



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA - UFRB**  
**CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS - CAHL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - PPGCOM**

**CÍCERO BERNAR DA SILVA MURICY**

**O RIO DA ONÇA COMUNICA:  
JAGUARIPE E SUAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS COMO FORMA DE  
COMUNICAÇÃO POPULAR E PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA**

Cachoeira - BA

2022

CÍCERO BERNAR DA SILVA MURICY

**O RIO DA ONÇA COMUNICA:  
JAGUARIPE E SUAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS COMO FORMA DE  
COMUNICAÇÃO POPULAR E PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA**

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Mídia e Formatos Narrativos, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), para obtenção do grau de Mestre.

Linha de pesquisa: Comunicação e Memória.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Moreira Fernandes.

Cachoeira - BA

2022

---

M977r Muricy, Cicero Bernal da Silva.

O Rio da Onça comunica: Jaguaripe e suas manifestações culturais como forma de comunicação popular e preservação de memória. / Cicero Bernal da Silva Muricy. Cachoeira, BA, 2022.  
359f., il.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Moreira Fernandes

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Comunicação - Mídias e Formatos Narrativos, Bahia, 2022.

1. Manifestações Populares. 2. Memória. 3. Jaguaripe (BA) - Aspectos Sociais. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 306.40961

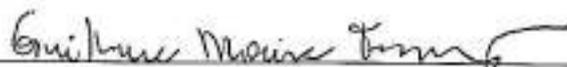
CÍCERO BERNAR DA SILVA MURICY

**O RIO DA ONÇA COMUNICA: JAGUARIBE E SUAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS COMO  
FORMA DE COMUNICAÇÃO POPULAR E PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA**

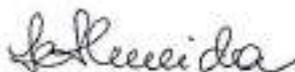
Dissertação apresentada ao programa de Mestrado  
em Comunicação da UFRB, sob orientação do  
Prof. Dr. Guilherme Moreira Fernandes.

Aprovado, 13 de dezembro de 2022.

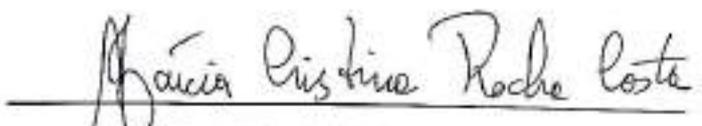
Comissão Examinadora:



Prof. Dr. Guilherme Moreira Fernandes  
(UFRB – Orientador)



Profa. Dra. Leila Maria Nogueira de Almeida Kalil  
(UFRB – Examinadora Externa ao Programa)



Profa. Dra. Márcia Cristina Rocha Costa  
(UFRB – Examinadora Externa ao Programa)

Cachoeira-Ba

2022

*Para Sizelia (em memória), Zenaide, Lais, Jhu, Aloisa, Elizângela, Zeliomar, Nadirene, Gelê, Dida, Michu, Neize, Ana, Georgina, Erick (em memória), Allan, Rodrigo, Maikon, Thiago, Alisson, Nádia, Júlia, Juliana, Flávia, Cinthia, Vinny, Grazi, Mile, Ozilene Marcel, Marcelo e todo o povo jaguariense.*

*“Eu ainda tenho fé em você  
Eu vejo isso agora  
Ao longo de todos esses anos essa fé vive, de  
alguma forma*

*Havia uma união  
De coração e mente  
Esses tipos são raros e, oh, tão difíceis de se  
encontrar*

*Será que eu tenho isso em mim?  
Eu acredito que esteja aqui  
Pois sei que ouço uma música agridoce  
Nas lembranças que compartilhamos*

*Eu ainda tenho fé em você  
E vou dizer  
Nunca pensei que me sentiria assim*

*Mas eu lembro a mim mesma  
De quem nós somos  
O quão inconcebível é chegar tão longe...”*

**(I Still Have Faith In You de ABBA)**

## AGRADECIMENTOS

Não sei bem como delinear essas palavras aqui. Já li e reli diversos agradecimentos e todos me pareceram muito formais, parece até que é uma regra ser dessa maneira. Mas, para mim, deveria ser nas minhas próprias falas e por isso talvez aqui seja um pouco diferente. Só não estranhe se, do nada, eu começar também a escrever um pouco mais rebuscado, porque estou sujeito a todo tipo de contradição e abraço essa situação como uma pessoa que erra (ou nega o que já havia dito).

Primeiramente eu tenho que dizer, construir um trabalho desse onde eu ouço, leio, sinto e reflito sobre as narrativas das pessoas da minha cidade natal é um exercício que é impossível de ser feito sozinho. Eu não estou aqui nesse mundo por ter sido soprado de uma nuvem de poeira. Na realidade, fui forjado por todos os indivíduos que passaram na minha vida, que ficaram, foram embora, se decepcionaram, adoraram e com eles consegui perceber quem eu sou e o que podia fazer (E MELHORAR). Como o barro que meu melhor amigo Allan trata em seus trabalhos, todo mundo moldou essa forma que sou hoje (e olha, está longe de ser levada para o forno e se solidificar). E nesse processo não só do mestrado, da vida acadêmica em si, tive apoio de tantas pessoas maravilhosas.

Agradeço com toda a minha alma e com o peso de cada passo que dou à minha mãe, Zenaide da Silva Muricy, a meu pai, Izailson Antonio Rocha Muricy e às minhas irmãs, Lais Regina da Silva Muricy e Jhu Florinho. Meus pais sempre apoiaram os meus caminhos, as minhas dúvidas, e me proporcionaram uma educação da forma que eles puderam e é por eles que fiz essa pós-graduação. Impossível delimitar toda a minha gratidão por vocês que me trouxeram à vida e continuaram sendo pais incríveis na minha experiência e não somente progenitores como muitas bichas experienciam. Eu tive sorte. E muita. Tenho orgulho também de ter irmãs que são minhas referências em luta, poder, resistência, musicalidade e base: vocês todos são minha carne, meu sangue e minha áurea e são para sempre a minha família que eu amo;

Também agradeço ao meu orientador Guilherme Moreira Fernandes pela contribuição nos estudos, na pesquisa e também por me permitir fazer o que eu queria para essa dissertação. É muito difícil encontrarmos um professor que, de fato, faça do estudante um diamante lapidado e que permita ir *para além* do que ele pensa. Eu não poderia ter um orientador melhor do que você, porque me identifico com sua história de vida, com suas palavras e aprecio o seu carinho e confiança em mim. Não tive somente um orientador, tive um amigo;

À minha irmã de alma Allan Conceição da Silva, porque eu quase não tenho lembranças da minha estadia nesse mundo sem você, sem suas reflexões, sua ajuda incondicional, suas referências que simplesmente completam a minha pesquisa, a confiança em meu conhecimento e principalmente em sempre me lembrar dos motivos de eu estar fazendo isso e me colocando no eixo. Você é mais uma das minhas inspirações e, olha só, está aí no corpo do texto e nas fotos dessa dissertação como deveria estar. Te amo minha irmã;

Às minhas tias, Elizângela Silva Costa, Zeliomar Costa Silva e Nadirene Costa Silva, vocês engrandecem a minha vida por serem mulheres que eu admiro, por me ensinarem como ser gentil e leal aos meus princípios, por me darem palavras graciosas e abraçarem quem também entra nesse meu caminho. Eu posso dizer: eu tenho uma família de verdade no melhor e maior significado da palavra;

Ao meu namorado, noivo, companheiro de vida Rodrigo de Oliveira da Silva, por todo o amor que tem permitido que eu acesse, por me mostrar o que é ser pela pessoa, por me aceitar como sou e ainda assim me modificar de forma positiva, por estar comigo nessa caminhada e aguentando os meus surtos de baixa auto-estima, me parabenizando e celebrando as minhas conquistas e perdendo todos os dias que eu vou dormir cinco horas da manhã escrevendo. Isso tudo também é pra e por você, meu amor;

À minha prima Nádia Maria Muricy de Souza, por me emprestar o seu notebook pela maior parte das aulas na pandemia e também para a escrita dessa dissertação;

Ao meu amigo Davi Vale Silva Nascimento pelas dicas incríveis, por me ajudar com sua experiência nesse universo e por ser outra pessoa em me dar o seu notebook, você me salvou totalmente, amigo;

Ao meu amigo Vinny Nepomuceno, por vivenciar muito do que eu digo aqui, por estar lá com a gente em diversos momentos na terrinha da onça, por ter me ajudado tanto nas filmagens do meu documentário da graduação, virando madrinha do Bloco da Mulherada e sempre dizendo o que nós merecemos e o que vamos conseguir;

A Israel Santos por ter sido meu companheiro durante boa parte da minha vida lá em Cachoeira e agora um bom amigo, me lembrando sobre quem eu sou e o que eu posso fazer, você foi essencial nesse meu processo sendo essa pessoa iluminada, amável e doce que me fez aprender tanto;

