e retornando ao seu local de origem.

A segunda festividade de São Benedito dura duas semanas e inclui uma procissão fluvial vinda do baixo Acará, no segundo domingo de agosto, para onde uma imagem do santo é levada na semana anterior. Essa procissão chega ao Porto do Açaí por volta das 11 horas da manhã (Fotos 22 e 23), acompanhada por vários barcos de moradores da região e da cidade de Belém, e inicia sua caminhada após receber a primeira homenagem, no próprio porto do Açaí, feita por feirantes, carregadores e madeireiros, entrando no Complexo do Jurunas, quando recebe a segunda homenagem, feita por peixeiros e feirantes, após o que segue pela avenida Bernardo Sayão até alcançar a rua dos Timbiras, onde se localiza a capela de São Benedito, por volta do meio-dia, quando a imagem entra na capela e realiza-se uma oração de chegada.

No terceiro sábado do mês da festividade, por volta das 7h30 da noite ocorre a trasladação da imagem, que há 25 anos sai do colégio Gonçalo Duarte, na rua Conceição, com destino à igreja de São Judas Tadeu, no bairro da Condor. A imagem é conduzida na berlinda, previamente preparada pelos organizadores da festividade, em direção à paróquia de São Judas, onde fica até as 9 horas de domingo, quando termina a missa solene da festividade, e retorna em procissão (Fotos 24 e 25), através de um longo

percurso em que atravessa os bairros da Condor, Cremação, Batista Campos e Jurunas, sendo chamada de mini-círio por seus organizadores. Ao longo desse percurso ocorrem várias homenagens a São Benedito, como a dos moradores da Padre Eutíquio, em frente à praça Batista Campos, e a dos moradores da rua dos Tamoios.

A procissão chega à capela de São Benedito por volta do meio-dia, quando a imagem do santo é retirada da berlinda e recebida pelo diácono encarregado das orações desse último dia. Após terminadas as orações, é chegada a hora do almoço, servido aos presentes na sala interna, situada nos fundos da capela. No fim da tarde, sai novamente a imagem pelo bairro, fazendo um trajeto bem mais curto, e ao retornar são derrubados os mastros. Após a derrubada dos mastros é celebrada a última ladainha da festividade, que é encerrada com o *Te Deum Laudamus*, rezado em latim. Todas as noites, durante duas semanas, moradores do bairro, investidos na função de noitarios da festa, realizam ladainhas e procissões noturnas pelas ruas do bairro.

No final das festas da Comunidade e da Irmandade de São Benedito, na rua dos Timbiras, começa a festa de São Raimundo Nonato organizada por moradores da Caripunas Beira-Mar, de 15 a 30 de agosto, e da qual participam os organizadores e freqüentadores das duas festividades anteriores. No meio destas, ocorre um ritual, ao som de tambores, em homenagem a São Lourenço, na rua dos Caripunas. Em setembro, começam as festividades de Santa Terezinha, na principal paróquia do bairro, que duram o mês inteiro, terminando no início de outubro, quando começam as festividades do Círio de Nazaré.

Na segunda quinzena de setembro realiza-se também a festa paroquial em homenagem a São Miguel, em sua igreja, na Cremação. No final de outubro e início de novembro, começam as festividades na paróquia de São Judas Tadeu, no bairro da Condor. No final do mês uma procissão em homenagem a Cosme e Damião atravessa todo o bairro, pela avenida Bernardo Sayão, da rua Conceição até a Cesário Alvim, limite do Jurunas com a Cidade Velha, local onde se realiza nos dias atuais a festividade de São Sebastião, no mês de janeiro. Ela equivale, em extensão, à procissão em homenagem a N. S^a de Santana, realizada no último domingo de julho. Organizada pelo presidente da Irmandade de São Benedito, sai da igreja de N. S^a da Conceição, no bairro da Cidade Velha e segue em direção ao rio até o Complexo do Jurunas, subindo depois

pela rua Conceição e transversais até a rua São Silvestre, próximo à Roberto Camelier (trecho conhecido como beco da Vivi), onde chega finalmente à casa de mina-nagô pertencente ao organizador da festa, quando a imagem da santa é depositada no centro do salão principal.

Em dezembro temos as festas de N. S^a da Conceição e Santa Luzia, nas respectivas paróquias da Cidade Velha e Jurunas. A festa de N. S^a da Conceição coincide com a de Santa Bárbara, homenageada em diversas casas de mina existentes no bairro, como no Ilê de Minanagoense Oxóssi Pena Verde, acima referido. Nessa casa realizam-se, no mesmo dia, ladainha em homenagem a N. S^a da Conceição e, ao final desta, uma festa em homenagem a Santa Bárbara, com toque de tambores e danças rituais (Fotos 26 e 27). No Terreiro de N. S^a da Conceição, a Oxum, localizado no final da rua Honório Santos (fronteira Jurunas/Condor), ocorre outra grande festividade em homenagem à santa, com levantação e derrubada de mastro, procissões, toques de tambores e um grande arraial montado na rua, com barracas para comida e bebida, música eletrônica e queima de fogos no seu encerramento.

Essa festividade, que pretende ser a continuidade da festa realizada desde os anos 60 por *mãe* Faustina, fundadora da casa, se inicia no recírio, com a circulação de duas imagens de N. S^a da Conceição pelo principais ruas dos bairros da Condor e Jurunas, conduzidas por senhoras devotas da santa, que dirigem e acompanham as ladainhas realizadas nas casas dos moradores onde as imagens pernoitam. No primeiro dia do mês de dezembro as imagens retornam à casa da organizadora da festa, em procissão, à noite, quando se realiza uma ladainha seguida de um tambor.

No dia 2 ocorre a levantação do mastro, às 7h e 7h30 da noite, seguida de ladainha e arraial. No dia 4 há um tambor para Santa Bárbara, que atravessa a madrugada, enquanto lá fora prossegue o arraial todas as noites. Todas as noites, até o dia 7, ocorrem as ladainhas, enquanto no dia 8 acontece a procissão, pela manhã, seguindo em direção à igreja de São Judas Tadeu, onde ocorre a missa, às 8h30, e depois retorna à sede, quando ocorre o almoço dos participantes. À noite ocorre novamente o tambor, o arraial lá fora, e à meia-noite, queima de fogos. (Fotos 28, 29, 30 e 31).

Se para os autores clássicos o tempo/espço das festas se opõe ao tempo/espço do cotidiano, as festas urbanas contemporâneas, especialmente as acima referidas, comprovam que nem sempre essas esferas estão nitidamente demarcadas ou separadas entre si. De fato, o tempo das festas populares urbanas é simultaneamente único e cíclico (único enquanto evento irrepitível, cíclico enquanto um rito coletivo sempre repetido), enquanto seu espaço é, ao mesmo tempo, o espaço da vida cotidiana e um “*espaço conhecido e nominado (...) casa de parentes, parceiros, vizinhos, companheiros de trabalho (...) simbolicamente reconstruído [pela folia, caminhada ou procissão religiosa]*” (Brandão, 1981:37). Festas religiosas populares urbanas estabelecem um diálogo entre as formas tradicionais e canônicas de religiosidade e a vida cotidiana, secular e moderna, produzindo espaços não apenas de religiosidade, mas também de reunião e interação; esferas de sociabilidade e de encontro e/ou confronto entre iguais e diferentes. Misturando formas de religiosidade e lazer, as festas urbanas atuais repõem a tradição no seio da modernidade, mesmo que no contexto de uma modernidade múltipla e periférica, típica de uma cidade amazônica no século XX, com diferentes tempos recortados por espaços multidimensionais e diversos significados, elas atualizam a tradição num contexto de modernidade.

Essas festas e rituais presentes no mundo urbano, muitos dos quais podem ser inseridos na categoria de *ritos do cotidiano* (Connerton, 1989; Cavalcanti, 2002), estão *entre* o trabalho e o lazer, *entre* as esferas do público e do privado, do sagrado e do profano, da tradição e da modernidade. Nesse sentido as festas populares urbanas são, ao mesmo tempo, tradicionais e modernas. O que dizer então das festas que misturam o espaço mais privado da família e do grupo doméstico com as relações que fazem parte de um ciclo mais amplo e intermediário da rua e da vizinhança, que Magnani (1984) chama de *pedaço*, e com um círculo ainda mais amplo de pessoas desconhecidas ou apenas de longe conhecidas (ou reconhecidas) mas que se juntam, se aglutinam na hora da festa, para produzir uma *sociabilidade festiva* (Costa, 2002) que, além das dimensões artísticas e lúdicas, permite atualizar laços de amizade e proximidade, reforçar valores e comportamentos, produzir um espaço de reflexividade que permite colocar, de forma lúdica e ao mesmo tempo crítica, questões de cidadania, direitos e deveres, relações de poder e hierarquias sociais, em uma *esfera pública alternativa* (ibidem) própria dos eventos festivos e outras manifestações culturais populares ? É o que veremos no próximo capítulo.

As festas de São Benedito

Sábado, 27 de julho de 2002.

Os preparativos para a festa de São Benedito na casa de D. Venina, presidente da Comunidade dos Moradores da rua dos Timbiras, estão sendo concluídos com a preparação da ramada. Na manhã de sábado, metade do teto está pronto, metade ainda está recebendo os fios para colocação das bandeirinhas coloridas, que foram adquiridas e cortadas por uma das participantes da festa, no início do mês.

Cinco jovens moradores do bairro trabalham nesta etapa, enquanto Arlindo, marceneiro de profissão, conclui o andor onde será depositada a imagem principal de São Benedito. Enquanto trabalham, conversam entre si praticando brincadeiras e gozações onde acusam, uns aos outros presentes, e principalmente a ausentes referidos nas conversas, de serem caboclos do (rio) Acará acima, do Acará de dentro, de Acará do centro, onde comem Mapará (peixe da região dos rios Guamá e Tocantins, muito consumido pela população local) com açaí e farinha.

A festa de São Benedito da rua dos Timbiras é a mais antiga e tradicional do bairro, segundo sua atual organizadora. Essa festa, que foi iniciada pelos avós de D. Venina, Zé Roberto e Teodora, há exatos 70 anos na travessa de Breves, onde residiam, seria uma continuidade da festa do Divino Espírito Santo das Crianças (ver Cap. 5), freqüentada pelos seus avós, ex-escravos que migraram do Maranhão para Belém. A sede da Comunidade, que é também a casa da “dona” do santo, é um grande salão, no fundo do qual, à direita de quem entra, se localiza o nicho onde ficam, durante todo o ano, expostas à visitação, as duas imagens do santo.

A imagem principal de São Benedito é muito antiga, feita em madeira pau-de-angola, com cerca de 30 cm de altura, e pertenceu a uma tia (Teodora) que a recebeu dos seus pais (avós de D. Venina). Quando a tia faleceu, em 1973, D. Venina passou a tomar conta da festa, que voltou a ser realizada de forma integral no ano seguinte (1974) até os dias atuais, já que no ano da morte da tia não houve procissão, só uma ladainha. No tempo de seus avós, a procissão vinha da igreja de “São Joãozinho”, na Cidade Velha, conduzida apenas por poucas pessoas, sem música ou outros aparatos. Depois passou a sair da igreja de N. S^a da Conceição (na fronteira Cidade Velha/Jurunas) e finalmente da igreja de Santa Terezinha, principal paróquia do bairro do Jurunas, de onde sai até hoje.

Anos atrás D. Venina recebeu, por conta de uma promessa feita por uma devota, uma segunda imagem, fabricada em gesso, e que passou a integrar a procissão, e por isso todo ano são preparados dois andores. O primeiro deles sai da sede da associação comunitária Juventude, Teatro e Artes Comunitárias (JUTAC), localizada à travessa Bom Jardim, colocado aos cuidados de D. Raimunda, presidente da entidade. O segundo andor sai da casa de Ronaldo e Siane, à rua dos Caripunas, por conta de uma promessa feita por Ronaldo a São Benedito, pela saúde de sua esposa. Ambos são devotos de São Benedito, mas também são devotos de São Lourenço, para quem fazem uma festa de tambor no dia 10 de agosto, que se inicia ao meio-dia e vai até a noite.

Os andores onde ficarão as imagens de São Benedito são decorados por Delean, vizinho de Ronaldo, que também decora o nicho de São Benedito, na casa de D. Venina. Delean começou a trabalhar na preparação da festa para cumprir uma promessa feita por sua mãe há muitos anos e, após o falecimento desta, ele mesmo assumiu a promessa e também já fez outras, renovando assim a relação de dádivas e dívidas com o santo. Ele gasta toda a tarde e

parte da noite de sábado decorando os andores da festa da Comunidade, e faz também a roupa do Menino Jesus para a festa da Irmandade Cultural e Recreativa de São Benedito, que ocorre em agosto, logo após a festa da Comunidade. Assíduo freqüentador das missas nas igrejas do bairro, especialmente por ocasião das novenas e festas paroquiais, assim como ativo participante das festas de São Benedito, decorando os andores e acompanhando as procissões, Delean se define como afro-religioso e freqüenta sempre que pode a casa de seu pai-de-santo, localizada no bairro da Pedreira.

Além disso, Delean é também assíduo freqüentador do Rancho Não Posso me Amofiná, onde participa da organização do carnaval fazendo fantasias e adereços, freqüenta os ensaios durante a noite e nos fins de semana, e desfila pela escola de samba. Após o carnaval, participa também dos eventos juninos organizados no bairro. Hoje com 22 anos, diz que aprendeu sua profissão (decorador, figurinista, costureiro) fazendo carnaval, desde os 17 anos de idade (Foto 32).

Assim como Delean e muitos outros moradores do bairro, D. Venina também freqüenta assiduamente as novenas e missas na igreja de Santa Terezinha, e os eventos festivos no Rancho não Posso me Amofiná, onde participa dos ensaios da ala das baianas, da qual também faz parte e desfila todo ano (Foto 33).

No mês de janeiro, ela também participa da organização da procissão de São Sebastião, padroeiro do Rancho. Está sempre presente nas promoções mensais ou anuais da escola, como cafés da manhã, almoços e jantares organizados pela escola de samba. Mas é principalmente nos fins de semana, durante todo o ano, quando acontecem as festas dançantes, que D. Venina trabalha, por conta própria, na venda de tacacá dentro da sede da escola.

Domingo, 28 de julho de 2002.

Às 11h30 da manhã os preparativos para a festa de São Benedito são concluídos na sede da Comunidade, com a decoração do nicho. O teto já está todo decorado com bandeirinhas de papel crepom de todas as cores possíveis misturadas entre si, sem um padrão muito rígido de separação de cores e desenhos, mas seguindo linhas imaginárias de divisão e separação. Às 4h30 da tarde se inicia a procissão, saindo da porta da casa de Ronaldo e Siane, também patrocinadores da festa.

O andor é carregado por mulheres vestidas com camisetas azuis com o desenho do santo, e desce a rua dos Caripunas em direção à Estrada Nova, recebe a bandeira do santo que esperava no final da rua e então segue pela Estrada Nova até o setor da Radional, subindo a travessa Quintino Bocaiuva para pegar o mastro grande (dos adultos), que foi encomendado por seu Josias de Barcarena, cidade onde nasceu e viveu até mudar para o Jurunas, e foi trazido de barco por um compadre. Ao chegar a Belém, o mastro foi lavado e antes da hora do almoço já se encontrava preparado com ramos de folhas e frutas da região, aguardando o momento de ser incorporado à procissão.

Em frente à casa de seu Josias o mastro é incorporado à procissão, carregado por homens e mulheres, e de vez em quando é levantado acima de suas cabeças, enquanto a banda de músicos, que começou tocando hinos em um ritmo compassado e solene, agora começa a tocar os hinos num ritmo de marchinhas populares, enquanto os devotos passam a dançar e pular, seguindo o compasso agitado das melodias tocadas, carnavalizando a procissão, que segue agora em direção ao JUTAC, para encontrar o outro andor com o santo, depois segue até a Carlos de Carvalho, onde o mastro das crianças está esperando para entrar na procissão e, finalmente, alcança a rua dos Timbiras, onde se localiza a sede da festividade (Fotos 34 e 35).

Em frente à sede da festividade, uma salva de fogos recebe os andores com as imagens do santo que são depositadas no fundo do salão, de frente para a porta principal, enquanto lá fora se iniciam os preparativos para a levantação dos mastros. Dentro do salão, um mestre de cerimônias anuncia ao microfone os eventos, enquanto os presentes bebem e dançam ao som de ritmos regionais, especialmente o brega (Foto 36 e 37).

Domingo, 4 de agosto de 2002.

Às 9 e ½ da manhã, ao final da missa dominical, a igreja de Santa Terezinha (a principal igreja do bairro, localizada na rua Roberto Camelier, na parte mais nobre do bairro) se encontra, como em todos os domingos, lotada de fiéis. O vigário abençoa a imagem do santo, que ocupa uma parte da nave central da igreja, e recomenda aos presentes que acompanhem a procissão. Um grupo de mulheres, vestidas com camisetas da festividade, carrega o andor para fora da igreja enquanto os fiéis aplaudem sua passagem e o seguem até a rua, onde o mesmo é colocado sobre um carro-som que conduzirá a procissão, acompanhado de uma banda composta por 5 músicos, todos residentes no bairro (Fotos 38 e 39).

A procissão segue pelas ruas Roberto Camelier e Mundurucus, ruas centrais do bairro, passando por belas casas e edifícios, até chegar à sede da Comunidade, na rua dos Timbiras, que é cortada ao meio por uma grande vala que se comunica com o rio Guamá. Na chegada, aproximadamente ao meio-dia, o andor com o santo é depositado no fundo salão, de frente para a entrada principal, onde fica recebendo as homenagens dos visitantes e observando a festa profana que então acontece durante todo o dia, começando, na chegada, com um almoço que é servido no quintal da casa, sob uma varanda coberta, em cuja extensão final localiza-se o Terreiro Xangô

Agodô que, no dia da festividade de São Benedito, encontra-se fechado (ver adiante).

A derrubada dos mastros ocorre no fim da tarde de domingo, momentos antes da passagem da procissão inicial da segunda festividade, coordenada pela Irmandade de São Benedito. O ponto alto que comunica as duas festividades é o encontro dos santos, que acontece no final do dia, quando a segunda festividade realiza sua procissão inicial, cujo percurso inclui a sede da Comunidade, ocasião em que as duas festividades se encontram e se comunicam ritualmente, percorrendo juntas o pequeno espaço que separa as sedes das duas festividades. Nessa passagem ritual, juntam-se temporal e espacialmente as duas procissões, seguindo em direção à capela de São Benedito, pertencente à Irmandade Cultural e Recreativa de São Benedito, que já se encontra lotada de fiéis. Ao chegarem em frente à capela de São Benedito, efetua-se a levantação dos mastros da segunda festividade, em seguida o ritual da meia-lua, após o que o santo da Irmandade entra na igreja para o início da novena e ladainha, enquanto o santo da Comunidade retorna para o seu nicho, sob um festival de fogos, aplausos, cânticos e rezas (Foto 40).

Enquanto a festividade organizada pela Comunidade conta com o apoio da principal paróquia do bairro, e circula apenas dentro do bairro, a festividade organizada pela Irmandade do Glorioso São Benedito, tem suas atividades ligadas à capela de São Benedito, construída pelos fundadores e membros da irmandade, e circula entre as igrejas de Santa Luzia (paróquia menor do bairro) e São Judas Tadeu (paróquia do bairro da Condor), comunicando os bairros do Jurunas, Condor, Cremação e Batista Campos, através de três procissões que acontecem em cada domingo do mês de agosto.

A festa de São Sebastião

Domingo, 22 de janeiro de 2005.

Às 9 horas da manhã começa a procissão de São Sebastião, evento mais importante da festividade, organizada pelo Ilê de Minanagoense Oxossi Pena Verde, localizado à rua Cesário Alvim, a uma quadra da paróquia de N. S^a da Conceição, na Cidade Velha. Essa festividade acontece todo ano, no mês de janeiro, desde os anos 60, quando mãe Santa, que fundou a casa, mudou-se de Icoaraci para Belém, trazendo a tradição de festejar o santo. No início a procissão saía da igreja de S. Judas Tadeu, no bairro da Condor, tendo algumas vezes saído também da igreja de S. Miguel, na Cremação. Atualmente sai da paróquia de S. Antônio de Lisboa, localizada no bairro de Batista Campos (Fotos 41 e 42).

Após a missa de Domingo, a procissão sai da parte lateral da igreja, atravessando toda a praça Batista Campos (Fotos 43 e 44) em direção ao bairro do Jurunas, onde entra pela rua dos Timbiras, passando ao lado da igreja de S. Terezinha (principal paróquia do bairro; foto 45) e em frente à sede do Rancho Não Posso me Amofiná (foto 46), onde pára rapidamente para receber homenagens dos presentes. Seguindo em caminhada, a procissão faz três paradas em casa de fiéis, onde correm preces e homenagens.

A terceira delas ocorre na sede do Terreiro de Xangô Agodô, onde o grupo reza uma ladainha seguida de danças rituais. Ao sair da casa de Xangô Agodô, a procissão se dirige ao seu destino final, o Ilê de Minanagoense Oxossi Pena Verde, onde chega ao meio-dia, quando o andor é colocado no meio da sala, ao som dos atabaques, enquanto os participantes da procissão cantam e dançam em homenagem a Rei Sebastião (Fotos 47 e 48).

Na casa de Xangô Agodô, pertencente a um filho-de-santo de mãe Santa, mãe do atual organizador da procissão, este comunicou aos presentes que “esta deve ser a última vez que fizemos este percurso [pois] está cada vez mais difícil manter essa tradição, então se não der mais pra sair da igreja [Santo Antonio], no próximo ano a procissão vai sair da casa de Agodô”.

Essa fala tem grande importância no contexto analisado, expondo algumas tensões e conflitos decorrentes de visões diferenciadas dos eventos religiosos e dos lugares aos quais pertencem ou devem estar vinculados. A decisão explicitada como um desabafo pelo organizador da festa decorre do fato de que o tratamento atualmente dado ao santo pela igreja mudou muito desde que, há 20 anos atrás, sua mãe solicitou o obteve do padre da paróquia permissão para “trazer o santo para a missa de domingo, quando a imagem ficava dentro da igreja, ao lado do altar, de onde saía em procissão, como deve ser”. Nos últimos anos, tudo piorou, o santo já não participa da missa, é colocado em uma sala lateral, e ninguém fica sabendo de nada. Então, precisamos encarar o fato de que, se a igreja não aceita, temos que mudar o percurso da procissão, mas não vamos deixar de fazer nossa obrigação”.

Num primeiro plano, das relações entre o grupo que realiza a festa e a paróquia de onde sai a procissão, aparecem claramente os conflitos decorrentes das visões diferenciadas acerca do que os participantes consideram ser um rito católico – uma procissão – e o que os padres da paróquia pensam sobre o mesmo.

Num segundo plano de relações, verificamos que o Terreiro de Xangô Agodô se localiza exatamente nos fundos da residência da organizadora da primeira festividade de São Benedito (da Comunidade dos Timbiras), que define sua festa como “totalmente católica”, não tendo qualquer relação com “essas coisas de umbanda”, das quais diz que “não gosta”, ao mesmo tempo em que alguns participantes dessa festividade acusam o dirigente da segunda festividade (a da Irmandade de São Benedito) de ser “pai-de-santo” e misturar “coisas de igreja com as coisas de terreiro”.

Por outro lado, os mesmos críticos reconhecem que a outra festa é “maior, mais rica que a nossa”, pois é deles o “São Benedito dos ricos”, enquanto “o nosso é o dos pobres (...) porque eles lá tem mais conhecimento, mais apoio; já aqui, a gente não tem como garantir a festa, então é ele, é São Benedito, quem garante se a festa sai ou não”.

Nos dois planos analisados misturam-se relações sociais e espaciais, formando valores e interferindo nas práticas religiosas e culturais presentes no cotidiano do bairro.

CAP. 6

ENTRE PARENTES, VIZINHOS E AMIGOS

redes de sociabilidade e *agência* jurunense

6.1. sociabilidade festiva e práticas cotidianas	211
6.2. entre parentes, vizinhos e amigos... os inimigos	218
6.3. sociabilidade festiva e <i>agência</i> jurunense	234
6.4. Jurunas: um lugar imaginado?	251

1. sociabilidade festiva e práticas cotidianas

Neste capítulo buscamos trabalhar as práticas culturais dos participantes (produtores culturais) dos eventos festivos mais importantes do bairro, seus espaços de circulação no bairro, especialmente nas escolas de samba: Academia de Samba Jurunense (Condor), Rancho (Jurunas), Deixa Falar (Cidade Velha). Verificamos a existência e permanência de diversas práticas compartilhadas por grupos de amigos, homens e/ou mulheres, que participam simultaneamente das atividades de trabalho e troca, consumo e lazer produzidas no bairro, colocando em operação redes de sociabilidade que envolvem os moradores nos diversos eventos.

Essas redes são formadas por parentes, amigos, vizinhos, compadres, colegas, *chegados*, com contatos que variam em constância e intensidade, de acordo com os dias da semana e do mês, e com o tipo de evento realizado. Tais eventos podem ocorrer nas sedes das escolas, que em muitos casos se localizam nas próprias residências dos seus diretores. Nessas ocasiões o espaço da festa inclui parte da casa ou casas vizinhas e também se estende ao espaço da rua, criando um espaço intermediário – o pedaço – no qual se misturam o público e o privado (Magnani, 1993).²⁰²

O bairro popular, de periferia, é um excelente contexto para se perceber a relação entre as formas de sociabilidade e a delimitação do espaço urbano (Magnani, 1993: 5). Nele é possível perceber mais claramente a existência desses *pedaços*, isto é, espaços conhecidos e nominados em um território claramente demarcado e apropriado pelos usuários (:6), lugares de passagem e de encontro entre vizinhos, conhecidos ou chegados.²⁰³

²⁰² Analisando *de perto e de dentro* as dinâmicas culturais produzidas na cidade, incluindo formas de lazer e práticas religiosas como modos de apropriação do espaço urbano, Magnani (2002) fala da experiência da rua não apenas como espaço de circulação, mas como “espaço e suporte de sociabilidade”, o que exige considerar “a malha de relações que mantém com a sociedade envolvente” (1993: 1-4).

²⁰³ Para Magnani, o uso da categoria *pedaço* no contexto do bairro tem como referência a moradia e a vizinhança, enquanto no centro tal conotação desaparece; predominam as práticas de lazer e encontro, com duas formas de relação (simbólica e espacial) entre os usuários; os frequentadores não necessariamente se conhecem (através de vínculos construídos no bairro) mas se reconhecem como portadores dos mesmos símbolos que remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo, modos de vida semelhantes (1993: 7).

No Jurunas, muitas ruas e passagens se destacam como palco de uma forte sociabilidade, funcionando como caminhos de procissões, pedaços de grande circulação ou mesmo como espaço para ensaios das quadrilhas juninas ou das escolas de samba. Assim, as ruas se transformam, no tempo-espaço da festa, em local de trabalho e ponto de encontro, através de uma ampla sociabilidade que liga os sujeitos no cotidiano.²⁰⁴

Como vimos antes (Capítulo 2), um grande número de atividades de trabalho e de lazer dinamizam os diversos espaços do bairro, como a zona portuária, o entorno das igrejas, escolas, clubes esportivos, associações comunitárias, as casas de festas e as agremiações carnavalescas. Quanto às atividades econômicas propriamente ditas, predominam as comerciais, dos grandes aos pequenos comércios e principalmente as vendas de alimentos, bebidas e serviços, atividades informais, muitas delas oferecidas e/ou realizadas nas próprias residências, com intensa participação do círculo de parentes.

Ao trazermos para o contexto das festas os conceitos simelianos de sociabilidade²⁰⁵ e estilo de vida, verificamos que ambos estão presentes na maioria das análises culturais desenvolvidas na atualidade. A categoria estilo de vida, por exemplo, está presente tanto nos estudos clássicos de Weber (1979), quanto na análise moderna de Bourdieu (1984), sobre modos de vida, práticas sociais como o consumo de bens simbólicos por diferentes grupos sociais, ligada às noções de capital social e cultural, assim como em outros autores, através das análises de redes de sociabilidade, práticas cotidianas de encontro, lazer e consumo entre membros de diversas associações ou grupos de amigos, vizinhos, etc...²⁰⁶

²⁰⁴ Como um “lugar de encontro, troca entre diferentes, multiplicidade de usuários (...) a rua resgata a experiência da diversidade (...) como espaço destinado ao fluxo, às vezes (...) vira trajeto devoto em dia de procissão, local de protesto em dia de passeata, local de fruição em dia de festa” (Magnani, 1993: 2-3).