Aos meus amigos Neto Silva e Alex Silva, por terem me acolhido nessa chegada em Cruz das Almas, por todos os risos, conselhos, apoio, encontros em casa pra beber, comer e conversas sobre divas pop. Inclusive, muito obrigado pelo seu auxílio em questões relacionadas ao mestrado, Neto. Vocês dois são pessoas especiais na minha vida agora;

Ao meu grande amigo Iago Aragão, por todas as conversas, risadas e pela sua companhia e torcida mesmo que de longe, você é muito especial para mim;

Ao meu psicólogo Mikael Nascimento por ter ajudado a colocar a minha cabeça no lugar, me fazendo a pensar sobre as minhas culpas, frustrações, alegrias, tristezas e modificando a minha timidez (ou o que impuseram em mim). Sem você nesse período pandêmico eu não conseguiria terminar esse trabalho, muito obrigado por essa experiência na terapia;

Ao meu grande amigo João França, foi a única pessoa que eu me aproximei de verdade nas aulas do PPGCOM, enchendo todo o espaço (físico e virtual) com a sua energia maravilhosa. Muito obrigado por todas as nossas conversas, o seu apoio incondicional e agradeço também por ter conhecido uma pessoa tão incrível como você;

Às pessoas que eu entrevistei e se dispuseram a me ajudar, me deixando entrar em suas casas e histórias;

À Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, por permitirem esse espaço de criação para pessoas como eu, ainda que tenham os seus problemas a se resolver;

A toda a comunidade de Jaguaripe, são vocês, pessoas pretas, mulheres, bichas que constroem essa cultura tão rica da cidade e espero que um dia percebam isso e não se deixem ser roubados por gente que não tá nem aí. Que um dia exista a união fortificada desse povo e que todAs e todos ocupem esses espaços e terminem com essa paralisação temporal;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela concessão da bolsa;

A todAs e todos que estiveram comigo nesse processo e que de alguma forma contribuíram para o engrandecimento da minha trajetória tanto pessoal quanto profissional.

MURICY, Cícero Bernar da Silva. **O rio da Onça comunica:** Jaguaripe e suas manifestações culturais como forma de comunicação popular e preservação da memória. 2022. 369f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2022.

## RESUMO

Jaguaripe, de pertencente da região do Recôncavo da Bahia para o Baixo Sul, é conhecida pela cidade embebida de beleza natural representada pelos rios que a circulam, mas também como o lugar onde “não acontece nada” derivado das articulações históricas, sociais e políticas que construiu quase que institucionalmente uma espécie de paralisação temporal do local e, conseqüentemente, da percepção de seus habitantes. Considerando que celebrações populares surgem no âmago das possibilidades de movimentação comunicativa de indivíduos historicamente marginalizados, esta pesquisa busca analisar a partir de uma perspectiva folkcomunicação a decodificação dos sentidos e significações que estão constituídos nas manifestações culturais da cidade de Jaguaripe e das reivindicações e disputas de espaço por outros grupos invisibilizados. As histórias do município e suas festividades representam e fazem parte da comunicação e do imaginário cultural e popular de Jaguaripe, onde se traduzem em configurações de signos que são empregados na emissão e transmissão de mensagens simbólicas. Para isso, foram analisados os sentidos das narrativas orais nas estratégias identitárias e confraternizadoras que, chegando ao fundo, se revelam enquanto parte das lembranças “esquecidas” da comunidade que somente emergem por meio do rio da Onça (ou rio Jaguaripe, de acordo com a etimologia da palavra em tupi-guarani). A análise teve como metodologia uma abordagem qualitativa com uma pesquisa do estudo crítico das narrativas, de campo e das lembranças dos jaguaripenses através da narratologia e também dos princípios teóricos-metodológicos da Folkcomunicação por meio de entrevistas semiestruturadas com base na narração dos indivíduos escolhidos e de dados em segundo plano registrados pelo documentário Na Pele do Jaguar (2019), as imagens advindas dele e a bibliografia utilizada.

**Palavras-chave:** Manifestações populares; Folkcomunicação; Memória.

MURICY, Cícero Bernar da Silva. **O rio da Onça comunica:** Jaguaripe e suas manifestações culturais como forma de comunicação popular e preservação da memória. 2022. 369f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2022.

### ABSTRACT

Jaguaripe, belonging to the Recôncavo region of Bahia to Baixo Sul, is known for the city steeped in natural beauty represented by the rivers that circulate it, but also as the place where “nothing happens” derived from the historical, social and political articulations that almost institutionally built a kind of temporal stoppage of the place and, consequently, of the perception of its inhabitants. Considering that popular celebrations arise at the heart of the possibilities of communicative movement of historically marginalized individuals, this research seeks to analyze from a folkcommunicational perspective the decoding of the senses and meanings that are constituted in the cultural manifestations of the city of Jaguaripe and the claims and disputes of space. by other invisible groups. The stories of the municipality and its festivities represent and are part of the communication and the cultural and popular imagination of Jaguaripe, where they are translated into configurations of signs that are used in the emission and transmission of symbolic messages. For this, the meanings of the oral narratives were analyzed in the identity and fraternizing strategies that, reaching the bottom, reveal themselves as part of the "forgotten" memories of the community that only emerge through the river da Onça (or Jaguaripe river, according to the etymology of the word in Tupi-Guarani). The analysis had as methodology a qualitative approach with a research of the critical study of the narratives, of field and of the memories of the Jaguarienses through the narratology and also of the theoretical-methodological principles of Folkcommunication through semi-structured interviews based on the narration of the chosen individuals and of background data recorded by the documentary Na Pele do Jaguar (2019), the images from it and the bibliography used.

**Keywords:** Popular demonstrations; Folkcommunication; Memory.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1.</b> Mapa de Jaguaripe.....	33
<b>Figura 2.</b> Conjunto arquitetônico e cultural de Jaguaripe (1941).....	35
<b>Figura 3.</b> Porto Cowboy, com vista para a Igreja de N. Sra. do Rosário (2019).....	36
<b>Figura 4.</b> Entrada da cidade de Jaguaripe, com vista à Igreja de Nossa Senhora d’Ajuda.....	36
<b>Figura 5.</b> Casa do Ouvidor (em amarelo) e a Igreja de Nossa Sra. D’Ajuda (ao fundo).....	37
<b>Figura 6.</b> Praça Histórica (antiga Praça da Bandeira) no centro da cidade.....	38
<b>Figura 7.</b> Praça Histórica (antiga Praça da Bandeira) no centro da cidade.....	38
<b>Figura 8.</b> Rua das Gamelas e suas casas.....	42
<b>Figura 9.</b> Rua das Gamelas e suas casas.....	42
<b>Figura 10.</b> Saveiro “É da Vida” nas margens do rio Jaguaripe.....	43
<b>Figura 11.</b> Porto do Cortume, na rua da Baixinha.....	44
<b>Figura 12.</b> Porto do Cortume, na rua da Baixinha.....	44
<b>Figura 13.</b> Porto das Gamelas e suas canoas.....	45
<b>Figura 14.</b> Porto das Gamelas e suas canoas.....	45
<b>Figura 15.</b> Materiais de captura de siris e caranguejos no Porto das Gamelas.....	46
<b>Figura 16.</b> Materiais de captura de siris e caranguejos no Porto das Gamelas.....	46
<b>Figura 17.</b> Porto Cowboy (com placa de homenagem).....	47
<b>Figura 18.</b> Colônia de pescadores Z-36 de Jaguaripe.....	47
<b>Figura 19.</b> Apetrechos de pesca do Porto Cowboy.....	48
<b>Figura 20.</b> Materiais de pesca no Porto das Gamelas. ....	49
<b>Figura 21.</b> Edifício do Paço Municipal (1941).....	51
<b>Figura 22.</b> Paço Municipal atualmente.....	51
<b>Figura 23.</b> Chão da parte de baixo do Paço Municipal, úmido pelo enchimento da maré.....	53
<b>Figura 24.</b> Arcos do Paço Municipal, onde se localiza a Cadeia do Sal.....	53
<b>Figura 25.</b> Arcos do Paço Municipal, onde se localiza a Cadeia do Sal.....	54
<b>Figura 26.</b> Cela da Cadeia do Sal.....	54
<b>Figura 27.</b> Espaço da Cadeia do Sal.....	55
<b>Figura 28.</b> Janela do Paço Municipal e o rio fora do seu enquadramento. ....	55
<b>Figura 29.</b> Frente da Cadeia do Sal.....;	58
<b>Figura 30.</b> Teto da Cadeia do Sal.....	58
<b>Figura 31.</b> Lei N° 742 de 22 de dezembro de 2015, no Diário Oficial do Município.....	62
<b>Figura 32.</b> Grade da Cadeia do Sal.....	63