²⁰⁵ O conceito de sociabilidade, tal como usado na Antropologia, seguiu um percurso inverso ao de outros conceitos centrais no quadro teórico da disciplina. Originado no quadro da sociologia urbana moderna (de Simmel à escola de Chicago), migrou para a antropologia simbólica (anos 60) e para a antropologia das sociedades tribais (anos 90). Assim, enquanto nos estudos urbanos a antropologia acabou se apropriando dos conceitos que foram criados ou aplicados nos grupos chamados primitivos, no caso da sociabilidade aconteceu o contrário; hoje os antropólogos estão trazendo (se apropriando do) o conceito de sociabilidade pra estudar sociedades tribais; então um conceito que seria mais da sociologia é trazido para dentro da antropologia, inclusive para dentro do campo das sociedades tribais. Nesses estudos há um grande destaque à questão do gênero recortando as formas de sociabilidade na vida cotidiana. Nas análises de Strathern (1998) na Melanésia e de McCallum (1998) entre os Kaxinauá, a ênfase é na sociabilidade como um espaço mais feminino, da reprodução e do alimento, enquanto o espaço masculino seria mais da produção, da troca, da predação. Na análise de Fausto sobre a guerra entre os Parakanã (2001), a ênfase se inverte, com destaque para as esferas masculinas de sociabilidade.

²⁰⁶ Segundo Setton (2000-1: 48-57), Simmel e Bourdieu convergem na análise do consumo como uma forma de sociabilidade: a partir de preferências e práticas sociais os sujeitos identificam-se e agrupam-se, tecendo redes de sociabilidade, estabelecendo formas de integração constituídas por laços de consumo simbólico.

Práticas de consumo produzem estilos de vida próprios e interferem na produção das identidades sócio-culturais. Especialmente no caso das práticas ligadas ao consumo das festas populares no Jurunas, inseridas em redes sociais que estão baseadas na localidade do bairro, podem produzir / reproduzir formas novas e antigas de sociabilidade, envolvendo num mesmo processo a festa e a violência, integrações e conflitos, interações e rupturas, espaços públicos e privados. Práticas de sociabilidade aproximam e afastam, integram e produzem conflitos, fraturas entre coletividades ou grupos em interação. Vivências comunitárias tendem a espacializar-se, a incluir ou excluir pessoas, enquanto sentimentos de pertencimento projetam-se sobre determinados espaços, determinados grupos e pessoas, produzindo uma idéia de comunidade como um “*conjunto de representações coletivas e sentimentos de pertença, constituídos por relação a um conjunto de práticas e interações sociais*” (Chaves, 2000: 901).

Entre as formas de sociabilidade predominantes em bairros populares como o Jurunas, destacam-se as presentes nas festas populares (religiosas, carnavalescas, juninas) e em outras formas de lazer e consumo (práticas esportivas como os campeonatos de futebol suburbano, freqüência a bares e a festas de aparelhagem). Através das festas, há uma circulação de pessoas no bairro, entre diversos bairros, entre a capital e as cidades mais próximas, através dos portos. Essas pessoas vêm e vão principalmente por motivos de trabalho, passeio, estudo, em visita a parentes ou para tratamento de saúde; mas também vêm e vão para participar das festas religiosas ou ainda para trabalhar e/ou desfilar no carnaval. Muitas delas costumam circular pelos diversos espaços e eventos do bairro, daí porque encontramos as mesmas pessoas nas procissões católicas *oficiais* e *particulares*; nestas e nas procissões nem tão *católicas* como as outras (conforme vimos no capítulo anterior); nestas e nos eventos carnavalescos (especialmente os mais velhos), nestes e nos eventos juninos (especialmente os mais jovens).

Há uma ampla sociabilidade ligando os sujeitos no cotidiano. Nesses eventos, misturam-se diversas formas de lazer e interação, de modo que conversar nas portas, pátios e calçadas, instalar mesas, cadeiras e aparelhos de televisão nos pátios das casas para assistir a jogos de futebol ou para jogos interativos, preparar refeições,

passar e brincar, comer ou jogar no meio da rua, são práticas comuns, que misturam novas e antigas formas de sociabilidade.

Os que participam dos eventos festivos e demais atividades compartilham muitas coisas: um território (vizinhos), um trabalho, às vezes definido como *profissão* (tarefas voltadas à organização, divulgação e execução das festas; fabricação de fantasias, alegorias e outros bens materiais ou simbólicos necessários à execução do desfile carnavalesco). Em muitos casos compartilham relações familiares e de parentesco, formas de lazer e consumo, além de sentimentos, valores e práticas em comum.

Como o bairro tem um número grande de atividades, festas e procissões, muitos participam desses eventos, e mesmo os que não saem no carnaval ou que não acompanham as procissões nesse dia colocam o som alto, ficam pelas portas conversando, bebendo ou ainda circulando entre os diversos grupos que se formam nas ruas próximas aos eventos.

É freqüentando esses círculos que muitas pessoas se conhecem, tornam-se amigos e *chegados*; é quando jovens ou adultos namoram, casam, se juntam e vão morar, na maioria dos casos, ali mesmo, nos fundos das casas dos pais ou na vizinhança próxima, de modo que permanecem em contato com suas famílias de origem, muitas vezes compartilhando tanto os afazeres domésticos e os cuidados com os filhos/netos, quanto formas de trabalho e renda, especialmente serviços e vendas.

A adesão às rodas de bebida faz parte de uma sociabilidade local aceita e praticada pelos maioria dos moradores, especialmente nos fins de semana, quando parentes, vizinhos e amigos se reúnem nos pátios das casas ou no meio da rua, produzindo uma forte convivialidade entre os presentes. Uma *tradição* comum aos participantes desses eventos é o *clube da cerveja*, reunião realizada na porta da casa, que começa pela manhã e prossegue até a tarde, que algumas vezes inclui e outras vezes até substitui o almoço de domingo, acabando apenas no final da tarde ou início da noite.

É também comum a reunião dos moradores da casa no *palanque*, espécie de varanda construída nos altos da casa, muito valorizada por permitir uma visão perfeita do movimento da rua, ao mesmo tempo em que permite um certo isolamento, garantindo a intimidade da família tanto em relação aos vizinhos como com relação aos estranhos que circulam na rua, temidos porque *podem ser assaltantes perigosos*.

É uma prática comum as pessoas se reunirem, no período do carnaval, em torno de uma mesa de bar com a idéia de fundar uma escola ou bloco carnavalesco. Espaços de sociabilidade se formam no entorno das escolas de samba, especialmente o Rancho, nos sábados e domingos, quando o Bar dos Compositores fica lotado de freqüentadores que vêm para beber, dançar, conversar ou assistir aos jogos de futebol dos seus clubes preferidos (Clube do Remo ou Paysandu) em um telão que transmite jogos por canal fechado, sendo cobrado ingresso individual para os torcedores (Ver Capítulo 3, fotos 14 e 15).

Assim ocorre no entorno das paróquias de Santa Terezinha e Santa Luzia, que realizam muitas atividades semanais e mensais, além das festas anuais de seus oragos, com duas semanas de muitas atividades (missa, procissão, festa e arraial ocupando parte da rua). O mesmo ocorre no entorno da capela de São Benedito, no final da rua dos Timbiras. No dia de Santo Expedito, por exemplo, além dos que participam das atividades dentro da capela de São Benedito, concentra-se grande quantidade de pessoas ao redor da capela e em toda a extensão da quadra.

São moradores ou visitantes do bairro ou de outros bairros, participantes ou simples observadores, são devotos comprando os objetos do santo em uma barraca ao lado da capela. Há sempre pessoas conversando, se relacionando com outra ou apenas passeando, outros bebendo nos bares, ouvindo música, sentados à porta das casas, observando o movimento e cumprimentando os transeuntes, quase todos conhecidos.

Assim também acontece no trecho final da rua dos Caripunas nas tardes-noites de domingo, quando os moradores utilizam coletivamente o grande espaço disponível e ainda não urbanizado em frente às residências para jogar, conversar, preparar refeições (churrasco de carne ou peixe) no meio da rua.

Entre os inúmeros registros de uma forte sociabilidade no bairro aparecem diversas formas de participação comunitária de grupos e movimentos sociais, entre as quais destacamos um grande número de associações locais, algumas das quais tiveram um papel fundamental em processos de organização para ocupação ou manutenção de terrenos em áreas pertencentes a terceiros, desde os anos 60, incluindo grande parte do

bairro da Condor, como a área do **Vietnã** (hoje Allan Kardec), o setor **Laranjeiras** e o setor da **Radional**.²⁰⁷

É importante destacar as atividades das escolas de samba nessas redes e circuitos de sociabilidade, pois estas funcionam também como espaços de trabalho e lazer, sociabilidade e associativismo. Nelas se desenvolvem diversas atividades durante todo o ano, incluindo homens, mulheres, crianças e idosos em uma mesma rede de sociabilidade local.

Dentre elas o Rancho desenvolve o maior número de atividades, com um extenso cronograma que inclui festas comemorativas (aniversário da escola, Páscoa, festas em homenagem ou premiação) e de preparação dos eventos mais importantes na vida da escola (o desfile carnavalesco e, em menor destaque, as competições na quadra junina); atividades comunitárias (serviços de atendimento à população carente do bairro, clubes de mães, grupos de terceira idade); reuniões semanais e mensais (cafés da manhã, almoços e jantares; rodas-de-samba e pagode), além de outros eventos, próprios ou de associações vizinhas (igrejas, escolas, associações comunitárias).

Outras escolas (Academia, Deixa Falar, Coração Jurunense) também organizam, além das atividades carnavalescas e das quadrilhas juninas, festas, reuniões, debates e ações comunitárias locais, que incluem e envolvem os moradores de várias ruas localizadas no entorno das escolas (Fotos 49, 50, 51 e 52).

Relações de parentesco, vizinhança e amizade atravessam toda a estrutura das agremiações carnavalescas, cruzando-se entre si, sobrepondo-se, de modo que em muitos casos as mesmas pessoas, com múltiplas relações entre si, desempenham diversas tarefas em diferentes modalidades de eventos festivos ao longo do ano.

As escolas de samba funcionam como espaços de construção de identidades, vinculadas ao lugar mas também falando de uma territorialidade específica, a do samba (sambistas, festeiros). Rancho, Academia Jurunense e Deixa Falar, entre outras, produzem estratégias de manutenção de identidades próprias, diferenciadas entre si, mas sempre medidas e avaliadas a partir da escola maior (o Rancho).

²⁰⁷ Como expressão da força desses movimentos, destacam-se, entre os centros comunitários com maior número de votantes: Allan Kardec (5 mil), Laranjeiras, Cobajur e Radional II (2 mil votantes cada um).

Desenvolvendo múltiplas funções, misturando atividades lúdicas com ações sociais e políticas, as escolas ultrapassam a visão de que os participantes das associações carnavalescas “*pouco se organizam para reclamar ou reivindicar [mas] se organizam para brincar*” (DaMatta, 1997: 69), ao mesmo tempo em que espaços que seriam destinados a atividades propriamente comunitárias, de conteúdo político, são também usados para reuniões carnavalescas.²⁰⁸

Em síntese, as diferentes mas de certo modo padronizadas *maneiras de fazer* as festas podem ser pensadas da perspectiva de uma prática cultural (De Certeau, 1994) compartilhada por grupo de moradores do bairro, geralmente parentes, vizinhos e amigos. Podemos então pensar o bairro do Jurunas como um bairro de parentes, vizinhos²⁰⁹ e amigos? É difícil deixar de vincular essas redes de relações às práticas de sociabilidade festiva presentes no bairro durante todo o ano. No espaço das festas, percebemos a existência de diversos círculos de relações, concêntricos, horizontais ou verticais, onde se sobrepõem as esferas pública e privada, os espaços da casa e da rua, onde se misturam relações de parentesco, amizade e vizinhança, envolvendo os participantes de um evento festivo, tornando difícil separar as formas de sociabilidade festiva dos conteúdos das relações presentes nessas redes de sociabilidade.

²⁰⁸ Em 2005 assistimos a um encontro entre remanescentes da Academia de Samba Jurunense e participantes do Centro Comunitário Allan Kardec para tratar da reestruturação da escola, o que exigia a contribuição, em trabalho e apoio financeiro, quando necessário, de cada um dos participantes. Algumas falas relacionando a festa à alegria e à ação comunitária serão referida adiante.

²⁰⁹ Holstein (1998) analisou o modo como vizinhos de um *bairro social* conformaram seu estilo de vida, de modo que “a idéia de pertencer ao bairro parece estar delimitada pela identidade de vizinho, não implica só em estar instalado, morar ou habitar, viver em um lugar mas principalmente um modo de relação com o outro” (:141).

2. entre parentes, vizinhos e amigos... os inimigos

“O poder de um homem consiste nos meios de que dispõe para obter qualquer visível bom futuro. O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito: força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou por acaso, e constituem os meios e instrumentos para adquirir mais: riqueza, reputação, amigos... (Hobbes, 1979: 53).

“O volume do capital social que um agente individual possui depende da extensão da rede de relações que ele pode efetivamente mobilizar e do volume do capital (econômico, cultural ou simbólico) que é posse exclusiva de cada um daqueles a quem está ligado” (Bourdieu, 1999: 67).

“Na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia: competição, desconfiança, glória (luta por reputação, uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião e qualquer outro sinal de desprezo, dirigido a uma pessoa, a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome)” (Hobbes, 1979: 75).

“Um problema político por excelência é separar os amigos dos inimigos” (Alain Caillé, 2002).

“O inimigo vem de dentro, às vezes é o próprio irmão” (EB).

O Jurunas é o bairro do encontro. É nas festas e reuniões que todos se encontram: parentes, vizinhos, amigos, conhecidos e chegados. É no bairro que se constrói e se potencializa (Dias Jr. e Schall, 2000) o capital social (Bourdieu, 1999) desejado por todos, dentro das redes de relações estabelecidas no bairro e/ou fora dele.

²¹⁰ Muitos dos participantes dessas redes são, ao mesmo tempo, parentes e vizinhos, vizinhos e conterrâneos, vizinhos e colegas de trabalho. Parentes, vizinhos, amigos e também membros de uma mesma associação comunitária (Academia Jurunense).

²¹⁰ É necessário esclarecer aqui que não foi nosso objetivo tentar quantificar o capital social dos sujeitos ou grupos no bairro, incluindo a rede efetiva de relações. Os formulários aplicados no bairro fornecem alguns dados que podem ser quantificados, mas contêm principalmente dados qualitativos.

Parentes, vizinhos, amigos e membros de uma associação carnavalesca *e também* de uma associação religiosa (Deixa Falar). Parentes, vizinhos, amigos e membros de uma associação carnavalesca *e também* membros ativos de um mesmo partido político (Coração Jurunense).

Redes de parentesco e vizinhança, em função da maior proximidade espacial e social, têm um grande peso nessas atividades, sobrepondo-se a outras. Reforçando os laços entre familiares diretos, parentes mais afastados, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, membros de associações; essas redes se estabelecem em contextos espaciais próximos: nas ruas e passagens onde moram, no ciclo de vizinhança, no bairro e além do bairro (Firmino da Costa, 1999).²¹¹

No Jurunas, quando as pessoas falam sobre as atividades relacionadas às festas, sempre referem à participação e ajuda de parentes, vizinhos e amigos, através de contribuições, doações e trocas entre membros das mesmas e/ou diferentes associações. Como nas atividades carnavalescas, onde a tendência crescente é o pagamento de todos os serviços, torna-se cada vez mais imperioso pagar pela festa: pela decoração do salão e do andor do santo, pela compra de foguetes, flores e balões, comidas e bebidas, pela propaganda impressa, visual e sonora feita para anunciar a festa em diversas ruas do bairro e nos bairros vizinhos, pela aparelhagem que comanda a festa profana, pelos músicos que tocam na procissão.

Mas nem tudo é pago. Diferente das atividades carnavalescas, muitos devotos trabalham *por obrigação* e pagam ao santo essa obrigação com trabalho não remunerado ou mesmo com uma pequena contribuição em espécie, ajudando a diminuir em grande parte as despesas da festa.

Ao mesmo tempo, parte do material utilizado circula em outras festas, como o mastro,²¹² as flores artificiais e os foguetes não utilizados, que são doados, ou melhor, entregues como presentes em uma troca diferida entre produtores de festas no bairro.

²¹¹ “A multiplicidade das redes locais [leva à sobreposição] das diversas dimensões relacionais. A densidade e multiplicidade traduzem o fato de que em muitos casos as redes estabelecidas em contextos externos se conectam com redes locais (...) mecanismos de reconhecimentos levam vizinhos e parentes a conseguir empregos nos mesmos lugares, assim como a muitas pertenças comuns e freqüentações conjuntas (...) Interesses partilhados geram solidariedades e conflitualidades, assim como códigos simbólicos, igualmente partilhados, são geradores de práticas culturais....” (: 313-316).

Então, diante de toda a dificuldade que é fazer uma festa de obrigação ao santo, D. Venina, organizadora de uma das festividades de São Benedito, diz que

“é o santo que faz a festa, ele é que vai dizer se vai dar ou não pra fazer a festa, nós só organizamos. Sempre dá, porque quando se aproxima a data as pessoas chegam, cada um dá alguma coisa e a gente faz a festa, mesmo com muita dificuldade”.

Para fazer uma festa é necessário ter o apoio de redes de interconhecimento que quanto mais extensas (quanto ao número de participantes) e mais intensas (em termos da natureza e conteúdo dos vínculos), permitirão garantir, junto com o *poder* do santo, o poder de seu organizador para mobilizar um grande número de pessoas e recursos, incluindo o apoio de agências particulares ou oficiais. Nesse sentido, as redes de interconhecimento dos organizadores de uma festa podem ser decisivas para o prestígio que esta obtém entre seus participantes pois *ter amigos é ter conhecimento* e um conhecimento anterior leva a novos conhecimentos, velhos amigos ajudam a fazer novos amigos, o que dará maior capital social e simbólico aos produtores de uma festa.

É o que dizem, por exemplo, do principal dirigente da Irmandade de São Benedito, atualmente a maior festa *particular* do bairro, que *tem muito conhecimento*, tem *parentes importantes* que o apóiam e *amigos poderosos*, no governo e na prefeitura, assim como em diversas paróquias da cidade, o que faz com que a sua festa seja bem mais organizada e mais freqüentada que outras. A posse de uma capela pela Irmandade garante a essa festividade um prestígio crescente,²¹³ atribuído em grande parte à rede de relações de que dispõe seu principal dirigente, de modo que, de acordo com uma das mais antigas participantes da Irmandade,

“Todo mundo pensa que o Manel é rico. O Manel não é rico, o Manel é pobre que nem nós, o que ele tem é **conhecimento, tem muitos amigos**” (Martinha, 91 anos).

²¹² O mastro de São Benedito da festa da Comunidade circula por várias outras festas durante o ano, até que, no ano seguinte, é *doado* a São João e queimado em fogueira na noite do santo.

²¹³ A capela foi construída, segundo o dirigente da Irmandade, com a participação direta de parentes e amigos, além da ajuda de moradores e devotos. Moradores e devotos que costumam freqüentar as duas festividades de São Benedito, distinguem-nas jocosamente como as festas de “*São Benedito dos pobres*” (a festa da Comunidade) e “*São Benedito do ricos*” (a festa da Irmandade).

Portanto, o investimento em relações pessoais pode aumentar o capital social e simbólico de pessoas ou grupos. E uma das maneiras de alguém ser bem-sucedido nesse investimento é saber jogar o jogo da sociabilidade, isto é, saber relacionar-se com as pessoas certas, de modo a estabelecer redes de relações que podem atravessar diversas instâncias e instituições e estabelecer alianças, mesmo que temporárias, de acordo com os interesses precípuos. Mas pode também levar, pelo excesso de proximidade, a conflitos crescentes, gerando profundas inimizades, causadas por diversos motivos.

Durante a pesquisa, ouvimos muitas histórias envolvendo conflitos e acusações entre parentes, vizinhos e amigos, mas ouvimos principalmente histórias de mágoas, muitas delas recíprocas. A partir daqui vamos falar de alguns desses conflitos presentes nas redes de sociabilidade local, especialmente nos espaços das festas populares (carnavais, procissões) realizadas no bairro. Iremos trabalhar as relações de solidariedade e/ou conflito entre os produtores culturais e freqüentadores/adeptos das agremiações carnavalescas, através de múltiplas adesões e circulação pelos diferentes espaços das escolas de samba (Rancho, Academia de Samba Jurunense, Deixa Falar).

A análise das redes sociais pode fornecer subsídios que permitam esclarecer padrões de sociabilidade, incluindo as formas conflitivas. Para analisar sociabilidades e conflitos em nível local, não podemos esquecer a formulação clássica de John Barnes (1987 [1969]) sobre rede social como “um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a outros indivíduos a partir de laços de parentesco, amizade e reciprocidade” (:167,184). Barnes refere, ao lado das formas e processos políticos institucionais mais amplos, alguns processos similares que ocorrem paralelamente, através de

“alianças, desafio e compromisso, testes de força e distribuição de recompensas [que] operam dentro da região, do distrito, da aldeia, bem como dentro de clãs, companhias, igrejas e outros grupos não territoriais [envolvendo] processos políticos de nível mais baixo ou de nível local [que] ocorrem dentro de instituições que preenchem muitas funções que não são políticas [sendo portanto] processos de tipo trans-institucional” (:159-160).

Boisevain (1987) analisa alguns conflitos que são resolvidos através do acionamento de uma rede de “*amigos de amigos*”, quando são feitas alianças temporárias entre pessoas para resolver conflitos existentes. Essa rede, que pode incluir “*parentes, amigos e colegas de trabalho*”, é acionada através de “*visitas, trocas, fofocas e manipulações*” (:197-8), produzindo rivais e aliados, solidariedades e oposições nas relações cotidianas dos moradores de uma cidade ou bairro. Como demonstra o autor, indivíduos com interesses próprios, lutando por poder e prestígio, estão sempre tentando manipular redes de relações para atingir seus objetivos (:201), o que confere aos sujeitos sociais um papel ativo nos processos sociais produzidos no cotidiano.

Nesse processo, fazer amigos e evitar inimigos, saber distinguir claramente entre amigos e inimigos, entre lealdades e rivalidades e, melhor ainda, saber conviver com os adversários, evitando transformá-los em inimigos ou, mais difícil ainda, transformar os inimigos em adeptos através de ações que envolvem aproximações sutis, conversas, promessas de apoio futuro, são questões políticas por excelência, como afirmou Caillé.²¹⁴

Verificamos que existem duas éticas ou duas lógicas correndo ao mesmo tempo: uma ética da amizade, do apoio, da lealdade, que se aproxima bastante do holismo estudado por Dumont (1992), e uma ética individualista (*não se faz mais nada por amizade, só por dinheiro*). Em tese opostas e inconciliáveis, na prática às vezes se opõem, às vezes se misturam e se sobrepõem, misturando formas modernas e tradicionais de fazer a festa. Sentimentos de amizade e lealdade são vistos por todos como muito importantes, mas se chocam com a forma atual e cada vez mais aceita e exigida de remunerar os que participam da fabricação do carnaval “*é um trabalho como outro qualquer e deve ser pago [pois] as escolas recebem subvenção da prefeitura para colocar a escola na rua*”.

Um exemplo pode mostrar o desdobramento dessas duas lógicas: Ronivaldo,²¹⁵ antigo diretor da Deixa Falar, trocou a escola por outra localizada em outro bairro e propôs, para levar com ele o desenhista da escola, morador do bairro, melhor remuneração, desde que este não trabalhasse para nenhuma outra escola nesse ano. Argumentou, para convencê-lo a trocar o trabalho antigo, feito na base da amizade, pelo

²¹⁴ Ao propor uma releitura do conceito maussiano de reciprocidade, Caillé (2002) traz uma nova perspectiva metodológica que faz convergir os campos da ciência política, sociologia e antropologia. A questão das relações pessoais de amizade e inimizade pode ser pensada dessa perspectiva.

novo (pagamento em dinheiro) que “*pra dinheiro não tem amigo, não tem família, não tem irmão, não tem mulher*”.

Contrapondo-se a esse discurso baseado na lógica de mercado, o presidente da escola argumentou que:

“você pode cobrar o seu trabalho, sim, mas se a relação é só de trabalho e dinheiro, aí você não pode chegar na minha casa, ter toda essa intimidade que eles têm comigo, na minha casa... porque no Rancho é profissional, é barracão-casa deles, não pode chegar em qualquer casa como a do L.L. [principal patrocinador do Rancho] e bater na porta... Se a relação é por dinheiro, você não passa o ano todo procurando aquela pessoa por amizade”.

Diante da necessidade de procurar outra pessoa para fazer os desenhos, o presidente da escola lembrou-se de Kid, exímio desenhista da escola Xodó da Nega, que este ano não estava desenhando para a sua escola e assim muito provavelmente estaria disponível para o trabalho. Convocado então pela Deixa Falar para desenhar os protótipos das fantasias de carnaval em substituição ao desenhista anterior, que trocou a ética da amizade (muito anos de convivência, como vizinho, amigo e membro da escola) pela ética do dinheiro (remuneração mais vantajosa em outra escola de samba, localizada em outro bairro, prometida, mas não garantida, pois *nada é certo no mundo do carnaval*), Kid recusou a oferta em nome da lealdade que tem pela sua escola do coração. Apesar da recusa, sua fala foi considerada, na avaliação dos seus interlocutores, como um exemplo de lealdade que deveria ser seguido:

“Eu gostaria muito de desenhar pra Deixa Falar, por que eu não vou desenhar lá na Xodó, disseram pra mim que eu posso desenhar mas se eu quiser desenhar eu não vou receber nada, tem que ser de graça porque tem outra pessoa de fora pra desenhar, porque esse ano o enredo foi trazido de fora por uma pessoa... mas eu não posso desenhar pro senhor que é um concorrente da escola porque eu gosto muito da minha escola e não vou contra ela, porque no ano que vem essa pessoa pode não estar lá e aí eu volto a desenhar pra escola”.

Como esse há muitos exemplos de artistas que aceitam trabalhar de graça para a sua escola do coração, mas exigem pagamento quando participam de outras escolas. Exemplos de artistas, músicos, bateristas que surgiram e cresceram em uma escola e foram depois seduzidos por uma escola rival são também recorrentes.

²¹⁵ Neste item mudamos alguns nomes ou usamos apenas as iniciais para identificar os entrevistados.

Há especialmente, por parte das escolas pequenas, queixas em relação ao Rancho, que costumava atrair seus componentes, depois que estes tinham aprendido o ofício *“aqui mesmo, entre nós”*. Foi o caso de Joãozinho, cavaquinista, *“criado na escola”*, até que um dia *“abriram o olho pra ele e levaram ele pra tocar em outro lugar ganhando e ele foi, e agora, se a gente quiser, tem que ir atrás dele; então antes ele sempre esteve aqui, sempre tocou para nós e agora tem que ir atrás”*. Foi também o caso de Batistinha, mestre-de-bateria que teria sido *feito* na Academia de Samba Jurunense e depois ficou no Rancho, abandonando sua escola de origem.

Há também casos de artistas que, não tendo sido devidamente valorizados em sua escola de origem, foram chamados por outra escola, onde se destacaram e, logo depois, convocados a retornar para ocupar um lugar de destaque. Foi o caso de Leonardo, porta-estandarte que, muito jovem, não tinha espaço no Rancho e dançou em outras escolas do bairro até retornar ao Rancho para ser o titular da posição.

De fato, a circulação de compositores, músicos e outros componentes importantes na organização e execução do desfile carnavalesco é constante, com idas e vindas, saídas e retornos, motivados por diversas razões, preferências ou interesses, estando entre os mais citados o pagamento, em espécie, pelo trabalho, pois *“hoje todos somos profissionais [e] saio na escola que me paga o valor mais justo, que eu mereço”*.