<b>Figura 33.</b> Pessoas da comunidade LGBTQIA+ no Bloco da Mulherada em Jaguaripe. ....	100
<b>Figura 34.</b> Interface inicial do blog Portal Jaguaripe (2021). .....	107
<b>Figura 35.</b> Perfil oficial da Prefeitura Municipal de Jaguaripe no Instagram. ....	108
<b>Figura 36.</b> Igreja de N. Sra. d’Ajuda de Jaguaripe (1941).....	121
<b>Figura 37.</b> Pessoas em celebração à Nossa Senhora d’Ajuda. ....	123
<b>Figura 38.</b> Páginas de um dos folhetos do ano de 1990.....	125
<b>Figura 39.</b> Páginas de um dos folhetos do ano de 1990.....	125
<b>Figura 40.</b> Imagem de N. Sra. D’Ajuda. ....	126
<b>Figura 41.</b> Procissão a caminho da Igreja Matriz. ....	126
<b>Figura 42.</b> Transmissão online para a missa de N. Sra. D’Ajuda. ....	127
<b>Figura 43.</b> Canal das paróquias. ....	127
<b>Figura 44.</b> Público em celebração à N. Sra. d’Ajuda (2021). ....	128
<b>Figura 45.</b> Filarmônica Lira Jaguaripense (2021). ....	129
<b>Figura 46.</b> Público jaguaripense em procissão a N. Sra. d’Ajuda (2018).....	130
<b>Figura 47.</b> Público carregando o andor de N. Sra. d’Ajuda (2018).....	131
<b>Figura 48.</b> Incenso na procissão (2018). ....	132
<b>Figura 49.</b> Chegada à Igreja Matriz de N. Sra. D’Ajuda (2018). ....	133
<b>Figura 50.</b> Baianas em frente à Igreja Matriz (2001). ....	137
<b>Figura 51.</b> Baianas em frente à Igreja Matriz (2001). ....	137
<b>Figura 52.</b> “Mini-baianinhas” no cais após a lavagem (2001). ....	140
<b>Figura 53.</b> “Mini-baianinhas” no cais após a lavagem (2001). ....	140
<b>Figura 54.</b> Ino & Bacchus (1851), de John Henry Foley (1818-1874).....	143
<b>Figura 55.</b> Leucotéia aparece para Ulisses em uma tempestade (1863), de Friedrich Preller d. Ä. ....	145
<b>Figura 56.</b> Imagem de Nossa Senhora dos Navegantes vista de perto. ....	149
<b>Figura 57.</b> Arrumação da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes (2019). ....	152
<b>Figura 58.</b> Arrumação da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes (2019). ....	152
<b>Figura 59.</b> Filarmônica Lira Jaguaripense subindo a ladeira (2019). ....	153
<b>Figura 60.</b> Andor da santa partindo da Igreja para o cais (2019). ....	153
<b>Figura 61.</b> Imagem de São Roque sendo carregado em seu andor (2019).....	154
<b>Figura 62.</b> Procissão acompanhando a santa (2019).....	154
<b>Figura 63.</b> Embarque da imagem de N. Sra. dos Navegantes no saveiro “É da Vida”. ....	156
<b>Figura 64.</b> Embarque da imagem de N. Sra. dos Navegantes no saveiro “É da Vida”. ....	156
<b>Figura 65.</b> Pescadores se preparando para sair com a Romaria (2019).....	157

<b>Figura 66.</b> Pescadores se preparando para sair com a Romaria (2019). .....	157
<b>Figura 67.</b> Saída de barcos para acompanhar a Romaria (2019).....	158
<b>Figura 68.</b> Largada da 12ª Regata dos Navegantes no Porto do Curtume (entre 2001-2002). .....	158
<b>Figura 69.</b> Largada para a 30ª Regata dos Navegantes no Porto do Cortume (2019). .....	159
<b>Figura 70.</b> Canoas ao fundo do saveiro (2019). .....	159
<b>Figura 71.</b> Filarmônica Lira Jaguaripense tocando no saveiro “É da Vida” (2019).....	160
<b>Figura 72.</b> Canoas participantes da 30ª Regata ao fundo do saveiro “É da Vida” (2019).....	160
<b>Figura 73.</b> Pessoas navegando nos barcos em direção à Cacha Pregos (2019).....	161
<b>Figura 74.</b> Aglomeração em cima do saveiro principal (2019).....	161
<b>Figura 75.</b> Pistolões (foguetes) são usados para a celebração marítima (2019).....	162
<b>Figura 76.</b> Pistolões (foguetes) são usados para a celebração marítima (2019).....	162
<b>Figura 77.</b> Foliões em canoas e saveiros para Cacha Pregos (2019).....	163
<b>Figura 78.</b> Foliões em canoas e saveiros para Cacha Pregos (2019).....	163
<b>Figura 79.</b> Pessoas navegando nos barcos em direção à Cacha Pregos (2019).....	164
<b>Figura 80.</b> Barco com vela içada ao longe (2019).....	164
<b>Figura 81.</b> Canoas participantes da regata para Cacha Pregos (2019).....	165
<b>Figura 82.</b> Canoas participantes da regata para Cacha Pregos (2019).....	165
<b>Figura 83.</b> Foliões são envolvidos pelas músicas da Filarmônica Lira Jaguaripense (2019). .....	166
<b>Figura 84.</b> Filarmônica Lira Jaguaripense em foco (2019).....	166
<b>Figura 85.</b> Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).....	167
<b>Figura 86.</b> Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).....	167
<b>Figura 87.</b> Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).....	168
<b>Figura 88.</b> Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).....	168
<b>Figura 89.</b> Desembarque da santa.....	169
<b>Figura 90.</b> Desembarque da santa.....	169
<b>Figura 91.</b> A santa é celebrada em cortejo (2019).....	170
<b>Figura 92.</b> A santa é celebrada em cortejo (2019).....	170
<b>Figura 93.</b> Mais pessoas surgem para acompanhar a procissão (2019).....	171
<b>Figura 94.</b> A Filarmônica Lira Jaguaripense acompanha a procissão (2019).....	171
<b>Figura 95.</b> Chegada da imagem na Igreja de Santo Amaro em Cacha Pregos (2019).....	172
<b>Figura 96.</b> Chegada da imagem na Igreja de Santo Amaro em Cacha Pregos (2019).....	172
<b>Figura 97.</b> Procissão terrestre após chegada de N. Sra. em Cacha Pregos (2001). .....	176

<b>Figura 98.</b> Banners das atrações da “Festa de Janeiro 2020” em Jaguaripe.....	177
<b>Figura 99.</b> Cantor Bell Marques na Festa de Janeiro 2020. ....	179
<b>Figura 100.</b> Banda La Fúria na Festa de Janeiro 2020. ....	179
<b>Figura 101.</b> Entrega dos prêmios da regata em Jaguaripe (2001). ....	186
<b>Figura 102.</b> Entrega dos prêmios da regata em Jaguaripe (2001). ....	186
<b>Figura 103.</b> Entrega dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2001).....	187
<b>Figura 104.</b> Entrega dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2001).....	187
<b>Figura 105.</b> Anúncio dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2019).....	188
<b>Figura 106.</b> O então secretário de turismo, cultura, esporte e lazer de Jaguaripe posa com os vencedores da regata em Cacha Pregos (2019). ....	188
<b>Figura 107.</b> Um dos vencedores da canoa "Morena" (2019). ....	189
<b>Figura 108.</b> Vencedor da canoa "Neguinha" (2019).....	189
<b>Figura 109.</b> Representação iconográfica de São Gaspaião em madeira. ....	207
<b>Figura 110.</b> Representação iconográfica de São Gaspaião em madeira. ....	207
<b>Figura 111.</b> Talco sendo jogado nas pessoas durante a procissão.....	209
<b>Figura 112.</b> Talco sendo jogado nas pessoas durante a procissão.....	210
<b>Figura 113.</b> Crianças jogando água umas nas outras durante o cortejo.....	210
<b>Figura 114.</b> Crianças jogando água umas nas outras durante o cortejo.....	211
<b>Figura 115.</b> As interações são firmadas nos momentos da celebração do Gaspi. ....	212
<b>Figura 116.</b> Pessoas sujas de talco.....	212
<b>Figura 117.</b> Multidão na procissão em celebração ao Gaspi.....	215
<b>Figura 118.</b> Multidão na procissão em celebração ao Gaspi.....	215
<b>Figura 119.</b> Gaspi nas ruas enquanto as pessoas carregam seus recipientes de talco. ....	216
<b>Figura 120.</b> Gaspi nas ruas enquanto as pessoas carregam seus recipientes de talco. ....	216
<b>Figura 121.</b> São Gaspaião continua percorrendo o seu trajeto.....	217
<b>Figura 122.</b> São Gaspaião continua percorrendo o seu trajeto.....	217
<b>Figura 123.</b> Fragmentos da celebração à São Gaspaião. ....	219
<b>Figura 124.</b> Fragmentos da celebração à São Gaspaião. ....	219
<b>Figura 125.</b> Participantes da festa do Gaspi. ....	220
<b>Figura 126.</b> Participantes da festa do Gaspi. ....	220
<b>Figura 127.</b> Representação de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019). ....	223
<b>Figura 128.</b> Representação de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019). ....	224
<b>Figura 129.</b> Representação de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019).....	224
<b>Figura 130.</b> Registro de celular no Gaspi.....	225