O valor justo, o pagamento merecido, também varia muito de acordo com a natureza dos laços existentes entre os artistas e os dirigentes das escolas. Depende, entre outras coisas, da maior proximidade ou distância social entre os sujeitos envolvidos.

Enfim, verificamos a presença constante e às vezes simultânea das duas éticas ou lógicas: a das relações pessoais, de proximidade advinda da vizinhança no bairro, frequência aos mesmos espaços de lazer e convivência ou co-participação em grupos de amigos. Ao mesmo tempo, no espaço do carnaval, evento de grandes proporções na vida da cidade (que recebe subvenção da Prefeitura Municipal e tende a seguir tanto os padrões estéticos e artísticos, como também organizacionais e executivos, do modelo carioca), predomina, sempre que possível, a lógica do dinheiro, da remuneração em espécie pelo trabalho feito. Então um dos motivos de conflitos permanentes é a presença contraditória e ambígua dessas duas lógicas.

Assim, a lógica da amizade, baseada nas relações pessoais, convive com um sistema mais individualista, mais *moderno*, que está sendo cada vez mais implantado, de modo que as pessoas que participam de atividades do carnaval dizem que são profissionais e que têm que ser pagos.²¹⁶ A convivência, mesmo que conflituosa, entre essas duas lógicas poderia explicar em parte o conflito às vezes aberto e às vezes latente, entre as duas escolas do bairro da Condor²¹⁷ (ver quadros às páginas 219 a 223).

Pari passu com essas duas éticas ou lógicas temos, dentro do modelo das festas, dois padrões: a festa como lazer e a festa como empreendimento econômico.²¹⁸ Muitas pessoas que participam da organização e produção das diversas atividades festivas vêem o seu trabalho como sendo, até certo ponto, um empreendimento econômico. Além desses, há também aqueles que abrem pontos de venda de comidas e bebidas próximos ou voltados especificamente para esses eventos. Há também os que trabalham com pequenas ou grandes aparelhagens eletrônicas, vulgarmente chamadas *aparelho* ou *P.A.*, os que trabalham fazendo a divulgação das festas pelas ruas e travessas do bairro, assim como nos bairros vizinhos, em carro-som ou mesmo em bicicletas; há ainda os que trabalham fazendo faixas, cartazes, *folders* de propaganda, ou que possuem pequenos estúdios de gravação de Cds, DVDs, onde gravam os *hits* das aparelhagens mais famosas, assim como os sambas-enredos das escolas de samba.

Tanto durante o carnaval quanto durante as festas juninas e mesmo nas festas religiosas há uma quantidade enorme de pessoas (costureiras, bordadeiras) que fazem as roupas, as fantasias, e que ficam completamente envolvidas nessas atividades, mas atualmente todas são pagas, mesmo que a remuneração seja muito baixa.

De fato, as pessoas que fazem o carnaval sem receber são justamente aquelas que ocupam cargos de direção das escolas, sendo uma questão moral para elas “*tirar do próprio bolso para ajudar a escola*”. Ainda assim, há muitas críticas no sentido de que

²¹⁶ De fato, há um grupo de especialistas (carnavalescos, músicos e compositores que puxam a escola na avenida, ferreiros, marceneiros, decoradores, costureiros responsáveis pelos destaques) que consegue melhor remuneração, enquanto a maioria dos trabalhadores do carnaval (operários de carros, alegorias e fantasia, empurradores dos carros na avenida) recebem cerca de R\$ 30,00 a R\$ 60,00 por semana. Mas todos trabalham apenas de um a dois meses, que é o tempo médio de execução do desfile carnavalesco.

²¹⁷ Há alguns anos uma das escolas rivais realiza, durante uma semana, na quadra junina, o fechamento de parte da rua onde ambas se localizam, obtendo licença da PMB através das relações pessoais que seus diretores mantêm com o partido político no poder, impedindo a livre circulação das pessoas nesse espaço.

²¹⁸ Sobre esse assunto, ver a análise de Maurício Costa (2004) sobre as *festas de brega* em Belém.

alguns presidentes e diretores se apropriam de parte da receita anual das escolas, daí porque muitos tentam mas poucos conseguem ocupar cargos máximos na direção das escolas.

A posse dos cargos de direção, mesmo que garantida através de eleições (cuja lisura pode ser questionada através de acusações públicas ou veladas), pode não durar o tempo de um mandato, que pode ser de um a três anos), podendo ocorrer deposições seguidas de substituições e até mesmo expulsões. Nesses momentos os conflitos podem atingir um nível muito alto, algumas vezes levando a acusações verbais e lutas corporais. A história das eleições no Rancho está repleta desses episódios, com presença da polícia e oficiais de justiça para fazer cumprir cassações e/ou expulsões de membros que até esse momento ocupavam cargos importantes na direção da escola. Diretorias eleitas por dois ou três anos foram sucessivamente depostas após um ano de mandato, geralmente após um resultado desastroso no desfile carnavalesco.

Muitos conflitos dentro do Rancho envolvem lutas por espaço, prestígio e poder. Falando sobre alguns desses conflitos ocorridos na escola no tempo em que foi presidente, Manoel Augusto destacou o valor identitário da escola como fonte de prestígio para seus integrantes, pois *“a escola tem uma identidade muito grande, então o poder da escola é muito grande, então as pessoas querem poder, espaço...”*.

Entre as fontes de obtenção de qualquer tipo de poder na escola estão a legitimidade de pertencimento, que *nos bons tempos* era dada tanto pela participação nas atividades (incluindo a frequência à sede e alguma contribuição em espécie) quanto pelo *envolvimento* com a escola, de modo que ser um *membro-fundador*, que contribuiu todo ano para o desfile da escola, ou um *contribuinte-ativo*, mesmo não sendo fundador, era uma garantia de um certo prestígio interpares, assegurando também a inserção em uma rede de relações que ainda hoje tem um peso muito grande na vida dos ranchistas.

Nos tempos atuais, após muitos conflitos que levaram ao afastamento sucessivo de *ranchistas históricos* e o surgimento de novos colaboradores, muitos dos quais *“não são do nosso meio”*, isto é, não vivem no bairro e/ou não fazem parte do *“mundo do samba”*, bastante conhecido por todos os que frequentam o meio carnavalesco, sobressai, na maioria das conversas, uma história de mágoas e dissabores, de alegrias sempre temperadas por críticas e avaliações depreciativas sobre o trabalho realizado, de tristezas provocadas por acusações, desavenças e conflitos diretos entre

grupos estabelecidos, quando se contrapõem diversas lealdades e interesses imediatos envolvendo remanescentes ou novos ranchistas.

Essas *histórias de mágoas* incluem casos de *ranchistas de tradição*, alguns deles ex-presidentes e/ou ex-diretores, que “*deram o sangue pela escola*” e depois, por qualquer motivo, sofreram acusações e *quase perderam*, junto com os cargos que ocupavam, *os (verdadeiros) amigos, o respeito e a dignidade*. Incluem também conflitos entre antigos e jovens *ranchistas* que, por problemas pessoais ou por lealdade às partes envolvidas em algum conflito, não freqüentam mais a escola. Para alguns envolvidos diretamente nas disputas internas, o *clima* de conflito permanente estabelecido dentro da escola pode destruir o trabalho de muitos que, no passado, ajudaram a construir e manter a sede da agremiação, pois

“O Rancho não é a sede, o Rancho são todos os que lutaram por ele (...) a real velha guarda é diferente dessa nova geração que está aí; o Rancho está morrendo nas mãos dessa nova geração (...) a sede da agremiação está vazia, mas cheia de vaidades (...) porque eles não sabem colocar a modernidade e respeitar a tradição” (Guilherme Tadeu, ex-presidente).

Para Guilherme Tadeu, os conflitos principais em que se envolveu durante o longo tempo em que trabalhou e dirigiu o Rancho estavam relacionados à *visão mais social e comunitária* que tentava implementar na escola, de um carnaval feito de *trabalho social, diversão e abnegação*, que batia de frente com a postura implementada a partir da gestão de Bosco Moisés, de carnaval como *trabalho remunerado*, e que tornou-se um padrão no carnaval de Belém, tanto no Rancho como nas outras agremiações carnavalescas. Diversas funções tornaram-se obrigatoriamente remuneradas, entre elas a de *carnavalesco*. Desde os anos 70 as escolas paraenses aderiram à figura do carnavalesco que, na maioria das vezes, é alguém “*que vem de fora*”, que “*não é do bairro*”, porque ele “*tem formação, tem legitimidade*”, é mais *moderno*, então “*tem que ter carnavalesco senão não funciona*”. Como alguém que vem de fora e que não tem necessariamente *identidade com a escola* pois *não tem raiz no bairro*, o carnavalesco é visto, ao mesmo tempo, como uma figura indispensável no modo atual e moderno de se fazer carnaval e que, sendo um *profissional do carnaval*, deve ser remunerado.

Ao mesmo tempo, outras funções e atividades tornaram-se gradativamente remuneradas na organização e execução do carnaval (ferreiros, marceneiros e pintores; decoradores e artesãos) e durante o desfile carnavalesco (empurradores de carros alegóricos). A contratação ou não-contratação de moradores do bairro para essas tarefas tornou-se uma fonte permanente de conflito entre os que achavam que só se deveria contratar pessoas do próprio bairro, dentro da prática costumeira de chamar os parentes, amigos e conhecidos para realizar tarefas até então não remuneradas ou de baixa remuneração, pois *“se tem que pagar, é melhor pagar a quem é do bairro, para quem ao mesmo tempo trabalha e participa da escola, torce pela escola”*, e os que passaram a discordar dessa fórmula que misturava relações de trabalho com relações pessoais, afirmando que, por tratar-se de um trabalho profissional e remunerado, *“deve ser feito por quem trabalha com seriedade e não por amizade”*, de modo que os mesmos não deveriam ser contratados *apenas por serem do bairro* mas deveriam ser *profissionais* (Fotos 53 e 54).

Finalmente, há os conflitos entre os ranchistas e os participantes das outras escolas surgidas no bairro. De fato, muitos dos que se dizem fundadores de uma escola de samba começaram no Rancho, freqüentando a escola, tomando parte nas atividades ou apenas torcendo por ela. Mas enquanto uns permanecem *ranchistas*, mesmo em outra escola (*gosto daqui, mas meu coração está no Rancho*), outros elaboram críticas ao comportamento da escola maior que muitas vezes menospreza as menores e não se identifica com elas. A existência de outras escolas no bairro, com outros interesses e com identidades próprias é destacada na críticas feitas aos temas repetitivos e de auto-elogio desenvolvidos pelo Rancho, pois *“o Jurunas é tradicional no carnaval, mas não precisa ser só o Rancho falando do Manito e dele mesmo o tempo todo, tem muito enredo pra fazer, o Jurunas tem outras escolas de samba também”/PP*). Ao mesmo tempo, para manter a confiança em sua persistência no tempo e em sua própria identidade no bairro, a comparação com o Rancho é inevitável, pois *“o Rancho é grande hoje, mas já foi muito pequeno, a gente nunca sabe o dia de amanhã”/DM*).²¹⁹

²¹⁹ Outra fonte de conflitos advém do fato de que o carnaval belenense é subsidiado pela Prefeitura Municipal e pelo Governo do Estado, que garantem parte dos recursos necessários à execução do carnaval, à confecção das fantasias e alegorias e à realização do desfile. A subvenção dada às escolas é um dos motivos que levam a disputas internas por cargos de maior importância e prestígio, assim como levam à exigência, cada vez mais freqüente, de pagamentos de serviços pelos próprios integrantes das escolas, pois *“se o Governo dá o dinheiro, todo mundo sabe que vai ter dinheiro, então todos querem receber pra fazer o carnaval”*.

“O inimigo vem de dentro...”

A cada evento carnavalesco se fazem novos amigos e novos inimigos, velhos amigos tornam-se novos inimigos, de modo que “é difícil a amizade que é pra sempre, mas a inimizade quase sempre é”. É relativamente fácil passar da amizade para a inimizade, por “mágoa, decepção, intriga, traiagem ou falsidade”. O registro é sempre feito a partir da relação anterior, isto é, do “amigo” que vira “inimigo”. Assim, o inimigo é sempre “alguém que vem de dentro”, é “muito próximo”.

No círculo complexo de relações pessoais, onde estranhos são temidos mas também rapidamente transformados em conhecidos ou amigos, é relativamente fácil passar do estranhamento à amizade, mas é mais difícil reverter a situação quanto esta passa da amizade à inimizade, e fazer voltar a antiga amizade, pois “se houve traição, nunca volta a ser o que era antes”, “tem muita mágoa no meio”, então, pra voltar a ser amigo “tem que ter muito jogo de cintura, tem que engolir muito sapo (humilhar-se).

Adversários (vistos como de fora, externos) não são em princípio inimigos; tornam-se inimigos quando traem o grupo do qual participam, passando para o outro lado, quebrando assim a regra mais importante, da lealdade a qualquer preço. Trata-se, na maioria dos conflitos testemunhados, de disputas envolvendo parentes, vizinhos e amigos. Trata-se então de uma “guerra entre amigos” (Caniello, 1995).

Um caso exemplar, que destacamos aqui, trata dos sucessivos conflitos ocorridos na Academia de Samba Jurunense, criando uma cisão definitiva entre seus participantes, em sua grande maioria parentes, vizinhos e amigos, hoje adversários e inimigos. Os motivos da cisão não são claramente expostos pelos lados adversários. Sabemos que a escola-mãe, com apenas 15 anos de existência, também nasceu de um conflito com outra escola que desapareceu, ganhou a adesão dos moradores do bairro (Condor), teve perdas e ganhos até chegar ao Grupo Especial, quando as principais escolas da cidade se dividiram em duas ligas “independentes”, uma solidária ao Governo do Estado, outra à Prefeitura Municipal de Belém.

Um evento decisivo que antecedeu o conflito foi a escolha do cantor, jornalista e deputado federal VC como tema da escola em 2002, o que trouxe muito prestígio e popularidade à agremiação. O desfile desse ano é lembrado pelos participantes como o ponto máximo da escola, em termos de qualidade na produção (elaboração das alegorias, fantasias e adereços) e performance na apresentação final da escola.

Entretanto, terminado o ciclo carnavalesco, as disputas pela direção da escola levaram a um primeiro conflito e, como resultado deste, à cisão e à criação de outra escola, a Coração Jurunense, sua agora vizinha-inimiga. Começaram então sucessivos conflitos que prosseguiram durante os últimos anos, gerando um quadro de disputas no espaço da mesma rua, entre parentes-vizinhos-amigos/inimigos, que lutam para anular o adversário e ganhar o jogo, ao mesmo tempo em que convivem cotidianamente, pois, afinal, moram na mesma rua.

Um primeiro conflito levou ao rompimento e ao nascimento da escola Coração Jurunense. Um segundo conflito surgiu do fato de as duas escolas ocuparem praticamente o mesmo espaço, por estarem na mesma rua, em espaços contíguos. Mas nesse momento estavam em grupos diferentes, embora ambas precisassem sempre usar, no desfile carnavalesco, os mesmos instrumentos e componentes. No terceiro ano a Coração Jurunense foi campeã do seu grupo e subiu para o Grupo Especial, enquanto a Academia ficou em último lugar, posição extremamente prejudicial em termos de finanças, de estrutura e de prestígio na própria rua e vizinhança. Surgiu então um terceiro conflito: as duas escolas, na mesma rua, no mesmo grupo, usando os mesmos instrumentos, os mesmos materiais, os mesmos recursos humanos. Isso vai culminar em um quarto conflito, que acontecerá no próximo desfile, acerca da performance das escolas no desfile e o seu resultado final (2006).

Esses conflitos detonaram processos mais amplos, envolvendo lealdades paralelas que, colocadas em cheque, levaram a outros conflitos entre pessoas muito próximas. Foi o caso de EM que, sendo prima de vários integrantes da escola Coração Jurunense, preferiu, por escolha pessoal, ficar na Academia de Samba Jurunense. Um outro exemplo, mais crítico, é o de uma irmã do presidente da Academia Jurunense que, morando na mesma casa do presidente, que fica ao lado da casa onde funciona essa escola, rompeu com seus parentes e vizinhos e escolheu a outra escola, de onde é uma das diretoras.

Mas há também muitos casos de pessoas que escolheram ficar nas duas escolas, freqüentando ambas com desenvoltura, o que é aceito com certa naturalidade pelos demais participantes, até porque os diretores das escolas reconhecem a carência de alguns especialistas que circulam em ambas. Mesmo os dirigentes freqüentam o espaço da escola inimiga em eventos especiais como nas festas de lançamento do samba-enredo de cada uma delas, demonstrando que, se não são mais amigos, podem ser inimigos corteses. Muitos brincantes participam tanto dos ensaios como dos desfiles das duas escolas, de modo que, apesar de serem oficialmente escolas diferentes, são num certo sentido a mesma escola, pois utilizam a mesma bateria, os mesmos instrumentos, os mesmos componentes.

***“O inimigo vem de dentro...
às vezes é o próprio irmão”***

Essa assertiva confirma uma convicção amarga mas realista acerca dos conflitos ocorridos entre vizinhos-irmãos, que tendem a tornar-se cada vez mais acirrados a cada ano. Trata-se de duas associações religiosas em disputa, lideradas por irmãos-inimigos e localizadas próximo às escolas de samba, manifestando também suas lealdades paralelas: a casa de MJ apóia a Coração Jurunense, enquanto seu irmão apóia a Academia de Samba Jurunense.

Os motivos aparentes da desavença giram em torno da competência e legitimidade para fazer a festa de N. S^a da Conceição, tradicionalmente realizada por mãe Faustina desde os anos 60, e que seria atribuição de uma de suas filhas, MJ, que herdou os ensinamentos sobre as práticas religiosas de sua casa de culto, localizada na casa de família, onde hoje reside MJ.

Após a morte da mãe, a casa foi ampliada, de modo que na parte térrea funcionam as atividades do terreiro, enquanto um segundo andar funciona como residência da família, que inclui a filha de mãe Faustina, seus filhos e netos, enquanto uma irmã mora na casa ao lado e o irmão dissidente mora em outra casa no final da mesma rua, a cerca de cem metros de distância.

A cada ano, por ocasião do ciclo de festas de N. S^a da Conceição, os irmãos realizam duas festas independentes e concorrentes entre si, separadas mas com frequência misturadas, pois embora existam os que demonstram lealdade exclusiva a uma das partes envolvidas (é o caso dos vizinhos próximos), outros circulam indiferentemente pelas duas festas.

***“A festa é tudo isso: o social, o não-social,
o anti-social” (Duvignaud, 1983: 69).***

Como “síntese das mediações entre diferentes dimensões culturais, categorias e símbolos” (Amaral, 1998:10), uma festa como o carnaval pode incluir, na representação de seus participantes, um “sacrifício ritual” capaz de estabelecer a mediação entre o sagrado e social (:29).

Como exemplo singular, a escola de samba Coração Jurunense, no carnaval de 2005, veio com o enredo “Canto para os Orixás”, tema considerado “perigoso”, que exigia extremo cuidado pois “não se deve mexer com essas coisas de santo, é preciso pedir licença”, além do que “não se deve misturar carnaval com religião, carnaval é cultura, religião é coisa séria”.

Essa questão esteve presente, durante todo o ano, nas conversas entre vizinhos e amigos e especialmente nas casas religiosas localizadas nas adjacências da escola. Um acontecimento de graves proporções, ocorrido quando faltavam apenas duas semanas para o desfile carnavalesco, produziu um rumor crescente entre os moradores da rua, que expôs claramente os conflitos entre os participantes das duas agremiações carnavalescas, sendo a maioria deles vizinhos e parentes, amigos e ex-amigos, agora adversários ou inimigos, com alguns desdobramentos, como veremos a seguir:

a) faltando 15 dias para o desfile carnavalesco, um acidente vitimou dois dos participantes da nova escola que, como a maioria, também eram ex-participantes da Academia de Samba Jurunense. O falecimento de um deles e a hospitalização do outro produziu uma ampla corrente de solidariedade em torno dos participantes das duas escolas, que estiveram presentes no velório e no sepultamento, assim como a união imediata, mesmo que temporária, de corações e mentes voltados para o desejo comum de pronto restabelecimento do sobrevivente, o que somente ocorreu após o carnaval.

b) o evento fatídico foi interpretado de diversas maneiras: mero acaso; coincidência do destino (ação indireta); ação direta do destino, interferindo no evento, através da força dos orixás que cobravam dos humanos pelo ato de terem misturado coisa séria (religião) com carnaval (causação mística).

c) a escola Coração Jurunense, que perdeu seu mestre de bateria no acidente, ganhou o carnaval, sendo campeã do grupo A. O evento foi considerado por alguns especialistas religiosos do bairro como “uma compensação dada pelos orixás ao sacrifício humano, que tinha sido cobrado, pelos mesmos orixás, pela irreverência cometida na escolha do tema; enfim, um sacrifício ritual que garantiu, no final, pelas leis da simpatia (Frazer, 1978), que a escola alcançasse seu principal objetivo desde que foi fundada há três anos: vencer a competição e obter o acesso ao Grupo Especial do carnaval paraense para “tomar o lugar” da escola adversária “(Academia de Samba Jurunense).

d) com a vitória no Grupo A, a escola Coração Jurunense garantiu o direito a desfilar, no próximo ano, entre as escolas do Grupo Especial, enquanto a Academia de Samba Jurunense, a escola mais antiga, ficou em último lugar no Grupo Especial, embora não tenha caído para o Grupo A em função de um acordo anteriormente firmado com a Fumbel, de que nenhuma escola seria rebaixada naquela competição, ficando as novas regras de organização do desfile para o próximo ano (naquele ano, com a mudança de prefeito, houve muita dificuldade em manter as regras do desfile, assim como a subvenção das escolas; o novo prefeito exigiu a (re)união das escolas, separadas nos últimos anos em duas ligas independentes, uma ligada à Prefeitura e outra ligada ao Governo do Estado).

e) como resultado da vitória da Coração Jurunense, concretizou-se, para os membros da Academia Jurunense, o seu pior pesadelo: desfilar junto com sua irmã-inimiga, especialmente porque nenhuma das duas escolas consegue se manter sozinha, sem a participação de recursos pessoas e materiais de ambas as escolas. Haverá novos desdobramentos ?

3. sociabilidade festiva e *agência jurunense*

“Ter agência é estar em situação (relacional) de funcionar gerando conexões a partir de outras conexões (...) Nossa agência é nossa capacidade de estabelecer vínculos, de articular, de participar junto com outros” (Ema López, 2004: 20-22).

Como vimos, o investimento em relações pessoais pode aumentar o capital social e simbólico de pessoas ou grupos. E uma das maneiras de alguém ser bem-sucedido nesse investimento é saber jogar o jogo da sociabilidade, isto é, saber relacionar-se com as pessoas certas, manter em operação uma rede de relações capaz de atravessar diversas instâncias e instituições e estabelecer alianças, mesmo que temporárias, que possam atender aos interesses e motivações dos sujeitos envolvidos nessas redes de sociabilidade local.

Saber jogar o jogo da sociabilidade, saber relacionar-se, ter amigos, circular com desenvoltura em diferentes espaços, saber como e quando acionar as redes de relações (que são ao mesmo tempo redes de conhecimento e poder) são astúcias, argúcias utilizadas pelos sujeitos na trama cotidiana de viver e sobreviver no mundo urbano. Essas redes podem ser bastante operativas quando articuladas nos espaços e tempos das festas, misturando as esferas de trabalho, religião, consumo e lazer, dinamizando as formas de interação, mobilizando recursos sociais e simbólicos. Através do que estamos chamando aqui de *agência jurunense*, demonstram a presença de uma relação criativa e produtiva entre formas de sociabilidade e as práticas culturais, confirmando que a sociabilidade festiva pode ser também uma forma de ação.²²⁰

²²⁰ O conceito de agência, central na análise da relação entre estrutura e sujeito (Giddens, 1989), está sendo reapropriado aqui, para um nível micro, para tratar das capacidades relacionais dos sujeitos para estabelecer vínculos e obter recursos materiais ou simbólicos para produzir eventos (como as festas) através de diversas mediações construídas através de suas práticas cotidianas. Nesse sentido, buscamos nos aproximar de estudos como os de Xavier Costa (2002), sobre a relação entre sociabilidade festiva e reflexividade, de Domingues (1999) sobre a relação entre memória e criatividade social dos sujeitos, assim como de Ema López, citado na epígrafe.

Por que os jurunenses fazem tantas festas? Sempre que perguntávamos acerca dos motivos que os levavam a fazer ou não fazer uma festa, as respostas obtidas giravam em torno de alguns temas sempre repetidos. Os entrevistados afirmavam que podiam fazer uma festa “*pelo simples prazer de fazer a festa*”, para garantir a continuidade de uma festa que “*é feita todo ano, nunca falhou*”; para “*manter a tradição*”; para “*manter o costume*”; para confirmar que a identidade jurunense é lúdica e festeira.

Para os moradores, toda festa é uma repetição e ao mesmo tempo um evento único, para não ser esquecido, para ser sempre lembrado. Ao mesmo tempo em que é feita para registrar um evento importante no calendário de uma agremiação/associação do bairro, a festa é em si mesma lembrada como um evento importante, que marca a história e a própria continuidade da agremiação.

A vontade de fazer uma festa, o investimento na festa, a projeção de uma festa e a recordação ou lembrança das melhores festas, dos momentos culminantes das grandes festas na memória dessas pessoas são dados recorrentes nas conversas. A dinâmica da festas interfere diretamente na vida dos moradores do bairro.

Isso é recorrente tanto na questão do trabalho quanto na questão do lazer. No trabalho porque grande quantidade dessas pessoas obtêm sua renda diária ou semanal das vendas na própria residência (na porta de casa, na sala ou no lado da casa), onde predomina o pequeno comércio, bares, salão de beleza, vendas de produtos de todo tipo.

Ao mesmo tempo esse tipo de atividade feito no próprio bairro, na própria casa, na própria rua ou esquina da rua onde moram, é bastante valorizado, seja porque esses trabalhadores não têm acesso ao mercado de trabalho formal, que a maioria almeja mas não consegue, seja porque é um tipo de trabalho que, mesmo tendo uma renda incerta e nem sempre satisfatória. Por outro lado possibilita, entre outras coisas, permanecer na casa ou no espaço da vizinhança e assim “*ficar de olho na casa e nos filhos*” e, ao mesmo tempo, estar atualizado em relação aos principais eventos do cotidiano do bairro, alguns deles relacionados a violência, assaltos, tiros, brigas de gangues, brigas entre vizinhos; outros relacionados às reuniões semanais ou mensais organizadas por diversas associações de bairros, para discutir questões ligadas à melhoria de vida no bairro, especialmente as políticas públicas reivindicadas pelos moradores e prometidas, embora nem sempre executadas, pelos gestores municipais e estaduais.

Todos esse assuntos são transmitidos nos encontros diários entre parentes e vizinhos, mas o grande encontro que ocorre por ocasião de uma festa recoloca todas essas questões no palco da vida cotidiana, em uma esfera pública popular que, ao mesmo tempo em que dinamiza as diversas formas de sociabilidade, atualiza processos de reflexividade. São momentos em que a reflexividade é colocada em dia, em uma esfera pública alternativa (Costa, 2002), é atualizada através das conversas nas reuniões, através das críticas, através das brincadeiras e gozações.

É quando as pessoas se apelidam jocosamente, chamando uns aos outros de *caboclos*. É quando também criticam as ações da Prefeitura e do Governo, mostrando que tanto as ações impetradas pelas agências oficiais como os discursos veiculados por estas e pelos meios de comunicação de fato não refletem nem coincidem com os seus *verdadeiros* interesses, tanto em relação a temas considerados mais vitais à sobrevivência, às condições de vida da população, quanto em relação a questões culturais, também importantes, mesmo que não valorizadas como deveriam ser.