<b>Figura 131.</b> Camisa personalizada da celebração.....	225
<b>Figura 132.</b> Cena de Carnaval, Jean Baptiste Debret (1834). ....	233
<b>Figura 133.</b> Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000. ....	236
<b>Figura 134.</b> Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000. ....	236
<b>Figura 135.</b> Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000. ....	237
<b>Figura 136.</b> Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000. ....	237
<b>Figura 137.</b> Caretas em frente à Sociedade Lira Jaguaripense (carnaval de 2001).....	239
<b>Figura 138.</b> Caretas em frente à Sociedade Lira Jaguaripense (carnaval de 2001).....	239
<b>Figura 139.</b> Caretas e crianças no ano de 2001. ....	240
<b>Figura 140.</b> Caretas e crianças no ano de 2001. ....	240
<b>Figura 141.</b> Careta com placa artesanal escrita “Foi bomba” (2001).....	241
<b>Figura 142.</b> Careta parada em uma rua (2001).....	242
<b>Figura 143.</b> Caretas no ano de 2015. ....	243
<b>Figura 144.</b> Caretas no ano de 2001. ....	243
<b>Figura 145.</b> Caretas com cartazes no carnaval de 2020.....	244
<b>Figura 146.</b> Caretas com cartazes no carnaval de 2020.....	244
<b>Figura 147.</b> Caretas ornamentados no carnaval de 2020. ....	245
<b>Figura 148.</b> Caretas ornamentados no carnaval de 2020. ....	245
<b>Figura 149.</b> Mortalhas no carnaval de 1993.....	250
<b>Figura 150.</b> Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.....	251
<b>Figura 151.</b> Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.....	251
<b>Figura 152.</b> Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.....	253
<b>Figura 153.</b> Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.....	253
<b>Figura 154.</b> Bloco Loukura Loukura no carnaval do ano de 2020.....	256
<b>Figura 155.</b> Bloco Loukura Loukura no carnaval do ano de 2020.....	256
<b>Figura 156.</b> Trio do Bloco Loukura Loukura no carnaval de 2020.....	257
<b>Figura 157.</b> Trio do Bloco Loukura Loukura no carnaval de 2020.....	257
<b>Figura 158.</b> Cartaz de divulgação do “Carnaval Alegria Alegria: É Tradição” de Jaguaripe (2020). ....	258
<b>Figura 159.</b> Foliões do Bloco Resistência mostram suas bandeiras (2020).....	264
<b>Figura 160.</b> Foliões do Bloco Resistência mostram suas bandeiras (2020).....	264
<b>Figura 161.</b> Bloco Resistência em cena nas ruas em 2020. ....	265
<b>Figura 162.</b> Fragmentos do Bloco Resistência no carnaval de 2020.....	268
<b>Figura 163.</b> Fragmentos do Bloco Resistência no carnaval de 2020.....	268

<b>Figura 164.</b> Abadá do Bloco Resistência de 2020.....	269
<b>Figura 165.</b> Abadá do Bloco Resistência de 2019.....	269
<b>Figura 166.</b> Bloco da Mulherada nas ruas de Jaguaripe (2020). ....	278
<b>Figura 167.</b> Bloco da Mulherada nas ruas de Jaguaripe (2020). ....	278
<b>Figura 168.</b> Bloco da Mulherada descendo a Ladeira D'Ajuda (2020). ....	279
<b>Figura 169.</b> Cyria Muricy e Cidalva Oliveira, criadoras do Bloco da Mulherada. ....	280
<b>Figura 170.</b> Mulheres em fila no bloco.....	280
<b>Figura 171.</b> Participantes do Mulherada nas ruas de Jaguaripe. ....	281
<b>Figura 172.</b> Participantes do Mulherada nas ruas de Jaguaripe. ....	281
<b>Figura 173.</b> Perfil oficial do Bloco da Mulherada no Instagram.....	282
<b>Figura 174.</b> Publicação no perfil do Bloco da Mulherada.....	282
<b>Figura 175.</b> Participantes do Mulherada no paredão (2020).....	283
<b>Figura 176.</b> Bichas pretas no paredão do Mulherada (2020). ....	289
<b>Figura 177.</b> Bichas pretas e mulheres no Bloco da Mulherada (2020).....	290
<b>Figura 178.</b> Bichas pretas e mulheres no Bloco da Mulherada (2020).....	290
<b>Figura 179.</b> Fragmentos de um carnaval no Bloco da Mulherada (2019). ....	291
<b>Figura 180.</b> Fragmentos de um carnaval no Bloco da Mulherada (2019). ....	291
<b>Figura 181.</b> Fragmentos de Allan da Silva no bloco (2019). ....	292
<b>Figura 182.</b> Fragmentos de Allan da Silva no bloco (2019). ....	292
<b>Figura 183.</b> Maconheirinha de Luxo, por Allan da Silva (2019). ....	298
<b>Figura 184.</b> Allan corporificando o próprio lixo no cais da cidade (2019).....	300
<b>Figura 185.</b> A persona lixo em frente à Igreja de N. Sra. Do Rosário (2019). ....	301
<b>Figura 186.</b> Caracterização do Gaspi por Allan da Silva (2020). ....	302

## **LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS**

**BTS** – Baía de Todos os Santos

**SEI** – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**LB** – Luiz Beltrão (autor)

**LGBTQIA+** - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Transgêneros/Travestis, *Queer*, Intersexo, Assexual e mais

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
<b>I - DO RECÔNCAVO AO BAIXO SUL: A MARÉ COMO ESPELHO DE TESTEMUNHOS E FIXAÇÃO DE SITUAÇÕES.....</b>	<b>31</b>
1.1 TERRITÓRIO HISTÓRICO-HABITADO: JAGUARIFE, SEUS LIMITES E O TEMPO .....	32
1.2 O RIO DA ONÇA, REFLEXO COLONIAL E A JUSTIÇA DE JAGUARIFE .....	50
1.3 MEMÓRIA, IMAGINÁRIO CULTURAL E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES .....	65
1.4 FOLKCOMUNICAÇÃO, MARGINALIZAÇÃO E POSSIBILIDADE DE DISCURSOS .....	77
<b>1.4.1 Processo folkcomunicacional.....</b>	<b>81</b>
<b>1.4.2 Marginalização sociocultural a partir da folkcomunicação .....</b>	<b>87</b>
<b>II - DO ANDOR PARA AS ÁGUAS: CODIFICAÇÕES, NARRATIVAS E REIVINDICAÇÕES DA FESTA DE NOSSA SENHORA D’AJUDA E DE NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES .....</b>	<b>112</b>
2.1 ALGUNS ASPECTOS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE CULTURAL, CATOLICISMO POPULAR E O ARCABOUÇO SIMBÓLICO .....	114
2.2 A MÃE DA CIDADE: UM OLHAR SOBRE AS NARRATIVAS DA FESTA DE NOSSA SENHORA D’AJUDA.....	120
2.3 “SAUDADE DE PEDRA”: UM OLHAR SOBRE AS NARRATIVAS DA FESTA DE NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES .....	141
<b>2.2.1 O que se mantém vivo (e o que foi retirado) da configuração da festa marítima .....</b>	<b>147</b>
<b>III - DESCENDÊNCIAS FESTIVAS DA EXCLUSÃO JAGUARIPENSE: AS CODIFICAÇÕES, SIGNOS E SIGNIFICAÇÕES DA FESTA DE SÃO GASPAIÃO E DOS BLOCOS DA MULHERADA E RESISTÊNCIA .....</b>	<b>194</b>
3.1 “CHEGOU, CHEGOU, Ô CHEGOU SÃO GASPAIÃO” .....	194
<b>3.1.1 Nuances da santidade e profanação: aspectos canônicos, não-canônicos, histórias e significações.....</b>	<b>196</b>
<b>3.1.2 Culto aos santos canônicos .....</b>	<b>200</b>
<b>3.1.3 Da supressão vem o surgimento: a criação ao cortejo do profano São Gaspaião .....</b>	<b>203</b>
3.2 CARNAVALIZAÇÃO, BLOCOS E OUTRAS REIVINDICAÇÕES .....	229
<b>3.2.1 Bloco Resistência e os entre-lugares da performatização e dos discursos .....</b>	<b>260</b>
<b>3.2.2 Bloco da Mulherada, pertencimento, gênero, sexualidades e suas fissuras.....</b>	<b>270</b>

3.2.2 Bichas, viados, gays, <i>cuir</i> e fantasias como fendas da feminilidade do Mulherada....	285
CONCLUSÃO.....	305
REFERÊNCIAS.....	310
APÊNDICES .....	320
ANEXOS .....	356

## INTRODUÇÃO

Essa dissertação surgiu enquanto uma consequência do registro de imagens das manifestações culturais de Jaguaripe/BA (sede) no documentário “Na Pele do Jaguar” (2019) e as entrevistas com as pessoas que estavam imersas nelas. Através de uma linha positiva de celebração da cultura, foi possível perceber como as histórias e os ritos da comunidade jaguaripense relacionam-se com suas próprias percepções de identidade. Permeando aspectos da formação do município e, conseqüentemente, da cultura local, as lembranças sustentam a continuidade dessas festividades, lendas e crenças justamente porque o sentimento de identidade coletiva vai se fundindo por meio dessa bagagem que forma os significados do que significa ser pertencente de uma localidade, tanto para quem é de dentro quanto para quem é de fora. O produto audiovisual construído para o trabalho de conclusão do curso de Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo buscava analisar as lembranças dos entrevistados escolhidos que se relacionavam com os elementos culturais da cidade, ligando-se assim à identidade local comum e como “[...] eles disseminam essa mesma cultura para além, finalizando na construção do sentimento de pertencimento às origens e como ele forma diversos aspectos identitários na cidade” (MURICY, 2019, p. 8).

Sendo jaguaripense, enxergo a magnitude desses valores e costumes para mim e para o meu povo. A revisitação dessas lembranças é algo precioso e que não pode ser perdido, apesar das mudanças decorridas pelo processo de globalização e de comercialização. Assim, o intuito desse trabalho é fazer uma reflexão da relevância desses rituais, costumes, manifestações e lembranças de pessoas comuns na construção dos nossos valores identitários e como todos esses elementos fazem as pessoas se enxergarem como sendo pertencente daquela cultura e, sobretudo, daquela cidade.

O fazer desse filme documental surge a partir da necessidade de relembrar as referências culturais e interpessoais que nos cercam nas nossas origens – principalmente no contexto do Recôncavo onde lendas, fantasias e ritos sagrados de todos os tipos permeiam-se através do contato, seja oral ou visual. É para buscar entender como essas histórias em geral (trans) formam aspectos identitários dos indivíduos e os fazem guardar, carregar e disseminar essas mesmas referências para outros indivíduos em sua trajetória (MURICY, 2019, p. 7).

O documentário aliou as técnicas já conhecidas do registro jornalístico (como a escolha de pessoas “reais” para os depoimentos, utilizando o recurso de “voz-over” e também uma estrutura usual dos VTs) com diversas características e nuances que se aproximam do estilo ensaístico para diferenciar-se das amarras das grandes reportagens documentais que são veiculadas nos programas de televisão aberta. Dessa forma, foram utilizadas performances artísticas para dar corporificação às lembranças tanto das lendas quanto das manifestações

culturais jaguaripenses “para uma maior dimensão das histórias místicas apresentadas” a partir da experiência receptiva e sensorial (MURICY, 2019, p. 17).

Em questão da continuidade dos trabalhos iniciados no documentário, foi se pensado primeiramente para essa dissertação sobre as formas únicas de comunicação de três manifestações da cidade de Jaguaripe. Seriam elas: a romaria e regata de Nossa Senhora dos Navegantes, a festa do Gaspi e as performances dos caretas (ou mascarados). A primeira celebração diria sobre como todo o compartilhamento de barcos, as chamadas para as rezas, os encontros entre os amigos e conhecidos seriam formas de trocar experiências e conhecimentos entre as populações do município e também de Cacha Pregos. Já a segunda, como patrimônio próprio do local, era identificada enquanto a festividade onde a população se empenharia e encontraria recursos para a realização do São Gaspaião devido ao seu valor cultural e identitário extremo, incorporando e atualizando novas significações e objetos (como o talco e a água que são jogados no percurso). A terceira, que não é exclusiva de Jaguaripe, responderia sobre os costumes que carregam lendas por trás.

O projeto inicial pontuava-se através de objetivos bastante prematuros, dispersos e já concluídos anteriormente. De forma ingênua, acabaria por trazer à vista as mesmas visões de diversas pesquisas que se baseiam em comunicação, identidade e manifestações culturais, caindo então na exploração das configurações dessas celebrações enquanto dispositivos de compartilhamento, conhecimento e resistência da memória popular local. Por meio do ponto de vista de que a identidade cultural se constrói a partir da junção de relações socioculturais que são ligadas aos patrimônios culturalmente simbólicos de uma comunidade, trazíamos ao campo da Comunicação e Memória as maneiras nas quais os aspectos ancestrais seriam utilizados para a manutenção da resistência cultural e popular jaguaripense. Além disso, mais uma vez seriam feitos os registros dos comentários, testemunhos e depoimentos que são passados de geração a geração por meio da oralidade popular para pesquisar como se forma a memória coletiva local. A bibliografia também era relativamente pequena, voltada apenas aos desenvolvimentos relacionados à área da Folkcomunicação e identidade cultural, percebendo então que não haveria ganhos significativos.

Entendemos então que não somente os elementos anteriores conseguem legitimar as mensagens que eram expressadas nas manifestações culturais como também as novas percepções que se originavam de estratégias muitas vezes excludentes se configuravam enquanto outros objetos importantes para os sentimentos de identificação e pertencimento, gerando enfim os processos de reivindicação dos jaguaripenses acerca de suas particularidades individuais dentro da comunidade. Diante disso, outras festividades que se manifestam

enquanto elementos que reforçam a resistência de grupos ainda mais marginalizados na cidade surgiram para constituir o corpo de estudo da pesquisa.

O fato de Jaguaripe, município entre os rios Jaguaripe (Rio da Onça) e o da Rio da Dona, se configurar enquanto a primeira vila fundada na região do Recôncavo da Bahia no ano de 1697 por questões estratégicas da Coroa Portuguesa para a produção de farinha de mandioca, materiais de construção e elementos de cerâmica no século XVII, além do controle em relação às fugas de pessoas negras e indígenas escravizadas, não se fez “imagem” para possibilitar reflexões sobre as situações atuais da cidade em questões sociais, políticas, culturais e econômicas.

A pesquisa que aqui se apresenta enquanto um fenômeno relacionado às questões da memória, assim como o documentário, buscou ir *para além* dos sentimentos e percepções à primeira vista. Se anteriormente levantou-se o espetáculo visual de algumas festividades tradicionais de Jaguaripe, aqui se elevam as significações folkcomunicaçãois por trás delas, mas também as outras criações acerca de alguns cercamentos. A memória como se sabe diz respeito ao que está no passado, mas que de certa forma continua a ser evocada para o presente por meio dos rituais, tradições, atitudes, festas, orações, símbolos, documentos e ainda assim se permite a ser modificada pelas novas interpretações individuais ou coletivas, conforme Jacques Le Goff (1990).

A partir do reconhecimento de Beltrão de que os aspectos populares e folclóricos das comunidades marginalizadas eram igualmente importantes dentro de suas formas comunicacionais e passagens de mensagens e informações quanto às dos meios de comunicação em massa, foi sendo formado o pensamento do jornalista acerca do fluxo informativo atual dentro do “[...] processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência [...]”. (BELTRÃO, 2014, p. 17)

O imaginário social de comunidades populares, cheios de manifestações culturais entrecruzadas, símbolos, religiosidades, folclore, crenças e ritos criados, guardados e disseminados por gerações, institui papéis que podem ser desempenhados pelos indivíduos em suas particularidades, suas autoconsciências e o reconhecimento de pertencimento. Bronislaw Baczko (1985) comenta sobre essa questão quando afirma que as temáticas sociais se produzem através de uma “rede de sentidos”:

[...] de marcos de referência simbólicos por meio dos quais os homens comunicam, se dotam de uma identidade colectiva e designam as suas relações com as instituições políticas, etc. Assim se define um código colectivo segundo o qual se exprimem as necessidades e as expectativas, as esperanças e as angústias dos agentes sociais. Por

outras palavras, as relações sociais nunca se reduzem aos seus componentes físicos e materiais. (BACZKO, 1985, p. 307)

Festas como o Gaspi e a Romaria e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes representam e fazem parte da comunicação e do imaginário cultural e popular de Jaguaripe, onde, segundo Beltrão (2013), essas linguagens humanas se traduzem em configurações de signos que são empregados na emissão e transmissão de mensagens simbólicas. Ou seja, os jaguaripenses transformam essas narrativas orais e tradicionais em estratégias identitárias e confraternizadoras que, chegando ao âmago, se revelam como parte de suas lembranças.

As narrativas são extremamente importantes porque, de certa forma, dizem respeito às nossas próprias vidas. Elas organizam e constroem os elementos, acontecimentos e histórias que estão carregadas de significações ao mesmo tempo em que conseguem dar forma e vinculação ao passado com a continuidade do presente e as perspectivas que se pode imaginar sobre o futuro, possibilitando também a incorporação das representações dos indivíduos para eles mesmos e como eles se portam e são vistos em sua comunidade ou fora dela.