No segundo caso, citamos o comentário de Elísia sobre o fato de que o *brega*, ritmo musical preferido por grande parte dos moradores do bairro e freqüentadores das festas suburbanas, é menosprezado pelas elites e por parte da mídia local que, de fato, segundo sua própria visão, não reconhecem os interesses e gostos das camadas populares nem se identificam com eles:

“Você vê na televisão toda hora: o Jatene [Governador do Estado] está levantando a bandeira do Pará. Mas o que é a bandeira do Pará? Nossos governantes não valorizam o que é nosso, a coisa daqui. Eles desprezam o brega e não só o brega mas tudo que é do povo. Houve uma enquete na Rádio Cultura: se achava que o Jatene ia levantar a bandeira do Pará. Mas que bandeira é essa se as coisas mais importantes são esquecidas?”

Contrariando a idéia de festa como alienação, Amaral afirma que

“a festa tem uma dimensão de aprendizado da cidadania e apropriação de sua história por parte do povo (...) proporcionando um despertar da consciência dos direitos e deveres, do relacionamento com a burocracia de Estado e do sentimento de brasilidade em suas múltiplas

facetas (...) Como modos de expressão ou de mobilização de diferentes grupos sociais, a festa pode se constituir em um espaço de protestos ou da construção de uma cidadania ‘paralela’, de resistência à opressão econômica ou cultural ou, ainda, de catarse” (1998: 8,11; 2000: 257-8).

Tomando as festas carnavalescas como um cenário privilegiado de observação da realidade, Soihet (1998) destaca a resistência dos populares que “*a partir de suas manifestações culturais, desenvolveram formas alternativas de organização, garantindo a expressão de suas necessidades, anseios e aspirações*” (:179). Afirmando que “*o recurso ao riso como instrumento de crítica revela uma prática muito antiga*” a autora enfatiza o pressuposto *bakhtiniano* do riso festivo como instrumento de crítica, através do qual um grupo de foliões procura, no ritual carnavalesco, ao zombar do preconceito sofrido no cotidiano, reagir contra esse preconceito ou exclusão (:12).

Também contrariando a imagem que alguns segmentos tinham de que “*carnaval não é coisa séria*” pois as manifestações populares não teriam autenticidade ou permanência, DaMatta (1997) já havia destacado o “*poder de organização e mobilização social*” desses “*marginais anônimos*”, sua “*alta criatividade [e] a capacidade de reinventar a estrutura social*” (:173), assim como o “*interesse nascido de dentro para fora, que obedece aos impulsos mais genuínos do próprio grupo*” (:123). Para o autor, as associações carnavalescas são

“formas de associação das mais autênticas e espontâneas (...) que não seguem qualquer modelo externo (...) ao contrário, são um modo de dialogar com as estruturas de relações sociais vigentes na realidade brasileira [e] nisso reside sua autenticidade e permanência” (:123-124).

Assim, a festa é um fato social total (Mauss, 1974) e um fato produtor da sociabilidade, um fato produtor da vida social ao mesmo tempo local e ampliada, expressão de cidadania, espaço de lazer e trabalho, momento ritual e vida cotidiana. É o que demonstra o estudo de Costa (2002) sobre as *fallas* valencianas, um grande carnaval onde se queimam, em praça pública, grandes alegorias fabricadas em papelão, em meio a paradas, cortejos musicais e reuniões festivas.

Mistura de tradição e modernidade, o ritual das *fallas* permite, através da experiência contemporânea, atualizar antigos mitos do carnaval, além de outras formas de sociabilidade postas em cena durante o festival. Por estarem juntos naquele lugar, naquele momento, os sujeitos conversam, trocam idéias, colocam em dia os assuntos mais cotidianos, e isso possibilita a existência de um processo de reflexividade, em uma esfera pública alternativa, que não tem a ver diretamente com as instituições, mas tem a ver com o cotidiano vividos pelos sujeitos que participam desse festival.

Então, através de um ritual antigo e moderno como as *fallas* valencianas, os atores se encontram, se relacionam, conversam, atualizam seus assuntos e temas do seu interesse, colocam em operação diversas práticas de sociabilidade, colocam suas “relações pessoais em operação” através das práticas produzidas nesse contexto, trazendo à tona o que Simmel chamou de *socialidade em ato*, demonstrando que

“a sociabilidade é auto-reflexiva; inclui seletivamente elementos da modernidade que a ajudam a se multiplicar e expandir; mas checa, conserva e subordina de forma crítica outros aspectos, instrumentais e tecnológicos, que podem ajudar a destruir essa sociabilidade e a comunidade que a mantém...” (Costa, 2002: 499).

A sociabilidade é, como vimos, a forma como as pessoas se relacionam, geralmente para cooperação, geralmente entre amigos, irmãos, vizinhos, companheiros, chegados, através de redes estabelecidas entre sujeitos e grupos. Essas redes de sociabilidade se concentram de modo muito forte por ocasião das festas, incluindo muitas pessoas que também trabalham e vivem economicamente da festa, donos de aparelhagem, gente que organiza a festa, pessoas que se concentram para a festa, se reúnem para as festas e nas festas. Através da sociabilidade festiva os sujeitos reciclam a tradição, atualizam o moderno, se organizam para fazer reivindicações para o bairro (melhorias do sistema de água, luz, esgoto, transporte), e tudo isso é feito muitas vezes no próprio espaço das festas. Nesse sentido o conceito de tradição festiva é utilizado por Costa para demonstrar que existe uma esfera pública onde ela ocorre, e que leva à reflexividade dos sujeitos participantes dessa tradição.

Tradição é um termo muito utilizado pelos produtores culturais do bairro, em diversos sentidos.²²¹ No contexto das festas eles falam de tradição quando falam dos eventos que faziam antes e que gostariam de continuar fazendo, embora seja cada vez mais difícil as mesmas condições e assim garantir uma continuidade entre o passado e o presente.²²²

Assim, eles falam de como as festas eram maiores e mais populares, de como elas atraíam pessoas da capital e das cidades do interior, ao mesmo tempo em que envolviam quase toda a população do bairro nas atividades religiosas e *profanas*. Muitos entrevistados insistiram na afirmação de que o Jurunas era um bairro onde havia, no passado, uma quantidade enorme de festas, durante quase o ano todo. Quando falam do passado usam o termo tradição (*é uma tradição que acabou, é uma tradição que vai acabar*) para contrapor ao tempo atual, da modernidade, como explicou Reginaldo Lopes sobre os motivos por que deixou de fazer a festa de São Sebastião da rua dos Tamoios:

“é uma tradição que acabou, porque todas as tradições no bairro estão acabando mesmo; a modernidade acabou com a festa; a festividade ficou moderna, não saem mais para não sofrer caçoada; é um folclore, uma cultura que vai acabar”.

A festa de São Benedito, por exemplo, ainda hoje uma das mais importantes do bairro, segundo Manoel Costa, seu principal organizador, era *muito tradicional*, pois mantinha uma série de elementos das antigas festas religiosas populares, como

“os mastros, os estandartes bordados em fio de ouro, a ladainha rezada em latim e o *Te Deum Laudamus*, pois faz parte da tradição. Os grupos de ladainha que rezavam nas casas são uma tradição antiqüíssima mas estão acabando porque a reza era em latim e hoje em dia ninguém sabe latim. É outra tradição que vai acabar. Antigamente tinha a banda de música, mas depois foi extinta. Mas ainda hoje todas

²²¹. O bairro é referido por alguns moradores como *tradicional* porque tem a *autêntica tradição do carnaval, do boi bumbá, das manifestações populares*. Mas quando falam do valor atual do bairro, esses mesmos moradores enfatizam que o Jurunas é um bairro moderno, com ruas asfaltadas, belos edifícios e um ritmo de vida agitado pelo movimento constante do trânsito.

²²² Para os produtores culturais do bairro o que caracteriza uma tradição não é a sua profundidade no tempo, a sua ancilaridade, mas a intenção dos sujeitos de manter, seguir fazendo, permanecer fazendo a cada ano um evento festivo. É muito comum hoje se fazer uma festa dizendo ser o “primeiro ano da tradicional festa...” Como exemplo destacamos o “campeonato dos gordos”, evento inventado recentemente no clube Florentina e que, segundo seu organizador, é uma “tradição que deve ser mantida por muito tempo ainda”.

as procissões têm que ter banda de música, pode até ter o carro-som mas tem que ter banda de música, até porque procissão sem banda de música não é procissão, pois tradição é com banda de música. Assim também a esmolação do santo, que há 20 anos atrás saía na esmolação que começava no sábado de aleluia, vindo desde o Telégrafo, passava pelo Reduto, Cidade Velha, Cremação, Guamá, até chegar, uma semana antes de iniciar a festa, no bairro do Jurunas. Tinha também a berlinda puxada a boi, mas devido à procissão ter aumentado muito e com muitos fogos na rua retirou-se o boi e não foi mais possível colocar, foi outra tradição que acabou”.

De todo modo, na preparação das festas concorrem, como vimos antes, diversos grupos de parentes, vizinhos e amigos, comprovando a existência de uma ampla rede de sociabilidade, dando ao bairro uma configuração particular, onde as pessoas gostam muito de festas, se juntam para as festas, mesmo que em sua grande maioria não obtenham nenhum lucro monetário com as mesmas.

Nenhuma das festas hoje realizadas pelas escolas de samba no bairro chega a ser rentável.²²³ O mesmo acontece com os arraiais montados na quadra junina ou nas festas de santo como as da Comunidade e da Irmandade de São Benedito, referidas no capítulo anterior. Elas não são de fato um empreendimento econômico em si, no sentido que nós entendemos uma economia de mercado. Algumas delas chegam a dar um certo prejuízo, especialmente nas pequenas escolas, que acaba sendo coberto por rateio feito por cada um dos participantes de sua organização. Nas festas que acompanhamos na Academia de Samba Jurunense, todas deram prejuízo. Diante desse quadro, quando perguntamos: afinal, valeu a pena fazer a festa? E adianta fazer uma festa se só dá prejuízo?, a resposta foi

“Valeu a pena, mesmo tendo prejuízo, porque nós mostramos que podemos fazer uma festa, arcar com a responsabilidade da festa (...) Porque a gente marca presença, a gente fez uma festa, mostramos que estamos vivos! Nós até podemos pensar em não fazer a festa, porque a cada ano fica mais difícil pra nós, mas como vamos chamar as pessoas sem a festa? Com uma festa mais facilmente nós vamos chamar as pessoas, atrair as pessoas...” (DM, da Academia Jurunense).

²²³ Das festas que acompanhamos na ASJ todas deram prejuízos que ficavam entre 100-200 reais. Pra onde foi esse prejuízo, quem pagou por ele? Percebemos que enquanto estão preparando a festa alguns começam a beber a cerveja “por conta”; no final da festa, após identificados e devidamente cobrados, calculada a diferença entre trabalho e consumo, o prejuízo é rateado entre seus organizadores.

Também os donos de pequenas aparelhagens que costumam tocar nessas festas a preços módicos (R\$ 200,00 por dia), dizem que “*faço porque gosto, faço por amizade, mas não dá lucro*”. Para muitos, fazer uma festa é, além de algo prazeroso, também um investimento e uma fonte de sobrevivência. E para os que também investem nas festas como uma fonte de renda não existe a pura falta de interesse. Mas ao mesmo tempo não podemos dizer que se trata apenas de puro interesse, de um cálculo puramente econômico, pois os lucros, quando existem, são muito reduzidos e muitas vezes os resultados podem ser negativos e mesmo assim as pessoas não deixam de fazer a festa, continuam insistindo, mantendo o interesse e o desejo de fazer a festa, mesmo sabendo que no final poderão ter prejuízo.

No caso das escolas de samba, na maioria das vezes em que as pessoas se reúnem para fazer uma festa, por ocasião do lançamento do enredo ou do samba, seus dirigentes são chamados a ajudar nas despesas e cada um deles acaba pagando um pouco, do seu próprio bolso, para que a festa possa acontecer. A festa é então paga por todos os que apostaram nesse investimento, mesmo reconhecendo, por experiências anteriores, que ela não dará lucro. Assim, o lucro ou ganho da festa localiza-se exatamente na diferença entre fazer ou não fazer a festa. E se existe um ganho em fazer a festa, é um ganho comunitário, social, moral e também psicológico; é um ganho em que as pessoas ficam contentes porque conseguiram fazer determinada festa.

Seriam então as festas um investimento negativo? Se avaliarmos em termos de uma economia rígida, não há lucro na maioria das festas. Podemos dizer então que há uma economia arcaica gerindo essas festas? É uma economia irracional? É uma economia negativa? Se de fato a ausência de lucro pode indicar uma ausência de eficácia técnica e rentabilidade econômica, haveria por outro lado algum tipo de eficácia simbólica percebida pelos sujeitos e reproduzida através das festas?

As festas não são, de fato, puro gasto de energia, de dinheiro, mas ao mesmo tempo permitem uma certa reflexividade, no sentido de uma atualização da vida cotidiana, de uma conscientização acerca de temas e problemas de interesse dos moradores do bairro. Mas permitem também e principalmente esse *estar junto*, esse *encontro*, que é de importância central para os moradores e mesmo para muitos que não moram mais no bairro, mas sentem falta desse tipo de relação.

Entre as diversas motivações para as pessoas organizarem e participarem de uma festa, quer seja uma festa de brega ou um baile da saudade, com dança de salão, sejam as festas de aniversário ou as festas de vizinhança, a motivação principal parece ser a de estarem juntos, beberem juntos, se encontrar, conversar, namorar, se divertir. Mas a partir desse estar juntos é possível colocar em dia diversos assuntos, reciclar uma série de tópicos da vida cotidiana. Então esse estar juntos, algo aparentemente insignificante, acaba sendo extremamente importante, pois permite colocar, no espaço da festa, discussões sobre determinadas questões de real interesse na vida diária dos moradores do bairro, inclusive problemas comunitários, de interesse coletivo que, circulando nas conversas, podem levar a um processo de reflexividade.

Aplica-se aqui perfeitamente o conceito de sociabilidade de Simmel. Sinteticamente falando, o conceito aparece no trabalho desse autor como “*a forma lúdica de fazer sociedade, de estar em relação*”. Autores atuais distinguem na obra de Simmel uma forma de sociabilidade pura de uma forma não tão pura. Qual seria a forma pura? Seria o caso de as pessoas estarem juntas sem nenhum interesse, estarem juntas pelo prazer de estarem juntas. Percebemos aqui uma forte sociabilidade como forma lúdica de relação, o sentimento de estar relacionado, de estar fazendo algo que não tem um objetivo prático ou nenhum interesse mais imediato do que estar em relação. Segundo essa teoria da sociabilidade pura as pessoas entrariam no jogo da sociabilidade sem colocar em destaque suas qualidades individuais, pessoais, ou suas posições de classe, pois o jogo da sociabilidade seria um jogo para ser jogado entre iguais, e as pessoas entrariam nesse jogo como se fossem iguais.

Os estudos empíricos têm demonstrado, entretanto, que nem sempre prevalecem as formas mais puras de sociabilidade, e mesmo nas reuniões desse tipo existem interesses, mesmo que não sejam interesses econômicos ou puramente econômicos. Como exemplo, quando perguntamos a MJ, organizadora da festa de N. S^a da Conceição, e que há muitos anos não conseguia fazer uma grande festa como a que ocorreu no último ano (2004), se o resultado foi o esperado, se valeu a pena fazer a festa, ela afirmou que

“foi muito bom, porque agora todo mundo me cumprimenta, todo mundo me conhece, vem me cumprimentar e dizer que espera que eu faça outra festa igual a esta no ano que vem, mas se depender de mim e se Deus me ajudar eu vou fazer uma festa ainda melhor que esta”.

A referida festa incluiu um ciclo de procissões, levantação de mastro e arraial, que atraiu muitas pessoas, especialmente os moradores das ruas vizinhas. Reconhecendo que não obteve lucro financeiro, sua organizadora destacou o *ganho moral e comunitário* obtido, no sentido de que sua ação de fazer a festa acrescentou um valor social e simbólico ao evento, que resultou em um aumento de prestígio à sua organizadora, que se sentiu de algum modo mais valorizada depois que organizou a festa. Então conceitos como o de prestígio são muito importante nesse contexto.

Podemos dizer que há, nessas festas, uma relativa indiferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo, trabalho rentável e não-rentável; há um não-discernimento entre débito e crédito, lucro e prejuízo. Qual seria a diferença? O sucesso de uma festa, mesmo que não-rentável, pode significar, para seus produtores, o dever social cumprido, o ritual realizado na forma exigida, a performance completa. Esse resultado leva a uma ampliação da rede de relações, a um aumento do capital social e simbólico (Bourdieu, 1999). E se as atividades técnicas e rentáveis são claramente percebidas como diferentes das atividades simbólicas, as festas são vistas como atividades simbólicas por excelência, capazes de gerar mais-valia simbólica, mais do que lucro. Assim aparece a diferença entre lucro material e lucro simbólico, entre capital econômico e capital simbólico.

Sem dúvida, o objetivo do lucro na festa também existe. Determinados tipos de festas são feitas sempre para obter lucro, com vendas de ingressos, de bebidas, etc. Pessoas que têm aparelhagens, pessoas que trabalham nas festas, é como se elas tivessem descoberto na festa um espaço onde podem trabalhar e ganhar algum dinheiro. Por exemplo, no caso do carnaval, que recebe subvenção, a maioria das pessoas trabalha recebendo remuneração, que varia muito de uma escola para outra. Muitos dos que hoje trabalham hoje como decoradores, aderecistas durante todo o ano, começaram e aprenderam sua profissão trabalhando no carnaval.

Entretanto, na maioria das festas analisadas, percebemos motivações e interesses não diretamente ou necessariamente econômicos, assim como, em casos específicos, percebemos a presença de um conjunto de motivações e objetivos sociais mais amplos, extrapolando a festa mas totalmente inseridos no contexto e na dinâmica das festas.

Por exemplo, em uma reunião feita para decidir acerca da participação mais ativa das pessoas interessadas no destino da Academia Jurunense, Zezinho, antigo membro da Associação Comunitária Allan Kardec e ativo participante dos eventos carnavalescos no bairro, onde fundou um pequeno bloco, afirmou que:

“a nossa felicidade não é só ter dinheiro no bolso, mas é dar alegria pra nós mesmos e para os outros. O carnaval é uma alegria a mais. Todos esses momentos se transformam em alegria. Quem sabe então não é o momento de mostrar o valor da alegria, juntar o útil ao agradável?”

Marquinho, líder comunitário que tem participado, junto com Zezinho e outros, tanto dos movimentos sociais quanto dos eventos carnavalescos no bairro, afirmou que:

“através dessas festas, podemos renovar sempre nosso entusiasmo, nossa vontade. Através do samba, podemos organizar muita coisa aqui no bairro. A partir da Academia, podemos organizar as lutas pelos nossos direitos, envolver as pessoas nesse trabalho, lutar pelo lado social. A Academia deve ser aglutinadora, principalmente dos movimentos culturais. É importante resgatar esse espírito”.

Finalmente, se a festa é um modo de ação coletiva dos grupos sociais, podemos pensá-la como *agency*? Se tomarmos o termo no sentido da capacidade que possuem os sujeitos em agir com criatividade para produzir laços e redes de relações capazes de atravessar ou se infiltrar nos interstícios das estruturas e instituições sociais, podemos, mesmo fugindo do contexto mais específico e da dimensão política onde o conceito se consagrou,²²⁴ falar de uma *agência jurunense*, que, através da sociabilidade festiva, incorpora saberes e conhecimentos, criatividade social (Domingues, 1999). Ao mesmo tempo em que articula redes de interconhecimento, contrapõe, à “*reflexividade insitucional*” de Giddens, típica da modernidade ocidental (Domingues, 1999: 328), uma reflexividade produzida nos espaços de sociabilidade festiva (Costa, 2002), que valoriza os laços e contatos pessoais e as redes de conexões, assim como os aspectos estéticos e artísticos de uma *cultura popular* da qual os sujeitos afirmam fazer parte quando sonham, projetam, produzem e organizam as festas, e mesmo quando recordam e contam, para si mesmos e para os outros, as festas passadas.

²²⁴ Sobre esse assunto, ver Giddens (1989) sobre a teoria da estruturação, Bourdieu (1978) e Ortner (1984) sobre a teoria da prática.

Se, como afirmou Simmel, toda ação é otimista,²²⁵ fazer a festa é uma ação transformadora que se inscreve positivamente tanto nas relações presentes como no imaginário do bairro. Podemos falar então de uma *agência* dos jurunenses quando afirmam que fazem uma festa “*para marcar terreno*”, “*para dizermos para nós mesmos que fizemos a festa*”, “*para lembrar e contar que fizemos muitas festas*”. Ou quando afirmam que “*enquanto fizermos a festa, provamos que estamos vivos, seremos lembrados*”.

Podemos falar então da formação positivada da identidade jurunense através das festas. Fazer uma festa envolve práticas e saberes, astúcias e argúcias. Mais do que resistências, devemos falar, seguindo De Certeau (1996: 48), das astúcias através das quais os sujeitos reproduzem práticas culturais cotidianas que, ao mesmo tempo em que “*reproduzem sem capitalizar, isto é, sem dominar o tempo*”, permitem a apropriação de determinados espaços urbanos de uma forma própria.²²⁶ Astúcias para fazer amigos e vencer os inimigos. Astúcias também nos movimentos de ocupação do espaço do bairro como espaços próprios para desenvolver suas redes de sociabilidade, inclusive as de sociabilidade festiva.

Os moradores dizem que gostam da *animação* do bairro, que não gostam de silêncio, gostam de barulho, sons e movimento. Esse é um quadro sempre presente no ato de preparação de uma festa, que envolve diversas atividades coletivas e comunitárias como limpar a rua para a festa, tarefa que pode também ser realizada pela Prefeitura Municipal, quando alguém consegue articular sua rede de *amigos de amigos*, pois “*tem sempre alguém que conhece alguém que sabe ou pode fazer isso ou aquilo*”.

²²⁵ “Simmel é o único sociólogo que entende que a transformação da teoria social em teoria da ação não é acompanhada necessariamente pela superação do otimismo progressista. O conceito de ação transporta, clandestinamente, o conceito de progresso. Simmel descobriu isso nas suas reflexões sobre o fenômeno do pessimismo. Pessimismo é para ele “carência de atividade” e sofrimento real ou fictício. O agir por si mesmo só pode ser otimista (...) O agir social, como agir racionalmente dirigido a fins, sempre contém uma porção de otimismo quanto ao futuro...” (Souza e Öelze, 1998: 210).

²²⁶ “Diante do conjunto da cidade, atravancada por códigos que o usuário não domina mas que deve assimilar para poder viver, diante dos desníveis sociais internos ao espaço urbano, o usuário sempre consegue criar para si algum lugar de aconchego, itinerários para seu uso ou seu prazer, que são as marcas que ele soube, por si mesmo, impor ao espaço urbano” (De Certeau, 1996: 41).

Através desses contatos é possível obter também iluminação pública e proteção policial para o evento, além de divulgação em algum tipo de mídia mais ampla que a local, que geralmente é feita em carro-som ou bicicleta. Enquanto estão preparando a festa, estão bebendo, colocando diversos assuntos em dia, ao mesmo tempo em que estão ouvindo ritmos populares como o *brega* e o *pagode*, preferidos de muitos dos que freqüentam os circuitos do carnaval, das festas juninas e das festas de santo no bairro.

Os moradores são conscientes de uma história do bairro que fala tanto das antigas e atuais festas quanto dos movimentos sociais, das lutas por moradia e outros direitos, assim como da violência sempre presente no cotidiano, e dão a essa história um valor especial. Muitos afirmam que conhecem boa parte da cidade, mas gostam mesmo é de circular pelo próprio bairro, participar das festas locais, demonstrando que as mesmas agregam mais-valia simbólica ao bairro, tanto quanto o crescimento das lojas e grandes comércios, ao lado de modernos edifícios, nas principais ruas do bairro. Nesse sentido, podemos dizer que o jurunense apresenta o comportamento de homem moderno, no sentido mais atual do termo, isto é, como alguém que valoriza o seu lugar (tenho tudo no meu bairro, ele é perto de tudo), sem se fechar completamente nele, valoriza a sua história sem se prender ou ficar no passado.

Então, a questão de manter o movimento festivo no bairro pode ser também uma resposta dos moradores aos que vêem o bairro como violento e perigoso, e então precisam demonstrar que ele é algo mais do que apenas um bairro violento. À imagem de bairro violento o jurunense contrapõe a imagem de um bairro festivo, com uma forte sociabilidade. As *melhores festas*, a *melhor escola de samba*, a *melhor aparelhagem* estão no bairro, o que exige reconhecimento (que em grande parte os jornais têm dado, como vimos antes). E talvez muitos não percebam claramente que reproduzem continuamente um discurso sobre a identidade festiva do bairro, mantendo essa representação do Jurunas como o *bairro das festas, das procissões, do carnaval*. Assim, mantendo a imagem do bairro festeiro, animado e vivo, também projetam o bairro para fora, para além.

Podemos então falar de uma *agência* jurunense, no sentido de que este conhece/domina os espaços onde circula, mora ou trabalha, interfere/recria os ritmos e movimentos do bairro: no trabalho (em casa, na esquina; em bares, lojas, barracas; nos portos, feiras, mercados; no centro comercial / áreas centrais da cidade: como ambulantes, artesãos, autônomos, empregados de lojas grandes e pequenas); nas festas; na produção de signos visuais no bairro, que misturam espaços e representações rurais e urbanas, misturam saberes locais, de origem ribeirinha ou cabocla, com conhecimentos modernos, criando espaços de hibridismo, sincretismos e mesclas (Canclini, 1997). Como migrante, ribeirinho, de origem cabocla, negro, mestiço, mulato; pobre, luta com dificuldades para driblar as crises, enfrenta as crises sem perder o ânimo, pois “*um jurunense não pode se amofinar*”.

Podemos falar em *agência* quando os moradores vêm do interior morar num bairro que para eles se parece com o lugar de origem (ver Capítulo 2), pois muitos deles permanecem no bairro não apenas porque é um dos lugares de acesso mais fácil e direto que eles poderiam ter mas, entre os vários lugares em que poderiam morar, a partir de suas condições objetivas de vida, eles selecionam o lugar onde vão morar. Esse lugar é o Jurunas, um lugar na cidade moderna que é *animado* e *vivo* e ao mesmo tempo *muito parecido com o interior*. Cria-se então essa identidade de bairro graças a essas pessoas que circulam, que se relacionam através das redes de sociabilidade, valorizam uma identidade local, de um espaço que é lhes é próprio, ao qual eles sentem pertencer.

Em síntese, podemos falar da formação positivada de uma identidade jurunense através das festas. A sociabilidade festiva enquanto evento reiterativo, enquanto prática cultural, enquanto ação significativa, estabelece uma relação entre os sujeitos e as festas (passadas, presentes, futuras), assim como entre a localidade e as identificações dos sujeitos. Através dessas formas de sociabilidade, produzidas localmente, eles constroem, para além de suas diferenças sociais, uma identidade cultural através da qual se reconhecem e se projetam para além do bairro.

Improvisar é a palavra de ordem no carnaval de Belém, que já foi considerado, nos anos 70, o terceiro melhor carnaval do país. Especialmente nas pequenas escolas, o termo possui diversos sentidos como, por exemplo, “fazer o melhor possível dentro do menor tempo disponível, fazer o máximo com o mínimo de recursos, dar o melhor de si para obter um resultado que nem sempre é o melhor”.

Uma das formas mais comuns de improvisação é o desempenho de múltiplas funções e tarefas pelas mesmas pessoas, através da apropriação de práticas e saberes que são ensinados e aprendidos no momento mesmo de execução das tarefas de preparação do desfile carnavalesco.

Assim que acaba o carnaval começam os ensaios das quadrilhas juninas, cujos dirigentes e integrantes participam também dos eventos carnavalescos. Cada escola tem ligação com uma quadrilha junina, formada por jovens que, em sua grande maioria, desfilam na comissão de frente da escola ou como personagens principais (mestre-sala, porta-bandeira, porta-estandarte) ou ainda em alas comuns.

Alguns fazem várias coisas ao mesmo tempo, como Félix, coreógrafo da quadrilha Sedução Ranchista, que é também o coreógrafo da comissão de frente do Rancho. É também diretor da escola, responsável pela sede durante todo o ano e, durante os meses que antecedem o carnaval, pelo barracão da escola (durante o dia) e pelos ensaios (durante a noite). Se for necessário, também vira artesão, relações públicas, etc... (Foto 55).

Para Félix, é algo extraordinário e ao mesmo tempo natural o modo como, através das festas, todos esses eventos se interligam, quase não deixando tempo ou espaço para nada mais, pois “quando acaba o carnaval já começo a pensar na quadrilha, quando acaba a quadrilha já começo a pensar no carnaval”.

A cisão ocorrida na Academia de Samba Jurunense, localizada na fronteira Jurunas/Condor, reduziu drasticamente o número de diretores, de trabalhadores do carnaval e de participantes em geral. O pequeno grupo de jovens que faz as fantasias é o mesmo que vai para o barracão finalizar os carros, em um tempo curtíssimo, pois é prática comum começar a preparar o carnaval em Belém faltando dois meses par o desfile, e às vezes menos ainda. O quadro atual da escola é composto por quatro pessoas: JR (presidente), DM (vice-presidente), PH e MJ (diretores).

JR trabalha por conta própria, consertando fornos de padaria em diversos bairros da cidade. No carnaval organiza e supervisiona toda a montagem dos carros alegóricos, fica responsável pela compra das peças, pneus, de ferro para as estruturas, decide com o ferreiro o material necessário para os carros. Mora no fundo da casa de seus pais, com sua esposa e filhos. Os demais moradores (pais, irmãos, sobrinhos) estão divididos entre as duas escolas (Academia e Coração Jurunense).

DM é costureira e modista de profissão, e mora com duas filhas, o genro e dois netos na casa que de fato funciona como a sede da escola. Mesmo que estejam trabalhando fora, todos participam, no tempo que sobra, das tarefas de organização do carnaval e do desfile carnavalesco. Ela supervisiona toda a parte da costura, executa os protótipos das fantasias e adereços, que repassa para o pequeno grupo do barracão que vai finalizar as fantasias das alas. Esse grupo é formado principalmente por jovens adolescentes moradores no bairro, dirigidos e inspecionados por apenas dois adultos, que fazem parte da organização do carnaval.

PH trabalha em uma loja no centro comercial de Belém. No carnaval fica responsável pela compra de material para elaboração das fantasias e alegorias para a escola, tarefa que realiza durante seu expediente no trabalho. Mas sempre pede licença durante as duas semanas que antecedem o desfile para se dedicar totalmente às atividades da escola.

MJ trabalha no mercado de peixe do Ver-o-Peso, recebendo e distribuindo o pescado que chega do interior para a venda diária nos boxes do mercado, desde o início da madrugada até cerca de 9 horas da manhã, quando começa suas atividades carnavalescas. É o mais recente integrante e o que mora mais longe da escola mas ainda no mesmo bairro.

No GRCC Deixa Falar, escola localizada na fronteira Jurunas / Cidade Velha, diversas redes de relações e alianças se cruzam na execução dos principais eventos festivos: o carnaval, as festas de santo, as festas juninas. Essas atividades são coordenadas por um casal de dirigentes que dedica grande parte de seu tempo, energia e recursos econômicos, familiares, sociais e simbólicos na produção dessas festas.

ES tem curso superior e emprego público, onde trabalha oito horas por dia. É o presidente da escola que ajudou a fundar há cerca de 15 anos, participa das principais atividades da mesma durante todo o ano, tendo um peso importante em todas as decisões, juntamente com o resto da diretoria, formada por cerca de vinte participantes, quase todos moradores às proximidades da escola e, portanto, vizinhos. É também o chefe de uma família extensa que inclui esposa, filhos, netos, sobrinhos, genros, noras e agregados. É também o chefe da casa de culto localizada nos fundos da residência, e que possui outros agregados (filhos-de santo), alguns dos quais permanecem no grupo doméstico a maior parte do ano.

ES também tem outros parentes (tios, tias, primos, primas, sobrinhos, sobrinhas) morando nas casas vizinhas no mesmo quarteirão, cujos terrenos eram de posse original de seus avós, que os foram desmembrando para ocupação dos filhos, de modo que atualmente seus parentes ocupam terrenos contíguos, nos quais foram sendo construídas uma ou mais casas, de acordo com as crescentes necessidades organizativas dos grupos domésticos que se foram constituindo.

JT é esposa do presidente e também membro da diretoria. Trabalha seis horas por dia em emprego público e divide as horas restantes do dia entre as tarefas domésticas, as obrigações com os santos da casa e o trabalho do carnaval. É ela quem corta os tecidos para fazer as fantasias com um pequeno grupo de costureiras auxiliares, enquanto o grupo de homens (filhos, parentes, agregados) trabalha em outras tarefas, especialmente na chapelaria e no barracão dos carros. Também costura as roupas dos bailarinos da quadrilha Arrastão Junino, que é composta por filhos e filhas, genros e noras, vizinhos e agregados da casa.

MT, sobrinho de ES, ganha a vida como serigrafista. É também mestre de bateria e membro da diretoria da escola. É também músico e cantor de um grupo de pagode que se apresenta nos eventos da escola. Também participa da organização das festas de santo, onde desempenha a função de ogã durante o ritual de mina-nagô. CT é também sobrinha e mora nos fundos da casa principal. Ela participa diretamente da organização das atividades religiosas, cantando e rezando as ladainhas, assim como dançando nas festas de santo. É também a porta-bandeira da escola e dança na quadrilha junina.

4. Jurunas: um lugar imaginado?

O Jurunas existe? Podemos falar de um lugar identitário chamado Jurunas, ou de uma identidade jurunense? Analisando a construção de uma identidade cultural vinculada ao bairro de Alfama, no centro histórico de Lisboa, Firmino da Costa (1999) se pergunta até que ponto o bairro é uma construção dos olisipógrafos e de outros agentes culturais (:31; 491-492). Tomando o bairro como uma “unidade territorial urbana, um quadro social rico e multifacetado, categoria simbólica de referência social identitária, especialmente para a população local, mas também para o exterior”, o autor enfatiza sua visibilidade social em diversos registros (populares e eruditos, jornalísticos e literários) como uma via de acesso a um conjunto de processos sociais que participam ativamente da construção de uma identidade de bairro (:19).

O autor utiliza o conceito de sociedade de bairro como ponto de chegada e não de partida (:115, 492), isto é, como uma perspectiva etnográfica empiricamente confirmada; o bairro de Alfama é apresentado e representado como uma configuração social existente, como uma construção social, um conjunto de representações simbólicas socialmente construídas, a partir de dinâmicas culturais endógenas e exógenas.

Imagens produzidas no próprio bairro pela população local (de dentro para fora) articulam-se com imagens geradas fora do bairro, conferindo ao mesmo uma identidade cultural própria, que não é homogênea, posto que o bairro não é, de fato, física ou culturalmente separado e isolado do resto da cidade, mas apresenta fronteiras identitárias dinâmicas que podem ser percebidas especialmente nos momentos ritualizados dos eventos festivos realizados pela população local, com certa interferência dos gestores da cidade, o que levou ao questionamento acerca da realidade do bairro: seria uma ficção produzida especialmente por especialistas culturais que em sua grande maioria sequer residem no bairro? Seria uma manipulação da identidade? O autor então se pergunta:

“Até que ponto será a identidade cultural de Alfama produto de construções simbólicas dos olisipógrafos e outros agentes culturais mais ou menos eruditos, localizados socialmente em posições estruturais e institucionais dominantes relativamente às populações locais? Até que ponto não estará em jogo aqui a lógica da dominação simbólica...?” (:31).

Mesmo reconhecendo a presença de relações de poder na ocupação, definição e delimitação do espaço urbano, o autor recusa a “*versão canônica da tese de manipulação*”, pois seria possível

“a visibilidade marcante de Alfama e a reprodução continuada de sua identidade cultural, nos moldes atuais, sem o entrelaçamento dessas dinâmicas de origem exterior com (...) redes sociais específicas e formas culturais localmente enraizadas? (...) Não será na articulação desse conjunto plurifacetado de níveis e influências recíprocas que se poderá encontrar uma das chaves decisivas para a decifração das dinâmicas de produção social da identidade cultural de Alfama?” (:38-39).

O autor está falando de um terceiro e fundamental aspecto, de uma relativização à tese da manipulação na fabricação da identidade do bairro, com ênfase nas articulações entre vetores externos e internos na produção da identidade cultural de Alfama. Afinal trata-se de apropriação, cooptação ou articulação entre as forças internas e externas ao bairro? E como participam os diversos segmentos heterogêneos internos ao bairro?²²⁷ Como no Jurunas,

“... os produtores locais da cultura popular urbana eram, em grande parte, migrantes rurais (...) Ao mesmo tempo, a população local não ficou alheia nem imune ao discurso identitário de origem erudita, às intervenções urbanísticas, culturais e turísticas de Alfama. Ao lado da reconstrução das representações localmente partilhadas acerca do próprio bairro, assistiu-se ao desenvolvimento, por parte da população, de estratégias de reutilização das solicitações externas, envolvendo o afeiçoamento e a reelaboração (...) de táticas relacionais, de práticas quotidianas e de formas de expressão cultural” (1999: 4; 38-9).

Diferente de Alfama, entretanto, no Jurunas quase todos os entrevistados são moradores do bairro; alguns elaboram um discurso intelectualizado enquanto outros reproduzem já-ditos sobre a relação entre o bairro e as festas, enquanto um dado quase que essencial da identidade jurunense como uma identidade lúdica (todo jurunense gosta de festas); e muitos dos que hoje não moram mais no bairro mas nele nasceram, cresceram e viveram

²²⁷ É necessário destacar, seguindo Firmino da Costa (1999), que a identidade cultural não implica homogeneidade social nem dizer que não existem hierarquias sociais, relações de dominação e conflitos de interesse. Sua noção de sociedade de bairro não significa isolamento social ou ausência de ligações profundas e permanentes aos contextos sociais que a envolvem, de âmbito mais restrito ou alargado (:82).

por muito tempo, freqüentam essas festas e manifestam sentimentos de identidade acerca do bairro.

Como demonstra o autor, *“referências espaciais (o bairro), sociais (as redes de interconhecimento) e culturais (práticas expressivas) sobrepõem-se nessas representações e sentimentos de identidade coletiva”* produzindo uma identidade contextual e ambivalente, que pode se apresentar como positiva (nas práticas e interações locais) ou negativa (nas referências às condições econômicas e hierarquias sociais mais amplas) (:98).

Em contextos diversos, nas práticas e estratégias desenvolvidas e nos discurso emitidos pelos moradores, predominam formas e processos de identificação (Cardoso de Oliveira, 1976; Baumam, 2001), através dos quais estes se apesentam/representam como

“...expedidos e corajosos, peritos na exploração de redes de interconhecimento nas artes e manhas da existência relacional, nas táticas do cotidiano, na inventividade convivial, na prática lúdica, na capacidade expressiva. Esses traços auto-atribuídos da identidade cultural são espontaneamente reportados pelos próprios habitantes às suas experiências de vida no bairro, às atitudes e aos saberes ali adquiridos com grupos de pares, círculos de vizinhos, redes de parentes e conterrâneos, colegas de trabalho e membros de associações comuns, pertenças que tendem a sobrepor-se no quadro local (...) nas práticas e nas estratégias desenvolvidas, nos discursos emitidos em diversas situações de interação social, os habitantes do bairro deixam transparecer o orgulho de uma identidade alfamista (...)” (Firmino da Costa, 1999: 98-99).

No caso do Jurunas, a pesquisa comprovou que a construção de uma identidade de bairro cresce, se reproduz ou se dinamiza na articulação entre os discursos internos e externos ao bairro. Entre os primeiros destacam-se os discursos sobre a nação jurunense, sobre a criatividade, a performatividade e agência do sujeito jurunense, sobre a resistência e capacidade de sobrevivência do morador do bairro, ao enfrentar dificuldades e sobreviver num mundo moderno (a ele, com ele e contra ele); entre os últimos destacam-se o discurso da mídia sobre o bairro, enfatizando e sobrepondo as festas e a violência, o discurso dos gestores oficiais sobre as formas de controle das políticas públicas de intervenção no bairro.

No contexto interno, temos uma reapropriação dessas falas através de já-ditos que fazem parte de um discurso sobre o bairro, mas que são renovados, recriados através de diversas esferas de reprodução, especialmente através das redes de sociabilidade locais, quando os sujeitos exercitam sua criatividade, falando de um lugar identitário que é uma visão/representação positivada do bairro, um lugar onde eles gostam de morar, viver, festejar, se comunicar, e de como se sentem orgulhosos de pertencer a esse lugar.²²⁸

De todo modo, nos dois casos aqui comparados, trata-se de perceber, para além da tese da manipulação, por agentes externos, e para além da tese da reificação de uma identidade fixa, substantiva e auto-contida, da capacidade, performatividade e agência dos sujeitos sociais em construir, para si mesmos, um lugar identitário através do qual se reconhecem como fazendo parte de uma identidade positivada. Contestando as teses de manipulação ou resistência enquanto formas puras, absolutas e excludentes entre si, Firmino da Costa conclui que

“se Alfama apresenta uma identidade cultural tão persistente e tão vincada, em grande medida é porque constitui um quadro social de intensa produção cultural própria”, isto é, pelo fato de ser “um contexto social onde se elaboram formas singulares de cultura popular urbana [que] revelam-se um elemento-chave dos processos identitários locais” (:173, 289).²²⁹

Portanto, identidades culturais não são essências mas construções simbólicas (:500); mais ainda, são sociais, posto que

“se constituem como representações mas não se geram, não se mantêm, não se transformam por si próprias; são socialmente produzidas, divulgadas, transmitidas, modificadas, aniquiladas, reconstruídas, utilizadas e acionadas por agentes sociais, no quadro das relações sociais, no desenrolar dos processos sociais e com vários efeitos sociais. [situando-se] na ordem das representações e dos sentimentos de pertença socioculturalmente construídos, a identidade é sempre reflexividade e reconhecimento” (:501; 504).

²²⁸ É importante destacar que, enquanto em relação ao bairro de Alfama há uma grande produção de livros de ensaístas, eruditos, há muito pouco material publicado sobre o bairro por seus produtores culturais. Entre os “livros” escritos pelos moradores, poucos foram impressos, como o de Domingos Conceição (Neginho do Pará). O de Bento Maravilha sobre o cotidiano do bairro nunca foi publicado, e os de Theodorico Rodrigues sobre o Clube São Domingos e Ana Castro sobre o boi Pae do Campo ainda não foram concluídos.

²²⁹ “As formas culturais produzidas no bairro, embora articuladas a campos culturais mais abrangentes e inseridas nas dinâmicas [e configurações] mais amplas, constituem uma linguagem específica e um meio de expressão localmente partilhado, uma codificação simbólica das experiências de vida e um resultado de criação cultural própria...” (:289)

O signo **Jurunas** não se restringe ao espaço do bairro, mas em certo sentido o engloba. Ao mesmo tempo, condensa diversos significados, recortando diversas dimensões da realidade: em primeiro lugar, é um bairro localizado na zona sul de Belém, à beira do rio Guamá, bairro secular, de *pobreza estabilizada*, como o bairro da Liberdade, em Salvador, estudado por Agier (1998) e, como este, adquire diversos sentidos que vão sendo produzidos por seus moradores num espaço de mediações entre o bairro e a cidade, recortando as segmentações espaço-temporais, de classe, gênero, etnia/raça, lugar de origem, lugar de moradia, entre outros. Como o bairro da Alfama em Lisboa, estudado por Firmino da Costa (1999), apresenta uma grande visibilidade social diante do resto da cidade, em função de práticas culturais identitárias, especialmente práticas de sociabilidade festiva (Costa, 2002) associadas a diversas expressões da cultura popular, produzidas em grande parte por migrantes ribeirinhos, participantes ativos de uma história e uma memória social próprias, que nos permitem pensar o Jurunas como uma *sociedade de bairro*,

“...um quadro social denso e multifacetado [e] uma categoria simbólica de referência social identitária [tanto] para a população local [quanto] para o exterior (...) um quadro social local no qual se sobrepõem (...) múltiplas dimensões de relacionamento humano, onde se geram estilos de conduta característicos e formas simbólicas singulares e que se redobra numa relação simultaneamente expressiva e constitutiva, de uma identidade cultural vincada, reportada pela sua população ao bairro, como entidade coletiva preeminente e como círculo relevante de pertença pessoal e grupal” (Firmino da Costa, 1999: 492-493).

Como vimos nos capítulos anteriores, diversas imagens do bairro e de seus moradores, exógenas ou endógenas, alimentam cotidianamente os discursos e as práticas identitárias, que retroalimentam suas identificações, assim como suas representações positivas ou negativas sobre o lugar onde vivem: bairro comunitário, de parentes e vizinhos, compadres e conterrâneos, colegas e chegados; bairro perigoso, de vadios e desocupados, de bandidos e gangues, onde a violência presente na vida cotidiana espreita moradores e visitantes; bairro de trabalhadores, de vendedores autônomos, de mão-de-obra barata que pode ser aproveitada a baixo custo; bairro de ocupantes-invasores sem-teto, que enfrentam a polícia, desrespeitando as leis e o direito constituído; bairro de eleitores-cidadãos, cujas vozes e votos têm um peso considerável

na política local; bairro de antigas tradições festivas, de batuques e bumbás, do carnaval e festas juninas.

Mas o bairro é também um grande mercado de trocas de bens materiais e simbólicos, um espaço de circulação de pessoas, saberes, dádivas e dívidas, enfim, um espaço de circulação de capital social e simbólico (Bourdieu, 1999: 67-69;73-79), um espaço de *encenação da vida cotidiana*, espaço público onde a vida cotidiana acontece (de Certeau, 1996:38). O Jurunas é, ao mesmo tempo, um bairro cultural, de espaços de inovação e criatividade (Costa, 2000) e um território cultural, onde se produzem estilos de vida próprios (Lull: 1998), de sociabilidades e tradições festivas (Costa, 2002), que permitiram atribuir ao bairro um *ethos* festeiro, ao lado das imagens de violência que têm estado freqüentemente associadas ao bairro em seu processo de ocupação e urbanização.

Se pudermos comparar, o bairro do Jurunas apresenta, em relação aos outros bairros estudados por Firmino da Costa, Cordeiro e Agier, muitas semelhanças e diferenças, ao mesmo tempo. No caso do Jurunas, não podemos dizer que o vetor externo seja o principal, embora a relação contrastiva, de oposição-complementaridade esteja presente. Na orla ribeirinha do Jurunas, ao contrário de qualquer gestão planificada encontrada no caso português e em diversas cidades brasileiras, ocorreu uma ocupação totalmente assistemática do ponto de vista de uma gestão ou planejamento estatal, embora apresente uma ordem prática do ponto de vista dos ocupantes, migrantes invasores ou empresas que fecharam o acesso ao rio.

O Jurunas é um território conhecido e praticado, um espaço vivido pelos moradores que circulam o tempo todo, atravessam as fronteiras físicas e sociais que os separam dos outros bairros e, ao mesmo tempo, instituem redes de interconhecimento que comunicam seus diversos setores, esferas e associações de todo tipo. Cria-se então essa identidade de bairro graças a essas pessoas que circulam que se relacionam (redes de sociabilidade), valorizando uma identidade de território, de um espaço que é deles, de um espaço que é próprio, que eles se sentem pertencendo aquele espaço. Esse espaço é o Jurunas, que em alguns lugares é *parecido com o interior, é como se aqui fosse o interior*, mas ao mesmo tempo é um “lugar na cidade”, um lugar moderno, cuja conquista exige um esforço continuado que inclui trabalho, conhecimento e troca.

Através dessas redes de sociabilidade, os moradores fabricam e projetam, de dentro para fora do bairro, uma imagem altamente positivada do bairro e de si próprios, algo identificado por eles como “o orgulho de ser jurunense”, indicando que o morador do bairro tem consciência de que para ser universal é preciso amar as coisas do lugar. Nesse sentido, os jurunenses, mais do que os paraenses em geral, gostam e sentem orgulho em “cantar a sua aldeia” e serem por isso reconhecidos dentro e fora dela.

Nos dias atuais, a uma valorização simbólica do bairro sobrepõe-se uma valorização imobiliária: de um reduto de festas, um local de *autênticas tradições*, algumas das quais não existem mais, o bairro tende a transformar-se em *corredor de especulação imobiliária*, para pessoas que “*não têm história nem memória no bairro, não têm nenhuma identificação com o bairro, não têm identidade...*”.(J. Manito).

De fato, o Jurunas existe. Mais do que um bairro, o Jurunas é, para seus moradores, um lugar, seja um lugar inventado, um lugar simbolicamente construído e defendido por eles.. Diferentemente dos outros bairros mais centrais que têm, em sua configuração geral, um boa infra-estrutura (mercados, padarias, escolas), o Jurunas não se apresenta apenas como uma configuração de bairro, não é apenas um bairro, mas um lugar que existe, que tem menos do que muitos outros bairros em termos de infra-estrutura, boas escolas, mas que existe, enquanto um lugar de sentido, como muitos outros bairros talvez não existam, porque, para seus moradores, assim foi criado, com todas essas características que fazem com que ele seja diferente de qualquer outro lugar.

A carência de uma infra-estrutura moderna é compensada, na visão dos moradores, pela abundância de uma vida cotidiana que fervilha diuturnamente no bairro, fazendo com que o mesmo pareça estar *mais vivo* do que os outros bairros da cidade, gerando inclusive avaliações de ex-moradores do bairro, que de lá saíram pelos mais diferentes motivos (casar, morar em uma casa maior e mais confortável em outro bairro), da falta de *vida*, da falta de *animação*, de *movimento*, de *alegria* que *só o Jurunas tem*, motivo pelo qual muitos deles voltaram ou desejam voltar a viver no bairro e, enquanto isso não acontece, não deixam de freqüentar as casas de parentes, quase todos os fins de semana, como nas citações abaixo:

“Eu sofri muito quando tive que mudar [do bairro], pois preferia estar morando apertadinho atrás da casa da minha mãe, porque lá era muito animado mesmo, de verdade” (Joana, 28 anos).

“O Jurunas é animado, é barulhento, cheio de opções de festas, quem sai daqui sempre volta” (Bahia, 30 anos).

Bairros populares produzem sentimentos de pertença entre seus habitantes, visíveis em algumas *performances rituais coletivas* (Cordeiro, 2001:3). Como “*lugares sociais intermédios entre pequenas unidades de vizinhança e unidades mais amplas*” (:3), estabelecem as mediações entre sociabilidades locais, em constantes interações de solidariedades e rivalidade entre si e contextos mais amplos.²³⁰

A sociabilidade de rua e de vizinhança, em espaços restritos de intenso interconhecimento, contribuem para a construção social de certos bairros, vistos do exterior como unidades territoriais quase naturais, relativamente homogêneas e auto-contidas (:3). Nesse sentido o bairro é, ao mesmo tempo

“...uma entidade virtual, uma tradição inventada, de valor simbólico [e] um lugar antropológico, identitário, relacional e histórico (...) Bairros são lugares com “identidade própria, história, memórias e sociabilidades partilhadas, atividades demarcadoras de fronteiras territoriais visíveis em certas festividades cíclicas” (Cordeiro, 2001:2).

Festas religiosas, carnavalescas, de lazer, dão uma certa visibilidade social ao bairro, através de imagens internas e externas, que se amplificam através dos meios de comunicação (como nos casos analisados por Agier, Cordeiro e Firmino da Costa), reproduzindo, na interação entre o bairro e a cidade, a relação entre formas de sociabilidade e certas identidades de bairro, baseadas no território (Holstein, 1998). Processos de identificação e relações de identidade surgem comumente entre sujeitos e grupos que participam de redes de sociabilidade, consumo e lazer em determinados espaços urbanos.

²³⁰ Analisando as formas de sociabilidade em um pequeno bairro de Lisboa, Cordeiro aponta a relação entre identidade e sociabilidade, através da equação bairro, festa e cidade (2001:5). Seguindo o estudo de Agier sobre o bairro da Liberdade, em Salvador (1998), a autora destaca as significações relativas dadas aos espaços da cidade, que informam sobre as identidades urbanas, e as redes de sociabilidades, que informam sobre as culturas que estão na base do apego aos lugares urbanos.

A cidade revela, *na dinâmica da organização de seu espaço (...) signos diferenciais de pertencimento* (Montes, 2000:304). Como um espaço de significação e mediação ligando os diversos lugares da cidade e as diversas cidades de onde se origina grande parte dos moradores, como um espaço vivido de festas e procissões, do lúdico e do carnaval, como um espaço de transformação e inovação, o Jurunas é um caleidoscópio de imagens e signos sonoros e visuais.

Enfim, “*práticas de sociabilidade local associadas a rituais festivos, cíclicos, claramente territorializados, fazem os bairros*” (Cordeiro, 2001), no sentido de que são as práticas sociais dos habitantes que conferem significado ao espaço urbano (Agier, 1998; De Certeau; 1996; Magnani, 1993; Montes, 2000). E se as práticas fazem os bairros (lugares urbanos), as práticas festivas fazem o bairro do Jurunas, isto é, garantem sua visibilidade social do imaginário da cidade.

Afinal, é do bairro que vem, todo ano, a escola de samba mais antiga da cidade, juntamente com outras escolas e blocos carnavalescos, cantando os sambas muito conhecidos no meio local; de lá também vêm muitas das aparelhagens que fazem as *festas de brega* nos subúrbios; é também de onde vêm muitos romeiros chegados do interior para o Círio de Nazaré e outras festas na cidade.

Em síntese, uma identidade de bairro (*jurunense*) se expressa através das festas produzidas e/ou consumidas pelos moradores; ao sentido de localidade, de pertencimento a um território específico (o bairro do Jurunas), sobrepõem-se práticas culturais identitárias, de modo que *viver* no bairro, *circular* pelo bairro, *participar* das festas e vida do bairro são práticas cotidianas que ligam os sujeitos em redes de sociabilidade e atuam como formas de inclusão e ao mesmo tempo distinção, contribuindo para a construção e a manutenção dessa identidade.

(IN)CONCLUSÃO: **ribeirinhos na cidade: *caboclos urbanos* ?**

*“Diante dos horizontes próximos
aflige-se o meu coração,
não sei se é tempo de chegada
ou sempre o de navegação”*

(Cecília Meireles: A voz do profeta exilado. *In:*
Obra poética. Rio de Janeiro: N.Aguilar, 1977).

identidades na Amazônia: entre fronteiras, movimentos e margens

“Vou contar a minha história, mas por viagens. Montado a cavalo, eu sempre esbarrava em margens e barrancos. Já quando me azei pela canoa gita, desapareceu pra mim essa questão de margens e ribanceiras cortantes. Os furos, os igarapés, os rios e os lagos me davam a impressão de ser sempre uma pessoa refletida num espelho andante e baita. Pra mim, paresque, era a linha d’água que dividia o mundo (...) Comecei também a chegar nas cidades por pontes e trapiches. Tudo passou a ser marcado por chegadas e saídas. Por isso agora só conto a minha vida por viagens. Ela passou a ser assim, sem paradeiro certo, dependendo da maré das águas, das pessoas e até dos objetos. O senhor pensa que regatão tem algum destino? Só tem chegadas e saídas. Por isso também que agora conto a minha vida por paradas. Aliás, foi nas paradas que consegui arrumar a minha descendência...” (Benedicto Monteiro, 1991: 31-34).

[O senhor conhece ou ouviu falar de alguém que seja chamado de caboclo?]

De lá?

[De lá ou daqui...]

Conheço. Conheço caboclo do centro, que trabalha na lavoura. Justamente o meu pessoal já tá tudo lá em Santa Izabel, da família e amigos também... Caboclo... trabalha na lavoura mesmo...

[Aí dizem que é caboclo?]

É... nós tudo somos cabocos, né? Caboclo tem menos inteligência e menos sabedoria, o pessoal daqui é mais desenvolvido, tem mais cultura... Tem caboclo esperto, que faz conta de matemática pela cabeça dele e dá certo (João Batista, 76 anos).

[O senhor conhece ou ouviu falar de alguém que seja chamado de caboclo?]

Sou caboclo, meu pai era caboclo. Hoje não se fala mais essa linguagem do passado, mas eu estou escrevendo a história da minha vida, eu me chamo de caboclo. O caboclo é hoje diferente do passado: o caboclo nasceu no interior, membro de uma família cabocla, mas porém pessoa assim um tanto humilde, com tendência observatória. O caboclo pouco fala, ele mais ouve. Eu sou diferente.