Narrar é uma forma de dar sentido à vida. Na verdade, as narrativas são mais que representações: são estruturas que preenchem de sentido a experiência e instituem significação à vida humana. Narrando, construímos nosso passado, nosso presente e nosso futuro. As narrativas criam o ontem, fazem o hoje acontecer e justificam a espera do amanhã. [...] Assim, as estruturas narrativas são um fato cultural anterior aos acontecimentos e aos fenômenos que relatam. Como nos lembra o canadense Northrop Frye (1999), o ritmo dos ciclos naturais cria rituais em que o dramático está latente. Eles são preenchidos com estórias que atribuem significações aos nossos atos e recorrências culturais, que os confirmam e justificam. (MOTTA, 2013, p. 18)

Assim, identificando os conceitos basilares e o suporte teórico para essa pesquisa como memória, imaginário, folkcomunicação, análise narrativa, hibridez cultural e estudos de gênero e sexualidade, essa pesquisa diz respeito aos sentidos que são relacionados pelos atos presentes nas manifestações da cidade de Jaguaripe (sede). Ou seja, os sentidos e significados que podem ser encontrados para com a comunidade jaguaripense e o que representa de forma efetiva para essas pessoas considerando seus aspectos locais e para o campo comunicacional.

A comunicação coletiva local pode se constituir como um dos fatores essenciais para a construção da autoimagem referencial dos indivíduos, de como eles se veem e são vistos, através das perspectivas das sociedades existentes na exterioridade regional, diferenciando-se em meio ao amontoado de identidades socioculturais, como também de sua própria comunidade formando o seu terreno de base.

Os elementos utilizados pelos grupos locais vão desde a narração oral, composta por suas histórias, informações, ditados e canções, passando por manifestações culturais, que englobam performatizações, gestos, ritos de fé, comemorações, símbolos e signos, indo até

mesmo aos aspectos naturais que inundam as populações marginalizadas como uma das únicas possibilidades de subsistência e de lazer. São os bramidos que se convencionam através das atualizações de informações dentro do próprio movimento dos indivíduos.

Assim, a Folkcomunicação é utilizada nessa pesquisa na perspectiva de adentrar alguns elementos culturais, locais e comunicacionais de Jaguaripe, a partir de uma análise do seu imaginário territorial fazendo uma pertinente decodificação dos seus significados e sentidos atuais, pensando diretamente ao diálogo local, às experiências e também aos seus aspectos de desenvolvimento, transformações socioculturais e às mensagens relacionadas. A pesquisa dessa dissertação se configura como importante dentro do campo comunicacional justamente pela decifração de códigos das festas culturais jaguaripenses e os eventos e discursos que surgem por meio deles, já que o trabalho do folkcomunicador é conhecer os significados que fluem dentro dos símbolos culturais de uma determinada localidade, investigando a carga de informações que estão contidas ali, propondo assim diferentes visões e contextualizações acerca das “veias” populares que alimentam a comunidade jaguaripense a ser ela mesma e a comunicar os seus desabafos e crenças.

O objetivo geral desta dissertação é verificar a decodificação dos sentidos constituídos nas manifestações culturais de Jaguaripe, a partir da experiência em campo dos munícipes jaguaripenses e suas narrativas pessoais ou coletivas por meio da análise crítica da narratologia e também a partir de uma perspectiva folkcomunicacional. Assim, também são formados objetivos específicos que ajudam a estruturar a configuração geral desta pesquisa: 1) Analisar a formação identitária de Jaguaripe a partir das suas configurações folkcomunicacionais e da marginalização cultural, apresentando como a comunidade jaguaripense se configura em seu território, a partir da “justiça” colonial e do espectro de paralisação do tempo; 2) Compreender as diferentes significações, códigos e usos por trás da Festa de Nossa Senhora d’Ajuda e a Romaria e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes, bem como os seus elementos excludentes; 3) Refletir sobre o papel simbólico das novas celebrações que emergem através dos processos de supressão incluídos nas festividades tradicionais.

Ao considerarmos e entendermos que as representações do mundo e de suas localidades criadas de forma coletiva pelos indivíduos através de suas vivências, experiências, lembranças, valores, costumes e ideais, se constituem, na verdade, como um instrumento importante de organização social e atempamento de identidades, percebemos que por meio de sua cristalização é feito o trabalho de descobrir e incluir significados e sentidos ao imaginário sociocultural de comunidades diversas.

Mesmo os elementos e narrativas advindas de uma ordem ficcional colocam-se como fundamentais para a constituição e instituição do mundo “para o sujeito e a sociedade humana, e desempenharia essa função antes mesmo de sua divisão em narrativa de realidade e narrativa imaginada” (MOTTA, 2013, p. 35).

Assim, se faz necessária a aplicação de um procedimento metodológico que vá além do próprio objeto de pesquisa em si mesmo, enxergando a real proposta por trás do estudo do documentário: a comunicação narrativa que se coloca enquanto uma ação de fala - não somente em questão do ecoar da voz relacionado às cordas vocais, mas sim todos os aspectos visuais e gestuais que estão dentro dessa comunicação - que leva em consideração os signos e significados por suas diferentes formas e representações, nos quais os sentidos se re-constroem, e também incide um olhar por meio dos processos que relacionam os contextos de produção e de recepção do objeto.

Os significados provêm não só dos processos de recriação mimética, mas também da relação inversa, da identificação virtual que ocorre em toda narrativa, da transposição catártica que as pessoas fazem das histórias narradas para as suas próprias experiências. Quando escutamos (oralidade, canção, rádio), quando assistimos (teatro, filme, telenovela, telejornal) ou quando lemos uma história (jornal, revistas, livro) estamos na história, e recriamos a sua significação a partir da relação que fazemos com os nossos próprios valores e nossa memória cultural (MOTTA, 2013, p. 73).

Para, então, a decodificação dos sentidos constituídos dessas manifestações culturais e as histórias dentro delas através da experiência empírica em campo dos munícipes jaguarienses será utilizada a chamada análise crítica da narrativa, proposta por Motta (2013), que parte da fenomenologia - onde todo conhecimento se forma a partir de como a consciência do indivíduo interpreta os fenômenos - para “aceder à sua significação integral e ao sentido dessa significação no contexto social e histórico” (MOTTA, 2013, p. 123).

Essa análise sai do caminho da intuição e procura determinados aspectos e elementos, suas relações e conexões, onde pode-se pesquisar e investigar as camadas dentro dessas manifestações, lendas e costumes, mas sempre por meio de um sentido de colocá-los em conjunto. Assim, não existem objetos que estejam sozinhos na análise, isolados, mas sim se relacionam com o todo que se reveste de significados. Então, o que se forma enquanto resultados dessa análise da narrativa é a reflexão de “como as pessoas compreendem, representam argumentativamente o mundo através dos atos de fala narrativos intersubjetivos” (MOTTA, 2013, p. 129).

Visto que será necessário entender os diferentes aspectos das narrativas da comunidade jaguariense relacionados às suas lendas e manifestações, optamos também por uma entrevista

mais profunda com alguns dos ativistas midiáticos das festividades e outros foliões. O formato da entrevista segue as formulações das entrevistas semi-abertas para alguns casos e, assim, melhor compreender e flexibilizar alguns questionamentos que não são visíveis em um roteiro mais contido (DUARTE, 2006). Partimos, então, de perguntas já caracterizadas, porém puxando para outros lados, visitando as possíveis respostas que podem estar escondidas ali e os metassignificados presentes.

Esse revelar dos *metassignificados* e sentidos se relaciona diretamente com as manifestações e lendas da cidade. Sendo elas parte dos estudos da Folkcomunicação, analisadas por meio de um recorte sociocultural, temporal e relacionadas, logicamente, com aspectos de desenvolvimento e políticos do local, aparecem, a partir da compreensão das mensagens codificadas e múltiplas dos indivíduos populares, os seus sentidos de comunicação entre a comunidade. Esses movimentos não são parte de uma valorização do folclore, mas sim promover o entendimento das “mensagens codificadas e democratizá-las, promovendo o diálogo sobre problemáticas sociais” (AMPHILO, 2011, p. 199).

Assim, a partir do reconhecimento de Luiz Beltrão, criador da teoria, de que os aspectos populares e folclóricos das comunidades marginalizadas eram igualmente importantes dentro de suas formas comunicacionais e passagens de mensagens e informações quanto às dos meios de comunicação em massa, foi sendo formado o pensamento do pesquisador acerca do fluxo informativo atual dentro do “[...] processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência [...]” (BELTRÃO, 2014, p. 17).