[Então o senhor é um caboclo moderno, urbano, ou o que?]

Eu sou um caboclo ativo, sou um caboclo do passado, de 43, não de hoje (Zezinho, 60 anos).

migrantes ribeirinhos: entre o rio e a cidade

Voltamos aqui à questão das identidades construídas e reconstruídas por migrantes ribeirinhos em espaço urbano, especialmente no bairro do Jurunas, em Belém, nosso campo de pesquisa sobre os eventos produzidos pela população local. Verificamos que durante todo o ano há uma ampla circulação entre os moradores das ilhas, das beiras dos rios e das pequenas cidades do interior, próximas a Belém, assim como entre estas e a capital, especialmente por ocasião das grandes festas dos santos padroeiros. E se na Amazônia, durante todo o ano, os habitantes circulam entre os rios e as cidades através das festas, o bairro do Jurunas, em Belém, é uma festa o ano todo.

Considerando as identidades como identificações em curso (Santos, 1993: 31-32), procuramos identificar como os migrantes ribeirinhos no bairro do Jurunas se apresentam/representam, tendo como referência um conjunto de experiências e vivências que interligam os lugares de origem e a localidade do bairro. Como vimos no Capítulo 2, a conquista da localidade garante aos migrantes a apropriação de um espaço, um lugar de sentido e fonte de identidade, a partir do qual eles podem situar-se no cotidiano do bairro e da cidade.

Como são construídas ou reconstruídas as identidades e/ou as variadas formas de identificação dos migrantes que vêm do outro lado do rio para morar no Jurunas e em outros bairros adjacentes? Moradores das áreas de *várzea* ou de *centro*,²³¹ em seus lugares de origem seriam identificados ou se identificariam como lavradores, agricultores, pescadores e outras formas de identificação associadas ao seu cotidiano. Ao mesmo tempo, na sua relação com os citadinos, se classificam como sendo *do interior* (Alves, 1993), mas são muitas vezes rotulados como *caboclos* e precisam lidar com essa rotulação.²³²

²³¹ Os migrantes diferenciam seu lugar de origem entre centro e várzea, ou centro e beira do rio.

²³² “No Pará, as empregadas domésticas são predominantemente ‘caboclas do interior’ (Alves, 1993: 173).

Essa mistura entre formas espaciais rurais e urbanas, entre novos e antigos padrões de relações vão dar a feição das formas de sociabilidade produzidas e do surgimento de novas formas de identificação no espaço urbano. Conforme diversas pesquisas sobre processos migratórios em sentido rural-urbano (Durham, 1978; Menezes, 1976), os movimentos dos sujeitos para a cidade implicam em diversos processos de transformação e/ou atualização de suas identidades, produzindo novas formas de identificação, mediadas através de passagens que são, ao mesmo tempo, físicas, existenciais, sociais, culturais. No caso em foco, esse processo poderia ser sintetizado através de dois movimentos ou passagens, como sejam:

- a) da cidade ribeirinha à capital, cidade-metrópole, vista como lugar de cosmopolitismo cultural, espaço de concentração de poderosos processos de desenraizamento e desterritorialização, de processos globais de aculturação, sincretismo, hibridação; lugar de modernidade, impessoalidade, racionalidade, liberdade, etc...
- b) de *caboclos ribeirinhos* a cidadãos urbanos: a distância que os separa da *outra margem* do rio não é apenas espacial e geográfica, mas também existencial, cultural e política.

Essas passagens correspondem a momentos simultâneos de um mesmo processo, posto que o movimento de deslocamento espacial, como no caso aqui estudado, pode produzir sentimentos aparentemente contraditórios de estranhamento e desejo de *fazer parte* da cidade. Não é possível resumir ou sintetizar a riqueza desse processo simplesmente opondo identidades *de partida* (identidade usadas/vestidas no meio rural, anteriores à migração) a identidades *de chegada* (as *novas* identidades construídas no meio urbano). Seria extremamente simplificador pensar esse processo em termos de oposições binárias rural / urbano, caboclo / citadino. Primeiro porque o contexto da migração é muito complexo e não permite simplificações ou cortes radicais como a descontinuidade total dos dois momentos separados, o *antes* e o *depois* da migração, como se fossem dois sujeitos completamente distintos, com identidades fixas e opostas uma à outra. Segundo, é possível afirmar que essas diversas identidades construídas pelo sujeito migrante são constantemente atualizadas e modificadas, através de processos de identificação (Cardoso de Oliveira, 1976; Bauman, 2001) em diversos contextos de articulação social.

Teriam ainda os modelos clássicos da etnografia, como o de Galvão (1955) sobre o conceito de *cultura cabocla*, alguma capacidade metodológica para pensarmos acerca dos processos de identificação dos migrantes ribeirinhos em Belém? Que perguntas *significativas*, colocadas pelo autor acerca do modo de vida e das crenças e valores do *caboclo amazônico*, poderiam nos ajudar a pensar essa categoria conceitual – aqui e agora – enquanto uma *identidade* em permanente processo de construção/desconstrução, quase nunca afirmada no contexto cotidiano das relações hierarquizadas e das representações cristalizadas; manipulada, sempre que necessário, por quem atribui e por quem recebe a atribuição, mas excepcionalmente positivada em contextos rituais como no carnaval, na festa de santo, no rito da pajelança, quando os encantados, índios e caboclos dominam a cena cultural, demonstrando ascendência, transcendência e quase onipotência? A obra de Galvão, mesmo tratando da vida amazônica de 50 anos atrás, coloca questões importantes acerca de nossa identidade, que ainda estão em aberto, como demonstramos neste tese.

Partimos de hipóteses anteriores acerca de um modelo extremamente plástico de relações e representações no mundo amazônico (Galvão, 1955; Alves, 1993; Boyer, 1999; Motta-Maués, 1989; Maués, 1995, 1999; Lima-Ayres, 1999; Saillant e Forline, 2001) para pensar a questão das identidades construídas nessa interface urbano-rural presente no espaço amazônico, onde as mestiçagens e sincretismos são extremamente fortes e interferem na dinâmica sócio-cultural, especialmente na aceitação ou rejeição de certas idéias, crenças e valores culturais, na incorporação da novidade no mundo contemporâneo.

Podemos pensar as populações amazônicas em geral, rurais e ribeirinhas, dentro desse modelo plástico, e o processo de migração como sendo, de certo modo, a mola propulsora da transformação. A idéia da mudança, da migração – através da viagem para a cidade – é tanto o caminho como o processo através do qual o migrante realiza a heterogeneidade radical de vivendo nas franjas da modernidade, transformar-se em um *outro* de si mesmo, um outro sempre desejado, ambicionado, mas que não faz desaparecer por completo, suas identificações anteriores. Entre margens e movimentos, entre pontes e trapiches, entre os rios e as cidades e entre as cidades através dos rios, as viagens e travessias, chegadas e saídas, paradas e retomadas são os espaços e tempos através dos quais os sujeitos circulam, marcam suas especificidades e constroem suas identidades no mundo moderno.

caboclos na Amazônia: a identidade na diferença

Como vimos no capítulo 1, o debate atual acerca da fabricação de identidades no mundo contemporâneo pode ser resumido em três aspectos principais:

a) as construções das identidades (modernas ou pós-modernas), tal como reveladas pelas análises sociais, apontam um paradoxo: enquanto os analistas sociais reconhecem que as identidades não são categorias ontológicas, essenciais ou primordiais, os grupos promovem, cada vez mais, a essencialização e a reificação das identidades, apresentando-as como fixas, primordiais, promovendo o *retorno à etnia* e exigindo o direito à diferença.

b) essa *essencialização* da diferença articula-se de diversas maneiras com os projetos políticos apresentados pelos grupos em processos de “*negociação e afirmação da identidade*” (Bauman, 2001), ora a favor do acesso irrestrito aos direitos humanos universais, ora a favor do respeito às especificidades culturais.

c) sendo múltiplas e flexíveis, essas identidades podem ser apropriadas ou descartadas, vestidas ou despidas, em um processo incessante de construção, criação e inovação (Agier, 2001), articulam-se dentro e através de fronteiras étnicas (Barth, 2000), ultrapassando os limites políticos, sociais e culturais.

Segundo Pierucci (1999), diferenças coletivas são marcadas através de traços distintivos, reais ou inventados, herdados ou adquiridos, genéticos ou ambientais, naturais ou construídos, por grupos de pertencimento ao longo de linhas demarcatórias de raça, etnia, procedência, sexo e gênero, idade, nacionalidade ou região. Essas linhas demarcatórias definem inclusão ou exclusão, superioridade ou inferioridade de um grupo em relação aos outros, com base em marcas ou atributos empíricos, sensíveis, muitas vezes visíveis, de diferenças tornadas significativas através de práticas sociais operadas cotidianamente por grupos que ora enfatizam, ora ignoram ou obscurecem essas diferenças, negando sua influência ou determinação na conduta, no caráter, no sucesso ou no fracasso de cada indivíduo, de modo que enfatizar as diferenças, tanto

quanto ignorá-las e tratar igualmente os diferentes, pode estigmatizar pessoas e grupos, barrando ou limitando seu acesso às oportunidades na sociedade mais ampla (:104-6).

Como vimos, reificações da diferença e essencializações da identidade podem estar presentes nos diversos processos de constituição dos grupos étnicos. Entretanto, “*reificações ou essencializações da etnia, assim como reificações que envolvem gênero ou identidade nacional, não são boas do ponto de vista político*” (Moreiras, 2001: 313). Partindo dessas considerações, trataremos aqui de uma categoria social de difícil categorização, de um objeto difícil de ser objetificado – a identidade (ou não-identidade) do *caboclo amazônico*.

Se tomarmos a conhecida noção de grupos étnicos elaborada por Barth (2000), na qual a auto-atribuição e a atribuição pelos outros é sua característica principal, temos duas questões iniciais:

- a) as duas condições são indispensáveis e concomitantes, isto é, não podem faltar e têm que estar presentes ao mesmo tempo?
- b) as duas condições têm que se apresentar nessa ordem? ou seja: uma fronteira étnica é demarcada quando um grupo étnico afirma sua especificidade e exige seu direito à diferença, à especificidade de grupo minoritário que deseja ser reconhecido enquanto tal?

No caso específico da categoria caboclo, uma categoria de *atribuição pelos outros* e não de auto-atribuição, uma categoria de *acusação*, e não de reconhecimento de direitos e prerrogativas, podemos afirmar que a identidade *caboclo* existe? Como um tema constante na literatura regional, sua presença no debate atual sobre a identidade amazônica, seja em trabalhos acadêmicos, seja em artigos jornalísticos, é marcada por ausências, por uma espécie de invisibilidade que mais nega que afirma, e que nos aponta a fantasmagoria de uma categoria. Como dar conta dessa fantasmagoria?

Em primeiro lugar, o caboclo é uma categoria de alteridade, que fala sempre de um outro. Em segundo lugar, não é um ser ou uma essência, mas uma categoria de representação. Lima-Ayres (1999) refere-se a duas concepções gerais acerca do caboclo amazônico: no sentido coloquial “*o termo caboclo é amplamente utilizado na Amazônia brasileira como uma categoria de classificação social*”; nesse sentido:

“a categoria caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo; no uso acadêmico, refere-se aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica, também classificados como camponeses (...) no sentido coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe (...) na região amazônica o termo é também empregado como categoria relacional; o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra em uma posição social inferior em relação ao locutor (...) os parâmetros desta classificação coloquial incluem a qualidade rural, descendência indígena e “não civilizada” (analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca, civilizada (...) Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo; o termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica. O uso coloquial do termo leva à suposição de que existe uma população concreta que pode ser imediatamente identificada como cabocla e carrega a identidade de caboclo” (:5-7).

Percebemos, na análise da autora, a dificuldade de se chegar a uma única definição ou sentido do termo caboclo: ora o termo aparece como uma representação, uma categoria de *atribuição pelos outros* (brancos, não-caboclos), ora o termo torna-se mais “empírico” e “fixo”, referindo-se a pequenos produtores familiares da Amazônia. Entre os diversos significados atribuídos ao termo, predomina um sentido pejorativo, negativo, que define caboclo como

“o indivíduo ou grupo que ocupa uma posição social inferior. Embora haja também uma valorização positiva – no folclore (homem da terra) e em cultos de possessão em que aparece como “espírito forte” (Boyer, 1999) – o estereótipo predominante é negativo; corresponde a figuras como matuto e caipira do interior sulista (...) Não há uma identidade clara, forte e socialmente valorizada relacionada ao termo; internamente, o indivíduo constrói sua noção de pessoa com outros referenciais, ligados à condição social (pobre), à principal atividade econômica (pesca artesanal, agricultura de pequeno porte, coleta de castanha), ao ambiente que ocupa (várzea ou terra firme), aos laços de parentesco locais (comunidades de parentes), à cosmologia e à religião que professa (mundo dos encantados, catolicismo popular ou seitas pentecostais)” (Lima, 1999: 26).

Segundo Lima-Ayres “o termo *caboclo*, no discurso coloquial, não se refere a um grupo social nem corresponde a um grupo étnico” (1999: 21) nos termos de Barth (2000); de modo geral, os habitantes rurais da Amazônia definem-se como agricultores; também nunca foi associado a um movimento político (Lima-Ayres, 1999: 22); por isso devemos “*desistir do uso da palavra caboclo, especialmente se pretendemos falar de identidades rurais na Amazônia contemporânea*”, posto que a identidade cabocla não existe de fato, “*é uma representação*” (:29); não há uma afirmação de ser caboclo mas sim uma aceitação contextual do rótulo, no sentido de uma “*identidade negativa*” (Cardoso de Oliveira, 1972); o caboclo é aquele que não é... é a aceitação da negação”.

Entretanto, partindo da análise do fenômeno do *caboclismo* entre os tükuna no Alto Solimões como “*formas de ser do caboclo*” e, ao mesmo tempo, “*a própria negação do tükuna transfigurado pelo contato com o branco*” (Cardoso de Oliveira, 1972:104), podemos pensar esse fenômeno como uma recusa do termo em função de seu sentido pejorativo no contexto onde é produzido, mas também como uma afirmação de que não fazem parte da categoria maior, “branca” que os rotula e discrimina.

A categoria caboclo torna-se, assim, um problema teórico e ético, tanto quanto político: uma identidade reificada pela negação, como alguém ou algo que esta fora do lugar (da modernidade contemporânea); ao mesmo tempo, é aquele que não tem consciência de si, ou pior, é aquele que pensa pelas representações e estereótipos construídos pelos outros (Cardoso de Oliveira, 1976), ou mesmo através de uma “*dupla consciência*” (Gilroy, 2001).

Saillant e Forline (2001) destacam o caráter de exterioridade do conceito, como um reflexo das forças externas que se impuseram na região amazônica (:146), tal como analisado por Nugent (1993). Num contexto de modernidade globalizadora, o caboclo estaria “*entre a floresta, a indianidade e suas franjas*” (:146), ao mesmo tempo “*testemunha e sujeito de uma memória e identidade residual ...sempre... em movimento*” (146). Não possuindo os atributos positivos das categorias que o construíram, seria o inverso da identidade nacional, ou seja, aquele que não conseguiu se integrar à sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que procurou apagar os traços dessa (não)identidade. Daí sua propalada invisibilidade, sua falta de memória, sua história silenciada e sua ausência nas instâncias políticas e sociais mais amplas.

Por outro lado, nos discursos atuais em defesa da riqueza e da biodiversidade amazônica, o caboclo é visto como o *guardião da floresta*, aquele que detém os saberes nativos sobre a região. Neste contexto o caboclo é reconstituído como originário do lugar, herdeiro dos antepassados indígenas e totalmente adaptado à natureza (Saillant e Forline, 2001: 148-49).

Boyer (1999), referindo-se à multiplicidade de sentidos da palavra caboclo, enfatiza que na cidade de Belém o termo não se refere a um conteúdo étnico.²³³ O termo aplica-se então ao habitante interiorano da Amazônia, tal como referido por Alves (1993), para quem o termo caboclo é uma designação nativa (:170), uma categoria tradicional para designar o habitante da região (:174), especialmente o morador do interior (:167). Como categoria de referência regional, em oposição aos que são *de fora*, torna-se uma “*instância de resistência (...) a outros modos de concepção [inclusive] das diferenças sociais*” (:175).

Nas diversas tentativas de reconstrução positivada da identidade dos habitantes da Amazônia, outros termos foram apropriados e legitimados: ribeirinhos (Miller, 1977; Chibnik, 1994; Harris, 2004), povos da floresta (Wolff, 1999), povos tradicionais. Wolff (1999), estudando a vida das *mulheres da floresta* no alto Juruá, encontrou um uso comum do termo *caboclo* na região, para “*designar índios em geral (...) acompanhado dos adjetivos brabo ou manso, dependendo se são índios civilizados ou selvagens [e usado] para classificar indivíduos ou famílias de ascendência indígena que vivem nos seringais*”. (184). Seguindo Wagley (1977) a autora concorda que o termo serve principalmente para expressar uma relação social.²³⁴

O termo ribeirinho, hoje usado amplamente pela mídia local para falar das populações amazônicas, não aparece na literatura antropológica antes dos anos setenta, quando Miller (1977) refere-se às “*comunidades ribeirinhas tradicionais*”, pequenas cidades localizadas ao longo do rio Amazonas, não muito próximas aos centros mais desenvolvidos, ainda não alcançadas pela malha rodoviária, e ignoradas pelos projetos desenvolvimentistas aplicados à região (:285).

²³³ “Abandonando o sentido de índio ou de mestiço de índio e branco, caboclo, para a população atual da cidade, designa geralmente o habitante do meio rural, qualquer que seja a sua origem (...) o uso do termo tem forte carga negativa” (Boyer, 1999: 30).

²³⁴ . “De maneira geral (...) *caboclo* serve tanto para designar genericamente os índios como para marcar hierarquias sociais (...) A palavra. (...) carrega ainda um sentido relacional, pois se opõe a outra categoria: cearenses ou “carius”(…) é necessário atentar para o caráter hierárquico da oposição “caboclo/cearense”, pois os caboclos são sempre apontados com qualidades negativas, mesmo pelos próprios descendentes... (Wolff, 1999: 187,190).

Harris (2004) refere-se às pequenas povoações de várzea no médio-baixo Amazonas,

“agrupadas em redes de parentes por cerca de 30 km ao longo do rio (...) vivendo de atividades econômicas sazonais (...) não apenas na margem de um grande rio, como sobre o rio – e algumas vezes dentro dele – por vários meses durante o ano (...) Seus residentes são chamados ribeirinhos, um termo que expressa uma associação geográfica e não uma identidade étnica” (:4).

Chibnik (1994) estudou populações amazônicas vivendo em *pequenas comunidades ribeirinhas* (riverine villages) próximas a Iquitos (:74) e verificou que “*a auto-identidade dos residentes nas aldeias ribeirinhas envolve mistura de descendência, feições culturais, distinções de classe, categorias ocupacionais e regionalidade*” (:82). Destacando, a partir de Cohen (1978), a existência de uma *aura da descendência* nas concepções de um grupo étnico, de modo que, “*uma vez adquiridas as identidades étnicas por qualquer processo, são passadas de geração a geração*” (Chibnik, 1994: 82), e identificando a presença de *fronteiras quase-étnicas* entre não-ameríndios nascidos no local e outros grupos, o autor conceitua os ribeirinhos amazônidas como *quase-grupos étnicos* e conclui que “*uma teoria antropológica da etnicidade*” permitirá entender “*os modos pelos quais os ribeirinhos se distinguem de outros peruanos*” (:82).

235

Voltamos aqui a uma questão central na definição de um grupo étnico: a afirmação da identidade através do estabelecimento de fronteiras simbolicamente construídas, baseadas em diferenças culturais, muitas vezes *naturalizadas* pelos sujeitos, mas sempre usadas como definidoras de seu pertencimento a um grupo, região, nação, etc.

Entretanto, a questão mais importante a ser considerada na análise da categoria *caboclo* é exatamente a da não-definição: o caboclo é aquele que está nas franjas, nas fronteiras da modernidade, o que estava *antes* da modernidade, o que é, de certo modo, *contra* a modernidade. No jogo do dentro e fora, do interior/exterior

²³⁵ “Ribeirinhos são ditos misturados de europeus e ameríndios (...) alguns têm sobrenomes espanhóis, outros têm nomes típicos de grupos ameríndios (...) muitas populações rurais têm pais ou avós que falam línguas indígenas [e] a maioria delas abertamente desdenha o [termo] ameríndio e se auto-identifica como ribeirinhos... (Chibnik, 1994: xii; tradução livre).

(Bhabha, 1998), o caboclo está *no meio* da modernidade, nas margens e – ao mesmo tempo – fora dela.

Como lidar com esses movimentos e margens usando as categorias domesticadas através das quais delimitamos nosso conhecimento da realidade? Analisando a questão nos termos de Bhabha (1998) sobre as identidades situadas nos *interstícios* da cultura (:19), e para quem a diferença cultural, moldada historicamente no sistema colonial, construída politicamente na oposição ocidente/oriente, extrapola, extravasa suas fronteiras, impondo e expondo a condição liminar do migrante que “*transforma-se no fantasma do colonizado que vem assombrar o colonizador*” (:59, 211), podemos pensar a categoria *caboclo* como a fantasmagoria que assombra o amazônida urbano, cosmopolita, moderno, (em muitos casos ex-migrante, ex-caboclo).

Podemos também pensar essa categoria como um *lugar de representação*, ao mesmo tempo um lugar residual e uma fronteira móvel, que avança e recua. Uma *cultura cabocla*, vista sempre como um lugar residual, não existiria como cultura própria; afirmar-se-ia pela negação; seria então um espaço marcado por um duplo discurso de exclusão: de quem olha e fala do exterior, o *caboclo* é aquele que está fora da modernidade. De quem olha do interior, e vê o outro como espelho – ao mesmo tempo em que se vê pelos olhos do outro – o *caboclo* é aquele que deseja ser o *outro* de si mesmo.²³⁶

Demonstrando corretamente que a rotulação do caboclo amazônico é um exemplo emblemático do *poder de nomear*, que é ao mesmo tempo “*uma forma de expressar a dominação de uma classe sobre outra*”, Lima-Ayres (1999: 27), afirma que “*manter o uso da palavra caboclo demonstra que desconhecemos as formas como eles próprios se apresentam / representam; nesse sentido, o nome caboclo vive hoje apenas no discurso que nós fazemos sobre uma outra categoria social*” (1999: 29).

²³⁶ Segundo Motta-Maués (1989) “as idéias e imagens do que se convencionou chamar de ‘homem amazônico’ (...) construídas ao longo da história da região, continuam a ser veiculadas ainda hoje, compondo a forma de pensar e falar sobre ele, como constituindo sempre um “outro” com quem não se quer ser confundido (...) Ninguém quer ser identificado com o caboclo ou com as ‘coisas de caboclo’ – a chamada caboclidade – todos termos pejorativos e evitados de preconceito que se dirigem, no fundo, contra a velha realidade que não se quer encarar de frente – o fato de ser esta, na verdade, uma população misturada” (:195, 203)

Concordamos com a autora no sentido de que a identidade cabocla é uma representação, na medida em que as identidades são sempre representações, construções, narrativas discursivas através das quais os sujeitos (ou não-sujeitos) são rotulados, mas discordamos da mesma no sentido de que *matar o caboclo* enquanto conceito / categoria seria fingir que não existe uma diferença que se construiu historicamente, que se instalou de fora para dentro, do nacional para o local, e que se desdobra continuamente, contra, entre, dentro do espaço-tempo amazônico, com relação a seus diversos grupos populacionais pensados, nesse contexto, como primordiais e, portanto, essencializados, como uma *raça* de cultura mestiça e costumes atávicos; resistentes à modernidade, *verdadeiros* exemplos da contra-modernidade que ainda sobrevivem no mundo ocidental.

É nesses limites e fronteiras conceituais, políticas e éticas, que se abre o espaço para se pensar a questão do caboclo como uma identidade e cultura de *resistência*, posto que são sobreviventes de um processo aniquilador, mas que não os destruiu por inteiro. Abre-se então o espaço da *terceira margem* (Monteiro, 1991); da fala dos *sobreviventes* que estão *entre* as culturas, *no meio da modernidade* (Bhabha, 1999). Finalmente, aqui se pode abrir o espaço de construção de novos sujeitos, nos *entrelugares* onde a diferença se faz e se refaz incessantemente.

Um aspecto aparentemente insignificante pode ser relevante para se pensar acerca da produção da consciência e da posicionalidade dos sujeitos (Bhabha, 1998; Anthias, 1998) rotulados como *caboclos*, nos seus próprios termos e contextos: a acusação *jocosa* que os indivíduos ou grupos de ribeirinhos se fazem entre si, rotulando-se mutuamente ou auto-rotulando-se de *caboclos*,²³⁷ utilizando-se de tempos verbais passados, presentes e futuros para referir-se àqueles que *já foram*, aqueles que *ainda são*, aqueles que *não mais serão caboclos*.

²³⁷ “Colera não mata caboclo”. Segundo Mark Harris (2000: 29) essa declaração é um exemplo de auto-afirmação, feita por um pescador na cidade de Óbidos, no Pará, para distinguir-se, enquanto *caboclo* – que realiza seu trabalho e garante sua sobrevivência através de atividades e comportamentos adaptados à região –, dos diversos *outros*: os *ricos*, a *gente fina* (que não trabalha pela sobrevivência) e, inclusive, o antropólogo.

Fixar a atenção nesse processo específico de desdobramento da diferença, no sentido/direção da acusação/nomeação, através dessa fronteira *portátil* (Lask, na Introdução a Barth, 2000) que é a identidade cabocla na Amazônia; observar o lugar/posição de quem nomeia, para perceber o olhar *de cima para baixo* (Wagley, 1977) é o caminho que pode nos permitir desvendar alguns mecanismos desse processo de rotulação do caboclo; afinal, quem nomeia não quer ser chamado de caboclo; acusa para não ser acusado, rotula para não ser rotulado. Nesses desdobramentos, fixar também a atenção nos aspectos de ambigüidade presentes na identidade *caboclo*, como aquele que recusa a modernidade e, ao mesmo tempo, está sempre pronto a adotar/copiar o novo.

Portanto, a categoria caboclo não é apenas uma categoria relacional, mas antes antes de tudo, intersticial, intervalar, categoria mediadora entre o dentro e o fora, o interior e o exterior, e não pode ser apreendida em termos de descontinuidades e rupturas, conceituais ou práticas, entre um espaço regional e um tempo colonial, e os espaços e tempos pós-coloniais, translocais ou transnacionais. Mas, ainda que, conceitualmente, imprecisa e politicamente não-situada, deslocada entre fronteiras e margens, exatamente por isso pode permitir melhor o exercício de auto-reflexividade sobre o contexto amazônico e a constituição de seus sujeitos.

Diante do que foi exposto, podemos falar em identidade cabocla? Se o *caboclo* não é uma categoria étnica, no sentido estrito do termo, é no jogo da diferença que ele é constituído, assim como outros sujeitos/objetos antropológicos. Como uma diferença, a identidade cabocla é uma fronteira sempre em movimento – de expansão ou retração –, nunca igual a si mesma, sempre em transformação. Nesse movimento, na busca de “*tornar-se outro*”, é que se abre um espaço de reflexividade: ao dar significados à sua experiência de margens e movimentos, o *caboclo* pode, enfim, auto-constituir-se como uma fala, ao mesmo tempo heterogênea e autônoma, local e nacional, singular e plural. Afinal, “*não há melhor discurso sobre a identidade do que aquele que se enraíza na incessante (e inevitável) transformação*” (Polar, 2000: 304).

nem urbano nem rural: espaço e sujeito migrante

Seriam os migrantes ribeirinhos sujeitos cindidos entre o rural e o urbano, a tradição e a modernidade? O debate mais recente acerca das relações, oposições e interpenetrações entre os mundos rural e urbano demonstram que essa dicotomia não tem mais o valor interpretativo que teve no passado (Carneiro, 2000; Wanderley, 2000). Rural e urbano são áreas difusas, cujas fronteiras são imprecisas e mal definidas.

Como vimos em referências anteriores, o bairro do Jurunas é visto por muitos moradores das áreas mais próximas ao rio Guamá como uma extensão do interior, ao mesmo tempo em que é visto também como um lugar moderno, capaz de produzir e possuir os diversos signos da modernidade urbana amazônica, internos ou externos ao bairro, que podem ser usados, possuídos, consumidos ou apenas contemplados e admirados por seus habitantes. Dos belos edifícios localizados nas principais ruas do bairro, onde mora a *gente rica*, às lojas comerciais e bancos, mercados, supermercados, aos mercadinhos e pequenos estabelecimentos que vendem a varejo. Das escolas e igrejas às praças e portos. Das indústrias de médio e pequeno porte às fabriquetas de fundo de quintal, que produzem todo tipo de produto, desde madeira e alimentos a materiais de uma indústria fonográfica local ainda incipiente mas crescente, são muitos os signos visuais, sonoros, olfativos, impressos na memória dos que circulam diariamente pelos pedaços e circuitos do bairro.

Cavignac (2001) investigou memórias e narrativas de migrantes urbanos no interior do nordeste brasileiro, para saber se a cultura dos migrantes se transforma na cidade.²³⁸ As histórias dos migrantes jurunenses nos revelam, acima de tudo, e pelas diferentes inserções nos espaços da cidade, suas múltiplas identidades: cidadãos urbanos *e* migrantes ribeirinhos, católicos *e também* adeptos da pajelança, trabalhadores, festeiros, religiosos, sambistas, pagodeiros, brasileiros, amazônidas, paraenses, *jurunenses*...

²³⁸ Analisando histórias de vida dos migrantes, assim como suas produções literárias, a autora conclui que seus textos são “tentativas de racionalizar experiências e trajetórias de vida [e] elaborar e reforçar identidades coletivas ameaçadas pela migração” (Cavignac, 2001: 76).

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

ABUD, Thais de Sousa

- 2001 Rancho Não Posso me Amofiná: lazer e sociabilidade no bairro do Jurunas. Relatório de Pesquisa. Projeto Entre o Rio e a Cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor. DEAN/CFCH/UFGA.

AGIER, Michel

- 2001 Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: MANA, vol 7, nº 2.
1998 Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. In: *Além dos territórios*. Ana Maria Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godói (orgs). Campinas: Mercado de Letras.

ALMEIDA, Jaime de

- 1994 Todas as festas, a festa?. In: *História no Plural*. Tania Navarro (org). Brasília, UNB (153-187).

ALONSO, Sara

- 1996 Os Tembés do Rio Guamá. Processo de construção da cultura e identidade tembé. Dissertação de Mestrado PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro.

ALVAREZ JR, Robert

- 1995 The mexican-US border: the making of an anthropology of borderlands. *Annual Review of Anthropology*, nº 24 (:447-470).

ALVES, Isidoro

- 1993 Promessa é dívida... valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais na Amazônia. Museu Nacional, PPGAS (Tese de Doutorado).

AMADO, Janaína e Ferreira, Marieta de Moraes

- 1998 Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

AMARAL, Rita

- 2000 Cidade em festa: o povo-do-santo (e outros povos) comemora São Paulo. In: *Na Metrópole: textos de Antropologia Urbana*. J. Guilherme Magnani & Lilian de Lucca Torres (orgs). São Paulo: Edusp/Fapesp.
1998 Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que não é sério. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. Disponível em publicação eletrônica, no site <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>

ANDERSON, Benedict

1989 Nações e Consciência Nacional. São Paulo: Ática, [1983].

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO MUNICÍPIO DE BELÉM, 1998, v. 5.

1999 Belém: Secretaria Municipal de Coordenação Geral do Planejamento e Gestão.

APPADURAI, Arjun

1998 Disjunção e diferença na economia cultural global. *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Mike Featherstone (org). Petrópolis: Vozes.

1997 Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-colonial. *Novos Estudos Cebrap*, n° 49 (:33-46).

1996 Modernity at Large. Cultural dimensions of Globalization. Minneapolis, Minesota Press.

ASAD, Talal

1973 Anthropology and the colonial encounter. London: Ithaca.

AUSTIN, John

1990 Quando dizer é fazer. Porto Alegre: Artes Médicas [1962].

AUGÉ, Marc

1994 Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papirus.

AVÉ-LALLEMANT, Robert

1980 No rio Amazonas (1859). Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Edusp.

BAENA, Antonio Ladislau

1839 Ensayo Corographico sobre a Provincia do Pará. Pará: Typ.de Santos & Menor.

BARNES, John

1987 Redes sociais e processo político. In: *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Bela Feldman-Bianco (org). São Paulo: Global.

BARRETO, Henyo Trindade

1999 Tornando-se índio no Ceará: os tapebas de Caucaia. In: *Região e nação na América Latina*. George Zarur (org). Brasília: Edunb; São Paulo: Imp. Oficial do Estado.

BARTH, Fredrik

2000 O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Org. Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BAUMAN, Zigmunt

2001 Identity in the globalising world. In: Social Anthropology, EASA, vol 9, part 2

1998 Modernidade e ambivalência. In: *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Mike Featherstone (org). Petrópolis: Vozes [1990].

BERND, Zilá

S/d Conceito de híbrido: Para o Dicionário de Termos Literários Carlos Ceia (org).
Universidade Nova de Lisboa.

BHABHA, Homi

1998 O Local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG [1994].

1990 Nation and Narration. London, New York: Routledge, 1990.

BONNICCI, Thomas

2000 Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil no século XVI.
Mimesis, Bauru, vol 21, nº 1 (:7-23).

BOSI, Ecléa

1997 Memória e Sociedade. Lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre

1999 Escritos de Educação. Petrópolis: Vozes.

1998 A economia das trocas lingüísticas. São Paulo: Edusp.

1989 O poder simbólico. Lisboa: Difel.

1974 A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva.

BOYER, Véronique

1999 O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *MANA*, 5 (1). 29-56.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues

1980 O que é folclore. São Paulo: Brasiliense.

BRANDÃO, Helena Nagamine

1998 Introdução à análise do discurso. Campinas: Editora da Unicamp.

BRUMANN, Christoph

1998 The Anthropological study of Globalization. Towards an Agenda of the Second
Phase. *Anthropos* 93 (:495-506).

BURKE, Peter

1989 A Cultura Popular na Idade Moderna . São Paulo: Cia. das Letras.

CAILLÉ, Alain

2002 Antropologia do Dom: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes.

2002 Paradigma da dádiva; limites e possibilidades. Seminário, UFPE, 18.04.2002.

CAILLOIS, Roger

1970 O homem e o sagrado. Lisboa: Edições 70 [1950].

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio

1998 A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia.
Novos Estudos Cebrap, nº 21 (:133-157).

CANCLINI, Néstor Garcia

1997 Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp.

CÂNDIDO, Antônio

1979 Os parceiros de Rio Bonito. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

CANIELLO, Márcio

1995 A guerra entre amigos. Carnaval, política e faccionalismo numa cidade do interior. Comunicação do PPGAS/UFRJ, 5. Museu Nacional, Rio de Janeiro.

CARDOSO, Sílvia Helena

1999 Discurso e Ensino. Belo Horizonte: Autêntica.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

2000 Os (des) caminhos da identidade. *RBCS*, vol 15, nº 42 (:7-21)

1976 Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira.

1972 O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO, Maria José

2000 Ruralidade na sociedade contemporânea: uma reflexão teórico-metodológica. In: Ruralidades contemporâneas: modos de viver e pensar o mundo rural na Sociedade brasileira. CLACSO.

CASTELLS, Manoel

2001 A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura.

Volume II: O Poder da Identidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa

1999 Desigualdades sociais e identidades em construção na agricultura de exportação *Revista latinoamericana de Estudios del Trabajo*. Chile.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

2002 Os sentidos no espetáculo. *Revista de Antropologia*, USP, vol 45, nº 1.

CAVIGNAC, Julie

2001 Destinos Migrantes: representações simbólicas, histórias de vida e narrativas. *CAMPOS*, nº 01, UFPR.

CHAVES, Carlos Eduardo

2000 Ribeirinhos no Jurunas: estudos sobre populações migrantes em Belém-Pará. Relatório de Pesquisa. Projeto Entre o Rio e a Cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor. Belém: DEAN/CFCH/ UFPA.

2001 Ribeirinhos no Jurunas: estudos sobre populações migrantes em Belém-Pará. Relatório de Pesquisa apresentado ao Projeto “Entre o rio e a cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor”. Belém: DEAN/CFCH/UFPA.

CHIBNIK, Michael

1994 Risky Rivers. Tucson: University of Arizona Press.

CLIFFORD, James

1998 A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CONNERTON, Paul

1989 How societies remember. Cambridge University Press.

CORDEIRO, Graça Índias

2001 Territórios e identidade sobre escalas de organização sócio-espacial num bairro de Lisboa. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 28.

COSTA, Pedro

2000 Centro e margens: produção e práticas culturais na área metropolitana de Lisboa. *Análise Social*, Lisboa, vol XXXIV, nº 154 (957-983).

COSTA, Antonio Maurício Dias

2004 Festa na cidade: o circuito bregueiro em Belém do Pará.
Tese de Doutorado em Antropologia Social, FFLCH/USP.

COSTA, Xavier

2002 Festive traditions in modernity: the public sphere of the festival of the Fallas in Valencia (Spain). *The sociological review*, vol 50, nº 4 (:482-504).

CRUZ, Ernesto

1973 História de Belém. Belém: Universidade Federal do Pará, 2 v.

CUNHA, Antônio Geraldo da

1999 Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi. São Paulo: Companhia Melhoramentos; Brasília: Editora da UNB.

D'ABBEVILLE, Claude

1975 História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Edusp [1614].

DAMATTA, Roberto

1997 Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Rocco. [1979]

1994 O que faz o Brasil, Brasil. Rio de Janeiro: Rocco.

1998 A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Sexta Feira: Festas*, São Paulo, Revista do Centro de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, n. 2 (:72-81).

DE CERTEAU, Michel

1994 A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes. I – Artes de Fazer.

1996 A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes. II – Morar, cozinhar.

DEGENNE, Alain e FORSÉ, Michel

1999 Introducing social networks. London: Sage Publications.

DEL PRIORE, Mary

1994 Festas e utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense.

DOMINGUES, José Maurício

- 1999 Sociologia da cultura, memória e criatividade social.
Dados, Revista de Ciências Sociais, vol 42, nº 2.

DUMONT, Louis

- 1995 Homo hierarquicus. São Paulo: Edusp.

DURHAM, Eunice

- 1978 A caminho da cidade. São Paulo: Perspectiva.

DURKHEIM, Émile

- 1989 As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Edições Paulinas [1912].

DUVIGNAUD, Jean

- 1983 Festas e Civilizações. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFCE.

EMA LOPEZ, José Henrique

- 2004 Del sujeto a la agencia (através de lo político). Athenea Digital, 5.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1962 Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture, 1950.
In: Social Anthropology and Other Essays. New York: The Free Press
(:139-157).

FAIRCLOUGH, Norman

- 2001 Discurso e mudança social. Brasília: Editora da UNB.

FAUSTO, Carlos

- 2001 Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp.

FEATHERSTONE, Mike

- 1998 Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes.
1997 O Desmanche da Cultura. Globalização, Pós-Modernismo e Identidade. São Paulo: Studio Nobel, SESC [1995].
1996 A globalização da complexidade. Pós-modernismo e cultura de consumo. *RBCS* vol 11, nº 32.
1995 Cultura de Consumo e Pós-Modernismo. São Paulo: Studio Nobel, SESC.
1994 Para uma sociologia da cultura pós-moderna. *RBCS*, v 9, nº 25.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org)

- 1987 A antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global.

FENTRESS, James e WICKHAM, Chris

- 1994 Memória social: novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Editorial Teorema.

FERREIRA, Maritelmá de Souza

- 2001 A busca religiosa na cidade moderna: formas religiosas na área Jurunas/Condor. Relatório de Pesquisa, DEAN/CFCH/UFPA.

FERRETTI, Sérgio

1995 Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp/Fapesp.

FIGUEIREDO, Aldrin de Moura

1998 A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas na Amazônia no século XIX. *Estudos afro-asiáticos*, 34 (:137-154).

FIGUEIREDO, Napoleão

1976 Pajelança e catimbó na região amazônica.
Revista de Cultura do Pará, Belém-Pará, ano 6, nº 22-23 (:153-163).

FIRMINO DA COSTA, António

2002 Identidades culturais urbanas em época de globalização. *RBCS*, vol 17, nº 48.

1999 Sociedade de bairro. Dinâmicas sociais da identidade cultural. Oeiras: Celta.

FORTUNA, Carlos

1999 Os novos espaços públicos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 54.

1996 As Cidades e as Identidades. Narrativas, patrimônios, memórias. *RBCS*, 12, 33.

FOUCAULT, Michel

1996 A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola [1969].

FRAZER, Sir James George

1978 O Ramo de Ouro. São Paulo: Círculo do Livro.

FRIEDMAN, Susan

2001 O falar da fronteira, o hibridismo e a performatividade.
Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 61 (:5-28).

FRISBY, David

1992 Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory.
London: Routledge.

FRÚGOLI JR., Heitor

2000 Centralidade em São Paulo. São Paulo: Edusp.

1995 Espaços públicos e interação social. São Paulo: Marco Zero.

GALVÃO, Eduardo

1976 Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas.
São Paulo: Ed. Nacional [1955].

GEERTZ, Clifford

1997 O saber local. Novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis; Vozes.

1989 El antropólogo como autor. Barcelona: Ediciones Paidós.

1978 A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar [1973].

GELLNER, Ernest

1993 Nações e Nacionalismo. Lisboa: Gradiva. 207p.[1983].

GIDDENS, Anthony

1991 As conseqüências da modernidade. São Paulo: Unesp [1990].

1989 A constituição da sociedade. São Paulo: Martins Fontes.

GILROY, PAUL

2001 O Atlântico Negro. São Paulo: Editora 34 [1993].

GINZBURG, Carlo

1987 O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras.

GLISSANT, Édouard

1996 Introduction à une poétique du divers. Paris: Gallimard.

GLUCKMAN, Max

1966 Les rites de passage. In: *Essays on the ritual of social relations*,
Max Gluckman (org). Manchester University Press (:1-52).

GONÇALVES, Mariana

2001 Enredos da memória: história e identidade nas escolas de samba em Macapá,
1975-2000. Dissertação de Mestrado em História, Unicamp.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo

1994 Índios ou caboclos ? Os filhos da serra de Umã. *Travessia: revista do migrante*.
São Paulo, Centro de Estudos Migratórios, nº 19.

GRUZINSKI, Serge

2001 O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras.

GUARINELLO, Norberto

2001 Festa, trabalho e cotidiano. In: *Festa: Cultura & Sociabilidade na América
Portuguesa*. István Jancsó e Iris Kantor (orgs). São Paulo: Hucitec: Edusp:
Fapesp.

GUIBERNAU, M. & REX, John

1996 The Ethnicity Reader: Nacionalism, Multiculturalism and Migration.
London: Polity Press.

HALBWACHS, Maurice

1990 A memória coletiva. São Paulo: Vértice.

HALL, Stuart

2000 A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A

HANDLER, Richard & LINEKIN, Jocelyn

1984 Tradition, genuine or spurious? *The Journal of American Folklore*, 97.

HANNERZ, ULF

1997 Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.
MANA, 3 (1).

- 1998 Cosmopolitas e locais na cultura global. In: *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Mike Featherstone (org) Petrópolis: Vozes.

HARRIS, Mark

- 2004 Santos, Encantados e Panema numa comunidade amazônica. Mimeo.
2000 Life on the Amazon. Oxford: Oxford University Press/The British Academy.

HOBBSBAWM, Eric

- 1998 Nações e Nacionalismo desde 1780. Programa, mito e realidade.
Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição [1990].

HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence

- 1984 A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOLSTEIN, Adriana

- 1998 El barrio de las casitas baratas. Memorias de la década del sessenta.
Cuadernos de Antropología Social, nº 10, Universidad de Buenos Aires.

HUYSEN, Andreas

- 2000 Seduzidos pela memória. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.

JANCSÓ, Istvan e KANTOR, Iris (orgs)

- 2001 Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa.
São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp: Imprensa Oficial. 2 vol.

JAKOBSON, Roman

- 1995 Lingüística e Comunicação. São Paulo: Cultrix.

KAHN, Joel

- 2001 Anthropology and modernity. *Current Anthropology*, vol 42 (:651-664).

KOEPPING, Klaus-Peter

- 1994 Introduction: Commitment and Context. Ethical Issues in the Anthropological Encounter. *Anthropological Journal on European Cultures, Anthropology and Ethics*. Ed. by Christian Giordano & Ina-Maria Greverus. vol 3, nº 2.

KUPER, Adam

- 2002 Cultura: a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc.

LATOUR, Bruno

- 1999 Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34.

LEACH, Edmund

- 1996 Sistemas políticos da alta Birmânia. São Paulo: Edusp [1954].
1974 Repensando a Antropologia. São Paulo: Editora Perspectiva.
1972 Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: *Reader in Comparative Religion*, Lessa. W & Vogt, E. (orgs). New York: Harper and How.

LEFEBVRE, Henri

1991 A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática.

LE GOFF, Jacques

1996 História e memória. Campinas: Editora da Unicamp.

LIMA-AYRES, Déborah de Magalhães

1999 A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, vol 2, nº 2, UFPA.

1992 The Social Category Caboclo: history, social organization and outsider's social classification of the rural population os na amazonian region (the middle Solimões). Cambridge University (mimeo).

LOWENTHAL, David

1998 Como conhecemos o passado. *Projeto História*, 17. São Paulo.

LUCHIARI, M. Tereza

1996 A categoria espaço na teoria social. *Temáticas*, ano 4, nº 7. Campinas: Unicamp.

LULL, James

1998 Significado em ação. In: *Comunicação na era pós-moderna*. Mônica Rector e Eduardo Neiva (Orgs). Petrópolis: Vozes.

LYNCH, Kevin

1999 A Imagem da Cidade. São Paulo: Martins Fontes [1960].

MAFFESOLI, Michel

1984 A conquista do presente. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

MAGNANI, José Guilherme Cantor

2002 De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *RBCS*, vol 17, nº 49.

1993 A rua e a evolução da sociabilidade. *Revista Digital de Antropologia Urbana*. Disponível no site <http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas.html>

1992 Da periferia ao centro: pedaços & trajetos. *Revista de Antropologia*, USP, v. 35.

1984 Festa no Pedaco. Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAGNANI, José Guilherme & TORRES, Lilian Lucca

2000 Na Metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp/Fapesp. Cadernos de Antropologia Social, nº 10 (:141-150).

MAINGENEAU, Dominique

2000 Termos-chave da análise do discurso. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MANITO, João Jurandir

2000 Foi no bairro do Jurunas. Belém: Ed. Bresser de comunic. e produções gráficas.

MARTINEZ-ECHAZÀBAL, Lourdes

1999 Hibridismo e diáspora em Black Atlantic: o caso de Chombo. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, CEAA, nº 35.

MATNI, Denize

- 1998 Rancho Não Posso me Amofiná: memória social, história e velhos carnavais da nação jurunense na cidade de Belém. TCC / Ciências Sociais. UFPA – Belém.

MATORY, Lorand

- 1997 Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *MANA*, vol 5, nº 1.

MAUÉS, HERALDO

- 1995 Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup.
1999 Uma outra invenção da Amazônia. Belém: Cejup, 1999.
2000 Cristianismos amazônicos e liberdade religiosa: uma abordagem histórico-antropológica. *Antropolítica*, nº 9 (:77-100).

MAUSS, Marcel

- 1999 Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva.
1974 Sociologia e Antropologia. São Paulo: Epu/Edusp.
1969 La Nation. In: Oeuvres, tome III, Paris, Minuit (:573-625) [1920].

MCCALLUM, Cecília

- 1998 Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 13, nº 38.

MEIRA FILHO, Augusto

- 1976 Evolução histórica da Belém do Grão-Pará. Belém: Grafisa.

MELLO e SOUZA, Laura

- 1995 O diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia da Letras [1986].

MENEZES, Bruno de

- 1986 São Benedito da Praia. *Cadernos de Cultura*, 3, Belém, Semec.

MENEZES, Marilda Aparecida

- 2002 Redes e enredos nas trilhas dos migrantes. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB.

MENEZES, Marluci

- 2000 Do espaço ao lugar. Do lugar às remodelações sócio-espaciais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, nº 13 (:155-175).

MESQUITA, Elenflávia

- 2001 Migrantes ribeirinhos estabelecidos no Jurunas. Relatório de Pesquisa. Projeto Entre o Rio e a Cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor. Belém, DEAN/CFCH/UFPA.

MÈTRAUX, Alfred

- 1976 A religião dos Tupinambás. São Paulo: Editora Nacional [1928].

MILLER, Darrel

1977 Itá em 1974: um epílogo. In: Charles Wagley: Uma Comunidade Amazônica. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 2ª edição.

MIRA, Maria Celeste

1994 O global e o local: mídia, identidades e usos da cultura. *Margem*, nº 3. São Paulo: Educ (:131-149).

MIRANDA, Cláudio Rego

2000 Jurunas: de Rua em Rua, de Tribo em Tribo”. Sinopse do Enredo do Carnaval do Grêmio Recreativo Beneficente Jurunense Rancho Não Posso me Amofiná.

MODERNISMO: guia geral 1890-1930. 1989. Malcolm Bradbury e James McFarlane (orgs). São Paulo: Companhia das Letras.

MONTEIRO, BENEDICTO

1991 A Terceira Margem. Belém: Cejup. 3ª edição.190p.

MONTERO, Paula

1997 Globalização, identidade e diferença. *Novos Estudos Cebrap*, nº 49 (:47-64).

MOREIRA NETO, Carlos Araújo

1988 Índios da Amazônia: de maioria a minoria, 1750-1850. Petrópolis:Vozes.

MOREIRAS, Alberto

2001 A exaustão da diferença. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica

1989 A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos.
In: *Estudos e problemas amazônicos*. Belém, Idesp/Seduc (:196-204).

MUNICÍPIO DE BELÉM (O)

1904 Relatório apresentado ao Conselho Municipal de Belém, na sessão de 15 de novembro de 1905, pelo Intendente Antônio José Lemos.
Belém-Pará, Archivo da Intendência Municipal.

1905 Relatório apresentado ao Conselho Municipal de Belém, na sessão de 15 de novembro de 1905, pelo Intendente Antônio José Lemos.
Belém-Pará, Archivo da Intendência Municipal.

NASCIMENTO, Paulo

2001 Violência e cotidiano no bairro do Jurunas. Relatório de Pesquisa apresentado ao Projeto Entre o Rio e a Cidade: a orla ribeirinha Jurunas/Condor.
Belém, DEAN/ CFCH/UFGA .

NUGENT, Stephen

1993 The Amazonian caboclo society. Providence / Oxford: Berg Publishers.

OLIVEIRA, João Pacheco

1998 Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*, vol 4, nº 1; (:47-77).

OLIVEN, Ruben George

1985 A antropologia dos grupos urbanos. Petrópolis: Vozes.

ORTIZ, Fernando

1973 O fenômeno social da transculturação. Disponível na internet, no site <http://www.ufrgs.br/cdroom/ortiz/index08.html>

ORTNER, Sherry

1984 Theory in Anthropology since the Sixties.
Comparative Studies of Society and History, 26 (:126-166).

PAERREGAARD, Karsten

1998 The dark side of the moon. *American Anthropologist*, v. 100, nº 2 (:397-408).

PAIS, José Machado

2003 Vida cotidiana. Enigmas e revelações. São Paulo: Cortez.

PEIRANO, Mariza

1995 A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

1992 Ritos Sociais (aulas). PPGAS, Depto. de Antropologia da UNB.

PEREIRA, Nunes

1989 O Sahiré e o Marabaixo. Recife: Fundaj/Ed. Massangana.

PIERUCCI, Antônio Flávio

1999 Ciladas da Diferença. São Paulo: Editora 34.

PINA CABRAL, João

2000 A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições.
Análise Social, Lisboa, vol XXXIV, nº 153 (:865-892).

POLAR, Antonio Cornejo

2000 O Condor Voa. Literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte: UFMG.

POLLAK, Michael

1992 Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.5, n.10.

1989 Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.2, n.3.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne

1998 Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP.

PRANDI, Reginaldo

1991 Os candomblés em São Paulo. São Paulo: Hucitec/Edusp.

PRATT, Mary Louise

1999 Os olhos do império. Bauru: Edusc.

1999 Pós-colonialidade: Projeto incompleto ou irrelevante? In: *Literatura & História: perspectivas e convergências*. Mary Louise Pratt...[et all]. São Paulo: Edusc.

PUTNAM, Robert

- 1996 Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira

- 1992 Carnaval brasileiro: o mito e o vivido. São Paulo: Brasiliense.

RAYOL, Domingos Antonio

- 1970 Motins políticos. Belém: Universidade Federal do Pará, 3 vol.

REAL, Katarina

- 1962 O folclore no carnaval de Recife. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura.

REIS, João José

- 2002 Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: Carnavais e outras f(r)estas. Ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da Unicamp (:101-155).
1991 A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

REX, John

- 1986 Race and Ethnicity. London: Open University Press.

RICCI, Magda

- 2001 Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. *Anais do Arquivo Público do Pará*. Belém, vol 4, t. 1 (:241-274).
2004 O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo império (1808-1840). In: Mary del Priore (org): *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier.

ROBERTSON, Roland

- 1999 Globalização: Teoria social e cultura global. Petrópolis: Vozes [1992].

RODRIGUES, Carmem

- 2004 *Vem do bairro do Jurunas*: ritmos e pulsares da vida cotidiana em Belém. Trabalho apresentado no encontro *Belém: História, Cultura e Sociedade*. NAEA/UFPA.
2001 *A nação jurunense no carnaval das tribos*: cultura popular e identidade em Belém. *I Jornada História e Cidade*. Belém, NAEA/UFPA.

ROSALDO, Renato

- 1988 Ideology, place and people without culture. *Cultural Anthropology*, 3 (1) (:77-87).

RUSHDIE, Salman

- 1998 Os Versos Satânicos. São Paulo: Companhia das Letras.

SAHLINS, Marshal

- 1990 Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SAILLANT, Francine e FORLINE, Louis

- 2001 Memória fugitiva, identidade flexível: caboclos na Amazônia. In: *Devorando o tempo: Brasil, país sem memória*. A. Leibing e S. Benninghoff-Lühl (orgs). São Paulo: Mandarim (143-156).

SALLES, Vicente

- 1971 O negro no Pará, sob o regime da escravidão.
Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas / Belém: UFPA.

SANCHIS, Pierre

- 1992 Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote.

SANSONE, Lívio

- 1994 O Local e o Global na afro-bahia contemporânea. *RBCS*, v 10, nº 29.

SANTOS, Boaventura Souza

- 1993 Modernidade, identidade e cultura de fronteira. *Tempo Social*, USP, v 5, nº 1-2.

SARGES, M. de Nazaré

- 2002 Belém: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912). Belém: Paka-Tatu.

SASSEN, Saskia

- 2003 Los espectros de la globalización. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
1998 As cidades na economia mundial. São Paulo: Studio Nobel.

SCHAEFFER, Robert

- 1997 Understanding Globalization. The social consequences of political, economic and environmental change. New York. Boulder. Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.

SCHWARCZ, Lilia

- 1999 As barbas do Imperador. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Dedival Brandão

- 1997 Os tambores da esperança: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falângola Editora.

SILVA, Vagner Gonçalves

- 2000 O antropólogo e sua magia. São Paulo: Edusp.
1995 Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes.

SIMMEL, Georg

- 1979 A Metrópole e a Vida Mental. In: *O Fenômeno Urbano*. Otavio Velho (org). Rio de Janeiro: Zahar.
1983 Simmel. Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.

SOBRAL, José Manuel

- 2002 A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português. *Análise Social*, vol XXXVII, nº 165 (1093-1126).

SOIHET, Raquel

- 1998 A subversão pelo riso. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold

- 1998 Simmel e a modernidade. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

SPIVAK, Gayatri

- 1993 Quem reivindica alteridade ? In: *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Heloisa Buarque de Holanda (org). Rio de Janeiro: Rocco.

STOCKING, JR., George

- 1992 The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Georg Stocking, Jr. (ed). History of Anthropology, 1. Madison: University of Wisconsin Press.