Como o próprio pernambucano cita, as elites não conseguem se importar com essas linguagens, manifestações, rituais, histórias e costumes populares como sendo verdadeiros poços comunicacionais, já que os enxergam como “objeto de curiosidade, de análise mais ou menos romântica ou literária” (BELTRÃO, 2014, p. 56) ignorando os meios de informação e de expressão dessas comunidades. Assim, ele pensa que:

[...] é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversionista, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do povo, a expressão do seu pensar e do seu sentir tantas e tantas vezes discordante e mesmo oposta ao pensar e ao sentir das classes oficiais e dirigentes. Esse sentido camuflado, que não raro escapa ao próprio estudioso dos fenômenos sociológicos, e, contudo, perfeitamente compreendido por quantos tenham com os comunicadores aquela experiência sociocultural comum, condição essencial a que se complete o circuito de qualquer processo comunicativo (BELTRÃO, 2013, p. 230).

Aqui devemos demarcar que essa pesquisa não utiliza a teoria beltraniana apenas sob o pensar das formas e mecanismos que são construídos pelo povo em si, mas também indo ao

encontro do destrinchamento do que está por dentro de tudo isso: através da reflexão e compreensão dos signos incrustados no imaginário popular e da própria memória dos moradores da cidade. Sendo a memória uma das principais fontes que relacionam aspectos de identificação entre os indivíduos, é a partir dela que os sujeitos “escolhem” e apreendem uma coletânea de significações em comum - lendas populares e locais, crenças, rituais, festas e símbolos culturais - por meio da rememoração.

Em um mundo que vive uma espécie de vertigem patrimonial (NORA, 1984), a paixão pela memória mostra ou rejeita as representações que fazemos da identidade, projetando no passado e no futuro a imagem que se quer ter, construída a partir de traços (objetos, ruínas, relíquias, vestígios), fazendo com que possamos dizer que a memória é generativa da identidade, uma vez que participa da sua construção. Por outro lado é a identidade que possibilita ao indivíduo incorporar certos traços do passado, fazendo escolhas de memória. Assim, identidade e memória são de tal forma indissociáveis que podemos afirmar que sua distinção ocorre apenas para fins conceituais (BARBOSA, 2007, p. 41).

Através dessa linha de pensamento é possível discorrer sobre como a Folkcomunicação instituiu valor aos sentidos, conteúdos, codificações e significados da comunicação popular, onde se transporta da maneira que corresponde à realidade dessas comunidades marginalizadas. O folclore e as suas festividades derivadas se colocam não somente na função de preservação das práticas tradicionais, mas também se transformam numa importante representatividade e atitude comunicacional da população, pela população e para ela mesma.

Frente aos levantamentos, argumentos, repetições e contradições, percebemos que o percurso desbravado compactuou com o crescimento acadêmico e intelectual do pesquisador desse estudo, possibilitando inclusive na revelação de temáticas sobre gênero, performatividades, feminilidades, raça, hibridez cultural e sexualidades diversas. Por esse maior aprofundamento, dividimos então esta dissertação em três capítulos.

O primeiro capítulo busca primeiramente refletir e levantar questões sobre a formação sociocultural e histórica da cidade de Jaguaripe, por meio do seu percurso, herança e justiça colonial ainda vigente, do seu tempo enquanto uma cidade “parada” que se norteia através dos espaços e monumentos construídos pelos gritos, ecos, sangue e suor de indivíduos historicamente marginalizados, relacionando-os ao rio da Onça (ou rio Jaguaripe, em seu nome oficial) enquanto ser e objeto essencial para o reavivamento das lembranças tanto mórbidas quanto culturais comunicadas. Para isso, engendramos uma linha de discussão territorial e histórica do município, baseada em sua eterna influência pelas regiões do Recôncavo e do Baixo Sul da Bahia, a fim de trazer uma compreensão de como a transformação social da cidade contribuiu para a marginalização da maior parte da população. Em seguida, erguemos uma

perspectiva da justiça colonial e atual em relação à cidade, certos de que essas ligações são relevantes para visualizar o cenário territorial e cultural jaguaripense.

Ele também apresenta teorias e formulações que se aplicam enquanto partes importantes para o entendimento da construção da identidade sociocultural de Jaguaripe e suas inclinações às formas de visibilidade e reconhecimento dos moradores da cidade e também às maneiras com as quais se relacionam os meios de comunicação. Assim, esse ponto está dividido em dois tópicos. O primeiro pensa sobre a formação dos imaginários populares, da memória e das identidades, acerca da ligação entre as culturas e os seus agentes, as diferenças e as comunidades no espaço comum a partir de Barbosa (2007), Le Goff (1998) e Castoriadis (1982), Patlagean (1990) e outras/os. Enquanto isso, o segundo perpassa pelos aspectos e discussões da folkcomunicação, interagindo diretamente com as questões sobre marginalização de determinados indivíduos e como se relacionam com o componente teórico, tornando-se assim um dos principais indicadores de análise da pesquisa.

No segundo capítulo apresentamos e destrinchamos de vez o trabalho empírico desta dissertação e nos atemos às festas religiosas populares de Jaguaripe e suas configurações nas vidas dos moradores da comunidade. A partir das formulações da Folkcomunicação propostas por Beltrão (1980, 2014), do destrinchamento feito pelo papel do folkcomunicador e da análise da narrativa crítica de Motta (2014), este capítulo irá refletir sobre os sentidos e significações que estão presentes nas codificações e estratégias excludentes da Festa de Nossa Senhora d’Ajuda e da Romaria e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes, aliando-se às entrevistas selecionadas de indivíduos jaguaripenses, utilizando algumas técnicas de pesquisa, como: pesquisa bibliográfica, análise narrativa, entrevista mais profunda realizadas na comunidade e análise de conteúdo.

Já no terceiro e último apresentam-se as manifestações culturais surgidas no carnaval de Jaguaripe enquanto reações populares através do espectro de morte, da paralisação do tempo e também das suas experiências e vivências suprimidas historicamente na comunidade. Por meio das formulações dos estudos culturais britânicos através de autores como Bhabha (1998) e García Canclini (2008), das questões sobre religiosidade popular e figuras “alçadas” de forma transgressora ao papel de “santo não-oficial” de Aragão (2015), da Folkcomunicação, das questões de gênero, sexualidades e feminilidades propostas por Algures (2019) e Campos Leal (2022) e da análise da narrativa crítica de Motta (2014), a discussão aqui apresentada faz uma reflexão acerca dos sentidos e significações que são comunicadas ou evocadas por meio da organização popular nas festividades, nos discursos dos participantes e foliões das festividades

e na exclusão que aparece em meio às decisões dos líderes - tanto implícitas quanto explícitas pelas entrevistas realizadas.

Este capítulo então faz uma reflexão acerca dos sentidos e significações que são comunicadas ou evocadas por meio da organização popular nas festividades. Passando pela festa do santo não-canônico São Gaspaião e dos blocos da Resistência e da Mulherada, busca-se perceber as codificações das narrativas, reivindicações populares e da vontade dessa parte da comunidade jaguaripense em ser representada e ouvida, utilizando: pesquisa bibliográfica, entrevista profunda com os ativistas midiáticos e foliões da comunidade, observação direta e análise de conteúdo.

Nos apêndices desta dissertação, podem ser encontrados os questionários e as transcrições das entrevistas na comunidade. Já em relação aos anexos, se encontram alguns documentos como fontes e imagens importantes para a discussão dos capítulos.

## **I - DO RECÔNCAVO AO BAIXO SUL: A MARÉ COMO ESPELHO DE TESTEMUNHOS E FIXAÇÃO DE SITUAÇÕES**

Este capítulo objetiva focar na reflexão e levantamento de questões sobre a formação sociocultural e histórica da cidade de Jaguaripe através de dois momentos. Primeiramente por meio do percurso do local que continua a perpetuar aspectos da herança colonial e que se expande até as noções próprias de justiça da época, mas que ainda demonstra ser vigente. Além disso, aqui também são apresentadas expressões do próprio tempo de Jaguaripe enquanto uma cidade “parada” que se norteia através dos espaços e monumentos construídos pelos gritos, ecos, sangue e suor de indivíduos historicamente marginalizados, relacionando-os ao rio da Onça (ou rio Jaguaripe, em seu nome oficial) enquanto ser e objeto essencial para o reavivamento das lembranças tanto mórbidas quanto culturais comunicadas.

Dessa forma, utilizamos um estudo bibliográfico a partir de Nunes (1996), Azevedo (2011), Castellucci Júnior (2011), entre outros autores e autoras, para engendramos uma linha de discussão territorial e histórica do município que passa pela justiça colonial e atual em relação à cidade. Também nos baseamos nos pensamentos de Schwartz (1988), Milton Santos (1998), Bandeira e Brito (2011) para demonstrar a eterna influência da cidade para com as regiões do Recôncavo e do Baixo Sul da Bahia, a fim de trazer uma compreensão de como a transformação social da cidade contribuiu para a marginalização da maior parte da população. Certos de que essas ligações são relevantes para visualizar o cenário territorial e cultural jaguaripense, em seguida erguemos perspectivas sobre a paralisação temporal presente na comunidade principalmente a partir do artista visual jaguaripense Allan da Silva (2021), Barbosa (2007) e de Santos Júnior (2017). Por último, relacionamos o rio da Onça enquanto esse espelho “vivo” das lembranças jaguaripenses através das formulações de Lapoujade (2017) sobre novos modos de enxergar existências.