STRATHERN, Marilyn

- 1998 The Gender of the Gift. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press.

TAMBIAH, Stanley

- 1994 Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. *RBCS*, v 12, 34.
1985 Culture, thought and social action: an anthropological perspective. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

TURNER, Victor

- 1974 O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes [1969].
1967 The forest of symbols. Ithaca, NY: Cornell University Press.

VAN GENNEP, Arnold

- 1978 Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes.

VIEGAS, Susana Matos

- 1994 Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multirreferenciais. *Etnográfica*, Revista de Antropologia do CEAS, Lisboa.

VAINFAS, Ronaldo

- 1992 Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol.11, nº 21 (:101-124).
1995 A heresia dos índios. São Paulo: Companhia das Letras.
1999 Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: *A outra margem do ocidente*. Adauto Novais (org). São Paulo: Companhia das Letras (:201-221).

VELHO, Gilberto

- 2000 Individualismo, anonimato e violência na metrópole. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, UFRGS, ano 6, n.13.

VELHO, Gilberto & MACHADO, Luiz Antônio

- 1977 A organização social no meio urbano. Anuário Antropológico / 76
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

VERGOLINO e SILVA, Anaíza

- 1987 A Semana Santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, 14/3 (:59-71).
1995 História comum, tempos diferentes. In: *A Amazônia e a crise da modernização* Maria Angela D’Incao e Isolda Maciel da Silveira (orgs). Belém:MPEG.

VERÍSSIMO, José

- 1970 As populações indígenas e mestiças na Amazônia. Belém: UFPA [1887].

VIANNA, Arthur

- 1968 Festas Populares do Pará. *Annaes da Bibliotheca e Arquivo Publico do Pará*.
Tomo III (:224-261).

VIEGAS, Susana Matos

- 1998 Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multirreferenciais. *Etnográfica*, Revista de Antropologia do CEAS. Lisboa.

WAGLEY, Charles

- 1977 Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.
São Paulo: Editora Nacional.

WALLACE, Alfred

- 1979 Viagens pelos rios Amazonas e Negro. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo:Edusp.

WANDERLEY, M. Nazareth Baudel

- 2000 A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o rural como espaço singular e ator coletivo. *Est. Sociedade e Agricultura*, nº 15.

WEBER, Max

- 2000 Economia e sociedade. Brasília: Edunb. 2 volumes
1982 Nação. In: *Ensaio de Sociologia*, Gerth & Mills (orgs). Rio de Janeiro: Zahar.

WOLFF, Cristina Scheibe

- 1999 Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, Acre. São Paulo: Hucitec.

FONTES CONSULTADAS

Arquivo da Biblioteca Pública “Arthur Vianna”, do CENTUR / Jornais consultados:

A Palavra (1921, 1935)

A Província do Pará (1876, 1877, 1885, 1888, 1892, 1922, 1924, 1947, 1948, 1950,
1955, 1966, 1970, 1979, 1984, 1987, 1989)

Diário do Commercio (1859)

Diário de Notícias (1881)

Folha do Norte (1898 a 1957)

Gazeta de Notícias (1881)

O Estado do Pará (1938 a 1979)

O Liberal (1978 a 2005)

O Liberal do Pará (1869, 1870, 1871, 1872, 1873, 1877)

Treze de Maio (1840 a 1862)

ÍNDICE DE MAPAS

		página
Mapa 1	Estado do Pará	2/3
Mapa 2	Cidade – Belém	2/3
Mapa 3	Bairro do Jurunas – 2005	2/3

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1	Crescimento da cidade – Belém
Figura 2	Áreas e valores atribuídos

ÍNDICE DE CROQUI

Croqui de localização

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

Foto 1	Porto do Açaí
Foto 2	Complexo de Abastecimento do Jurunas
Foto 3	Boate Dancing Days e Casa Silva
Foto 4	Canal da Quintino
Foto 5	Canal da Estrada Nova
Foto 6	Rua Monte Alegre
Foto 7	Rua Monte Alegre
Foto 8	Rua dos Timbiras
Foto 9	Rua dos Timbiras
Foto 10	Clube São Domingos
Foto 11	Clube Imperial
Foto 12	Igreja Santa Terezinha
Foto 13	Capela de São Benedito
Foto 14	Rancho Não Posso me Amofiná
Foto 15	Rancho Não Posso me Amofiná
Foto 16	Rancho – Carnaval 2000
Foto 17	Rancho – Carnaval 2000 (Cláudio)
Foto 18	Rancho – Campeão do carnaval 1958
Foto 19	Rancho – Carnaval 1960
Foto 20	Rancho – Carnaval 1960
Foto 21	Rancho – Carnaval 1985
Foto 22	Procissão de São Benedito (Irmandade)
Foto 23	Procissão de São Benedito (Irmandade)
Foto 24	Procissão de São Benedito (Irmandade)
Foto 25	Procissão de São Benedito (Irmandade)
Foto 26	Festa de Santa Bárbara
Foto 27	Festa de Santa Bárbara
Foto 28	Procissão de Nossa Senhora da Conceição
Foto 29	Procissão de Nossa Senhora da Conceição
Foto 30	Procissão de Nossa Senhora da Conceição
Foto 31	Procissão de Nossa Senhora da Conceição
Foto 32	Ateliê de fantasias (Delean)
Foto 33	Rancho (D. Venina)
Foto 34	Procissão de São Benedito (Comunidade)
Foto 35	Procissão de São Benedito (Comunidade)
Foto 36	Festa de São Benedito (Comunidade)

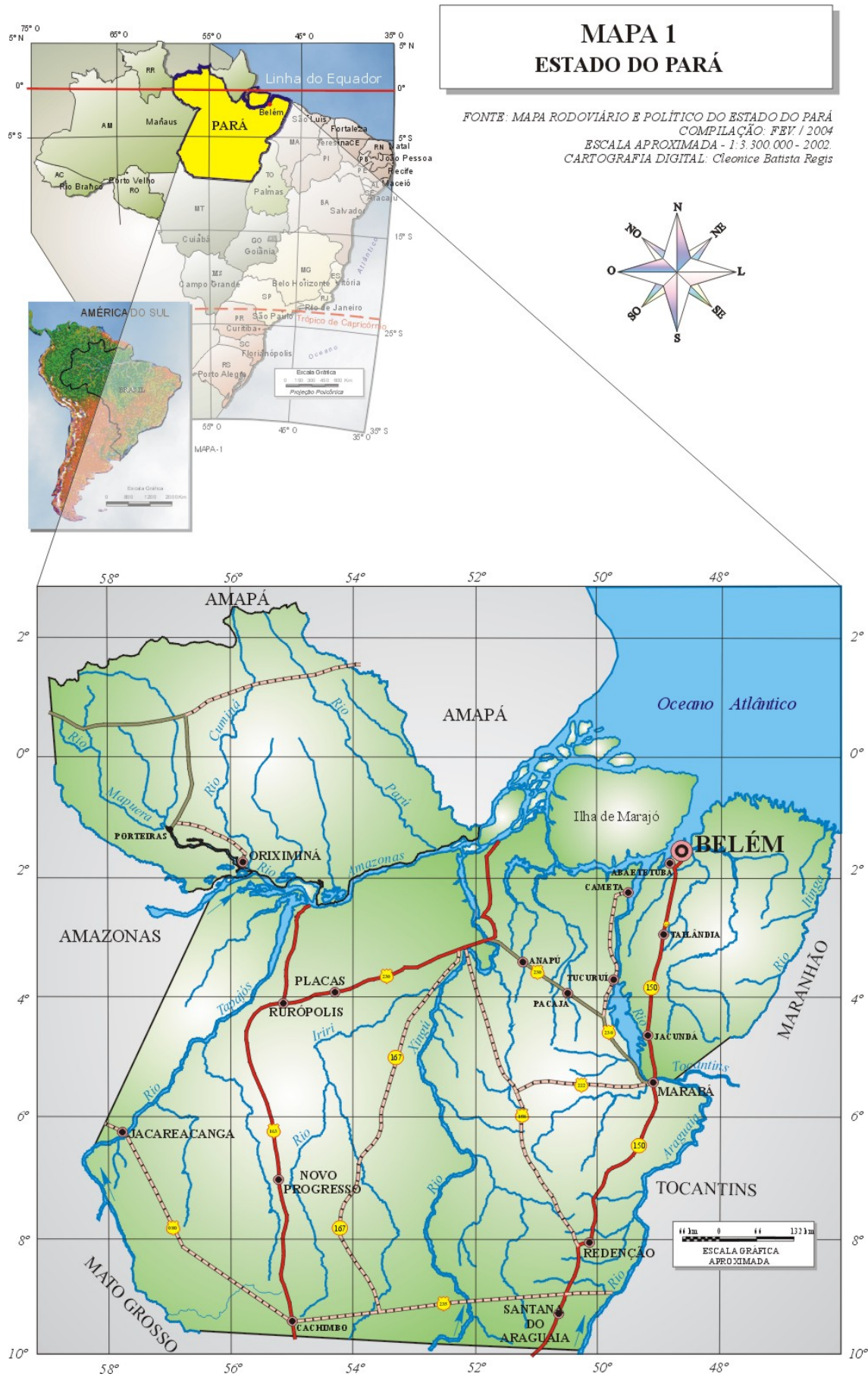
Foto 37	Festa de São Benedito (Comunidade)
Foto 38	Procissão de São Benedito (Comunidade)
Foto 39	Procissão de São Benedito (Comunidade)
Foto 40	Capela de São Benedito
Foto 41	Procissão de São Sebastião
Foto 42	Procissão de São Sebastião
Foto 43	Procissão de São Sebastião
Foto 44	Procissão de São Sebastião
Foto 45	Procissão de São Sebastião
Foto 46	Procissão de São Sebastião
Foto 47	Procissão de São Sebastião
Foto 48	Procissão de São Sebastião
Foto 49	Academia Jururense
Foto 50	Academia Jururense
Foto 51	Academia Jururense
Foto 52	Academia Jururense
Foto 53	Rancho – Barracão de alegorias
Foto 54	Rancho – Barracão de alegorias
Foto 55	Quadrilha Sedução Ranchista (Félix)

LISTA DE ENTREVISTADOS

Nome	idade
Ana Castro	75
Antenor Vinagre	62
Antônio Limonges	36
Bartira Gonçalves Ferraz	70
Benedita Alves dos Santos	60
Clea Montello	65
Cristina Tavares	30
Delean Cunha Cardoso	23
Deuzarina Limonges	57
Dilma Pinheiro Moraes	50
Edvaldo Costa Magno	40
Elísia Gonçalves	60
Elizabeth Moreira	40
Elói Cruz de Oliveira	50
Esmael Tavares dos Santos	50
Félix Santos	30
Francisco de Figueiredo Brito	35
Guilherme Tadeu da Silva	50
Horácio Gonçalves Ferreira	35
Jean Luiz	28
Joálice Leão	31
Joana Miranda	47
João Cruz	60
João Batista Faro	76
João Jurandir Manito	60
João Lima Carvalho	60
João Montello	55
José de Andrade Gonçalves	62
José Bahia	50
José Hilário Lobato Trindade	65
José Ribamar Oliveira	60
Josias Cardoso Furtado	65

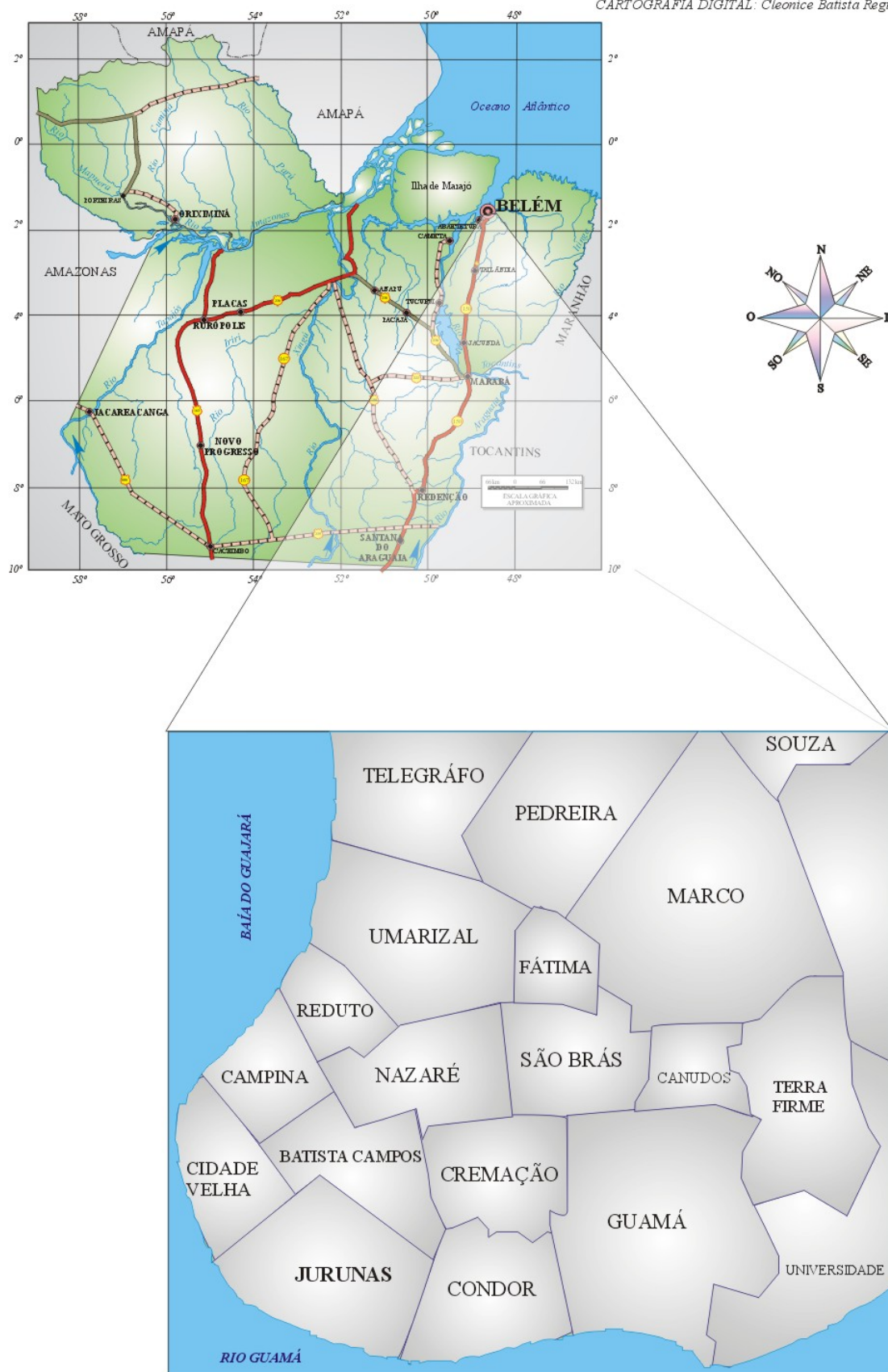
Jesus Tavares	45
Karine Moraes	23
Luiz Gonzaga Baganha	80
Manoel Augusto Rodrigues	55
Manoel Costa	55
Marciano Santos	80
Maria do Carmo Abranches Russo	60
Maria Emiliana dos Santos	86
Maria Fernandes Dias	70
Maria José Farias	50
Maria José Pinheiro	50
Maria de Nazaré Lobato	64
Maria Suely Russo Brasil	40
Mário Jorge Barbosa	60
Martinha Monteiro da Silva	91
Maurício Tavares	30
Mauro Rodrigues Tavares	32
Neuza Monteiro	80
Olivaldo da Silva Rodrigues	41
Orlandina Pinheiro	42
Osvaldo Silva (Casa Silva)	60
Osvaldo Garcia da Silva	60
Pedro Henrique Santos	30
Reginaldo Lopes	42
Ronaldo Santos	40
Rui Nogueira	30
Syane Santos	35
Theodorico Rodrigues	60
Valdemar Brito	50
Venina Vasconcelos	62

MAPAS E FIGURAS



MAPA 2 CIDADE - BELÉM

FONTE: SEPLAN - BELÉM - PARÁ
CARTOGRAFIA DIGITAL: Cleonice Batista Regis



MAPA 3 BAIRRO DO JURUNAS - 2005

Fonte: MAPA DA LISTA TELEFÔNICA OFICIAL DE BELÉM
(SEM ESCALA)
DESENHO DIGITAL: Cláudia Palheta



FIGURA 1 CRESCIMENTO DA CIDADE - BELÉM

FONTE: ESTUDO GRÁFICO DE AUGUSTO MEIRA FILHO - 1970
(SEM ESCALA)

DESENHO DIGITAL: Cláudia Palheta

PLANO DE DESENVOLVIMENTO E EXPANSÃO DA CIDADE DE BELÉM
NO RUMO LESTE, A PARTIR DA FUNDAÇÃO (1616)

I, II, III, IV, V, VI

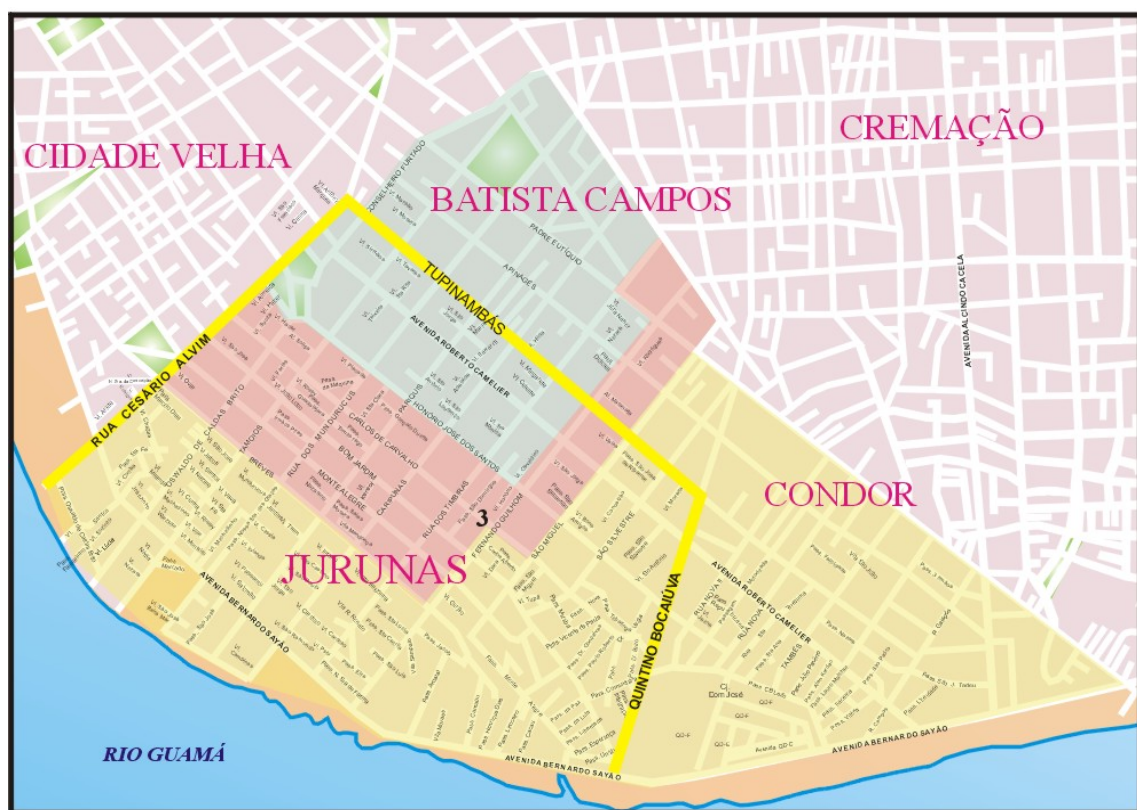
FASES DA EVOLUÇÃO DA CIDADE NO PERÍODO (1616 - 1950)



FIGURA 2
ÁREAS E VALORES ATRIBUÍDOS
BAIRRO DO JURUNAS

FONTE: MAPA DA LISTA TELEFÔNICA OFICIAL DE BELÉM
(SEM ESCALA)

DESENHO DIGITAL: Cláudia Palheta
ESTUDO DA AUTORA



MAIOR VALOR
MÉDIO VALOR
MENOR VALOR



FOTOS



Foto 1 - Porto do Açaí



Foto 2 - Complexo de Abastecimento do Jurunas



Foto 3 - Boate Dancing Days e Casa Silva



Foto 4 - Canal da Quintino



Foto 5 - Canal da Estrada Nova

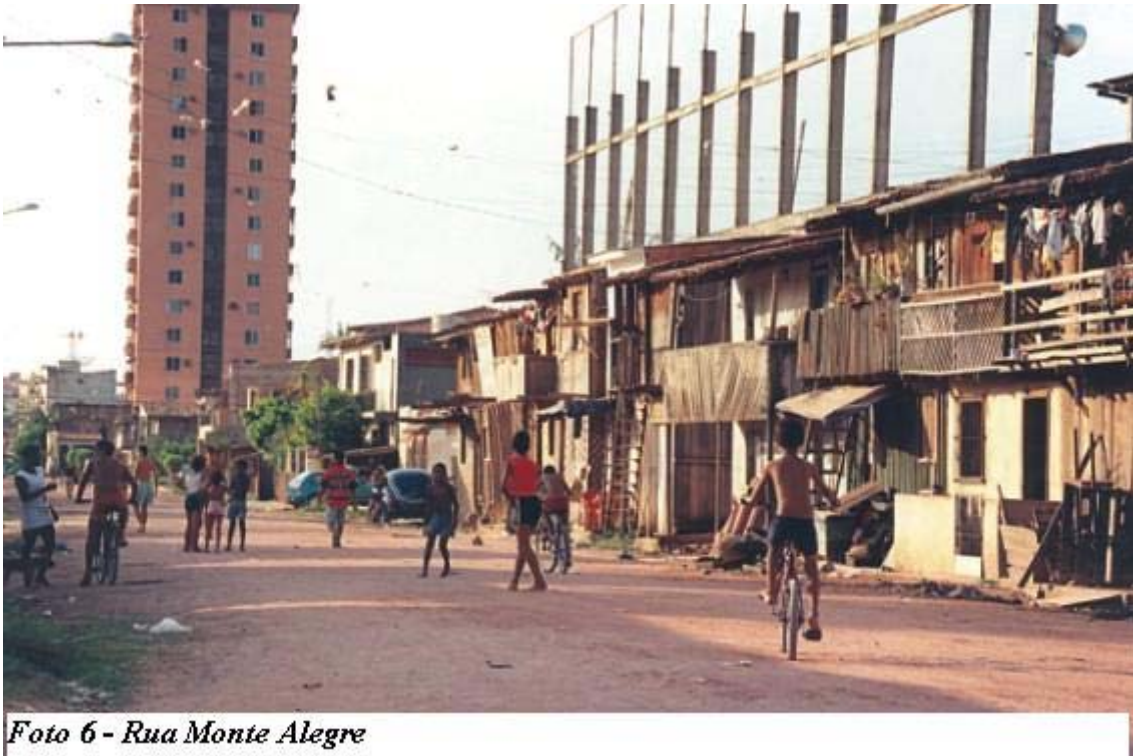




Foto 7 - Rua Monte Alegre

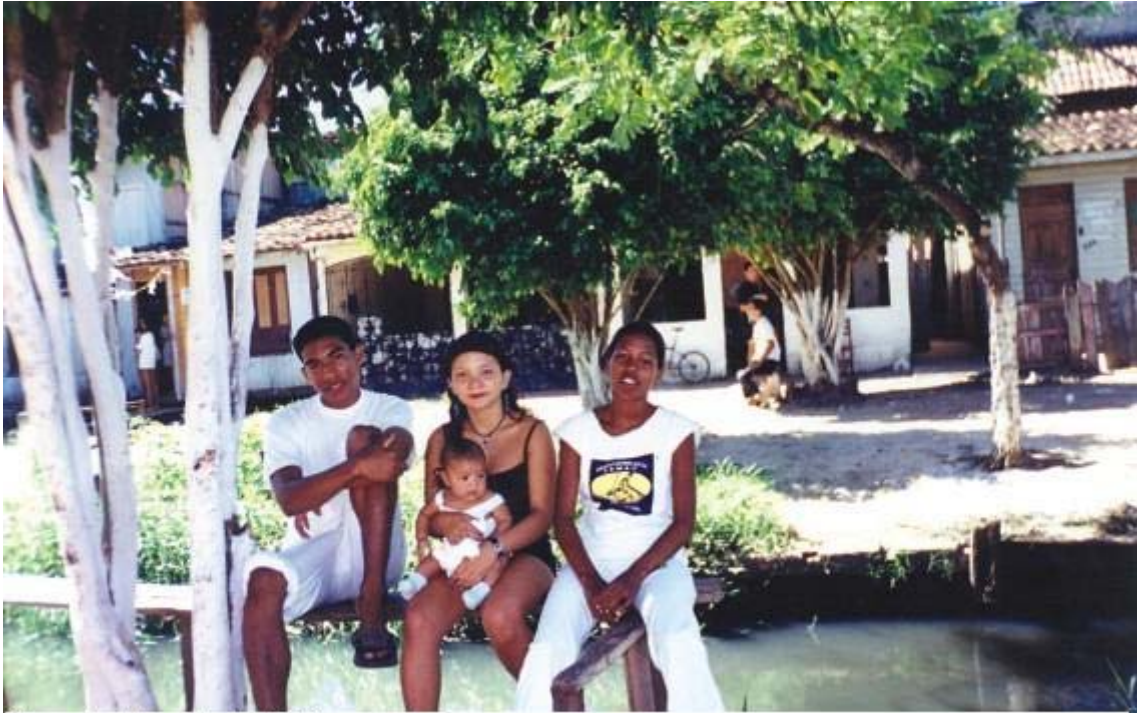


Foto 8 - Rua dos Timbiras



Foto 9 - Rua dos Timbiras



Foto 10 - Clube São Domingos



Foto 11 - Clube Imperial



Foto 12 - Igreja Santa Terezinha



Foto 13 - Capela de São Benedito



Foto 14 - Rancho Não Posso me Amofiná



Foto 15 - Rancho Não Posso me Amofiná



Foto 17 - Rancho – Carnaval 2000



Foto 16 - Rancho - Carnaval 2000



Foto 18 - Rancho - Campeão do carnaval 1958



Foto 19 - Rancho – Carnaval 1960



Foto 20 - Rancho – Carnaval 1960



Foto 21 - Rancho – Carnaval 1985



Foto 22 - Procissão de São Benedito (Irmandade)



Foto 23 - Procissão de São Benedito (Irmandade)



Foto 24 - Procissão de São Benedito (Irmandade)



Foto 25 - Procissão de São Benedito (Irmandade)



Foto 26 - Festa de Santa Bárbara



Foto 27 - Festa de Santa Bárbara



Foto 28 - Procissão de Nossa Senhora da Conceição



Foto 29 - Procissão de Nossa Senhora da Conceição



Foto 30 - Procissão de Nossa Senhora da Conceição



Foto 31 - Procissão de Nossa Senhora da Conceição



Foto 32 - Ateliê de fantasias (Delean)



Foto 33 - Rancho (D. Venina)



Foto 34 - Procissão de São Benedito (Comunidade)



Foto 35 - Procissão de São Benedito (Comunidade)



Foto 36 - Festa de São Benedito (Comunidade)



Foto 37 - Festa de São Benedito (Comunidade)



Foto 38 - Festa de São Benedito (Comunidade)



Foto 39 - Festa de São Benedito (Comunidade)



Foto 40 - Capela de São Benedito



Foto 41 - Procissão de São Sebastião



Foto 42 - Procissão de São Sebastião



Foto 43 - Procissão de São Sebastião



Foto 44 - Procissão de São Sebastião



Foto 45 - Procissão de São Sebastião



Foto 46 - Procissão de São Sebastião



Foto 47 - Procissão de São Sebastião



Foto 49 - Procissão de São Sebastião



Foto 49 - Academia Jururense



Foto 50 - Academia Jururense



Foto 51 - Academia Jururense



Foto 52 - Academia Jururense



Foto 53 - Rancho – Barracão de alegorias



Foto 54 - Rancho – Barracão de alegorias



Foto 55 - Quadrilha Sedução Ranchista (Félix)