Para a segunda seção, são apresentadas as teorias e formulações que se aplicam enquanto partes importantes para o entendimento da construção da identidade sociocultural de Jaguaripe, suas inclinações às formas de visibilidade e reconhecimento dos moradores da cidade e também às maneiras com as quais se relacionam os meios de comunicação. Assim, dividindo-se em dois momentos, essa seção pensa sobre a formação dos imaginários populares, da memória e das identidades, acerca da ligação entre as culturas e os seus agentes, as diferenças e as comunidades no espaço comum a partir de Barbosa (2007), Le Goff (1990a, 1990b), Castoriadis (1982) e Patlagean (1990). Enquanto isso, o segundo perpassa pelos aspectos e discussões da folkcomunicação por Beltrão (1980, 2004, 2014), Amphilo (2011, 2013), Marques de Melo (2007), Fernandes (2020a, 2020b), Trigueiro (2013), Benjamin (2017), interagindo diretamente

com as questões sobre a construção da marginalização histórica de determinados indivíduos e como se relacionam com o componente teórico de Escorel (1997), Perlman (2004) e Park (2017), tornando-se assim um dos principais indicadores de análise da pesquisa.

### 1.1 TERRITÓRIO HISTÓRICO-HABITADO: JAGUARIBE, SEUS LIMITES E O TEMPO

A sede municipal da cidade de Jaguaribe é difícil de reconhecer por meio dos indicadores nas estradas, já que permanece em uma rota de mão única com possibilidade de saída pelo mesmo lugar da entrada ou pelas águas que circundam o local. Numa distância de quase 102 quilômetros de Salvador e 15 quilômetros de Nazaré, a estrada principal para chegar ao local constantemente passa por reformas devido às suas condições precárias, principalmente em tempos chuvosos onde os buracos se alastram e a terra molhada e vermelha-barrosa torna difícil a locomoção com maior segurança para os veículos. Essa mesma dificuldade é apontada como causadora do afastamento de turistas e visitantes interessados em conhecer a cidade e também foi utilizada como um argumento importante para o aumento da passagem dos pequenos veículos de Nazaré para a cidade, sendo que, diversas vezes, é a única opção de chegada.

Sendo localizada e envolvida entre dois rios navegáveis, o rio da Dona e o Jaguaribe (ou rio da Onça, como é costumeiramente chamado e disseminado pelos jaguaripenses), pode ser chamada de Mesopotâmia Baiana por sua configuração (NUNES, 1996). A cidade de Jaguaribe pode ser localizada de forma oficial e geográfica atual na região do Baixo Sul da Bahia, entretanto são geradas discussões sobre o mesmo município situar-se no Recôncavo (o que era de maior costume na década passada), devido aos seus aspectos sócio-históricos e culturais fincados nos acontecimentos importantes, no sentimento de pertencimento da população e na própria formação da região como ela é atualmente.

O Recôncavo foi uma região extremamente importante para o destrinchamento e ocupação do território baiano e brasileiro como um todo, já que toda a sua extensão se localiza na Baía de Todos os Santos (BTS), uma das maiores do país dentro de uma área de 1.223km<sup>2</sup> e 32 km<sup>2</sup> de largura, que contém uma grande diversidade ambiental entre rios, praias, ilhas, manguezais e matas. Apesar dessas características, uma enorme parte das vegetações originais da região foi destruída em meados do século XVII pela agricultura e seus derivados, permanecendo as grandes folhas e galhos verdes ao sul da região, próximo a Jaguaribe inclusive (SCHWARTZ, 1988).

**Figura 1.** Mapa de Jaguaripe.



**Fonte:** Google Maps, 2021.

O que realmente se configura de forma parecida ao passado é a diversidade de rios que inundam as terras da região. Segundo Stuart B. Schwartz (1988), assim como hoje,

A água dominava essas terras, penetrando em toda a parte e controlando o ritmo e a organização das atividades humanas. O Recôncavo era entrecortado por rios de vários tamanhos, do grande Paraguaçu, sujeito a inundações periódicas, a rios de médio porte como Sergipe, Açu, Pericoara e Subaé e ribeirões como Cotegipe, Jacarancanga e Pitanga. Nenhum desses cursos d'água, grandes ou pequenos, eram navegáveis para os grandes navios oceânicos, e na foz de cada um deles desenvolveu-se, quase invariavelmente, uma povoação de pescadores e barqueiros. Cruzando o interior ao norte do Recôncavo, outros rios como o Jacuípe, Joanes e Pojuca corriam em direção leste, desaguando não na baía de Todos os Santos, mas no oceano ao longo da costa ao norte de Salvador. Esses rios nasciam nos áridos planaltos do sertão e ocasionalmente secavam por completo durante o verão (SCHWARTZ, 1988, p. 78-79).

Essa imensidão territorial e natural se transformou enquanto plataforma de processos socioeconômicos e históricos da região, separando-se em cidades, vilas e municípios, de onde justamente surgiu o Recôncavo pela política de vilas e aldeamentos necessários para o cultivo de cana-de-açúcar, à cultura do fumo, à produção de outros alimentos e elementos de construção para Salvador e região<sup>1</sup>.

Relatos sobre esta idade da Baía de Todos os Santos estão minuciosamente transcritos na obra de Gabriel Soares de Souza, senhor de engenho que escreveu em 1578 o Tratado Descritivo do Brasil (SOUZA, 1851). Gabriel exulta em seu tratado as excepcionais qualidades da baía e do Recôncavo [...]. Com o estabelecimento do Governo Geral, a Baía de Todos os Santos começa a ter importância internacional

<sup>1</sup> “Os diversos assentamentos agrícolas do Recôncavo situavam-se às margens dos maiores rios ou na franja da própria Baía, facilitando enormemente o escoamento da produção pela grande hidrovia. ‘Criou-se então no Recôncavo um sistema de produção agrícola altamente eficiente, apoiado na iniciativa privada, com grande independência do Estado, um sistema familiar de aristocracia rural’ (FREYRE, 1990, p. 17-18)” (BRITO, 2014, p. 80).

como portal de entrada e saída para o mundo. Portugal abre os olhos para o imenso potencial agrícola do Recôncavo. As terras férteis do massapé e os terrenos de relevo favorável ao manejo provocaram um investimento pesado na produção do açúcar de cana para dar conta da demanda de alimentos energéticos pela fria Europa (BRITO, 1994). A navegabilidade da baía e os acessos francos pelos estuários dos rios, ao norte e oeste, fizeram os engenhos proliferarem por todo o Recôncavo (BANDEIRA; BRITO, 2011, p. 295).

Como bem elaborou Milton Santos (1998), o Recôncavo sempre se construiu muito mais por meio de um conceito histórico e cultural do que por uma unidade fisiográfica, crescendo, expandindo e excluindo pedaços da sua região através dos processos socioeconômicos, porém permanecendo em um patrimônio rico culturalmente, materialmente e imaterialmente. Jaguaripe foi retirada geograficamente pelo Plano Plurianual 2008-2011 do governo do Estado da Bahia do Recôncavo no ano de 2007<sup>2</sup>, que identificou 27 territórios de identidade, sendo colocada no Baixo Sul<sup>3</sup>, ignorando todos os processos, heranças e valores culturais que estão implícitas na questão de pertencimento de uma região, dando importância para a classificação ao aspecto de paralisação e estagnação do local (AZEVEDO, 2011).

Como se vê, o recorte do Recôncavo tem mudado segundo os ciclos econômicos. O Recôncavo açucareiro dos séculos XVII, XVIII e XIX não tem o mesmo recorte, nem o do petróleo, de meados do século XX, ou o atual que excluiu a área não industrializada. Resta saber o que se sedimentou como cultura identitária, não só nas manifestações materiais, como a arquitetura, a arte e o artesanato, como nas imateriais ainda vivas, incluindo modos de ser e de fazer, celebrações e crenças (AZEVEDO, 2011, p. 213).

É pensando sobre a cultura identitária da região e dos processos históricos que reivindicamos aqui Jaguaripe enquanto uma cidade pertencente ao Recôncavo, já que em 27 de dezembro de 1697, o povoado de Jaguaripe tornou-se a primeira vila dessa região - nomeada de Nossa Senhora D'Ajuda de Jaguaripe - por ordem do governador geral D. João de Lencastro, ao qual se seguiram a formação de outras como a N. Sra. do Rosário da Cachoeira e a de São Francisco de Sergipe do Conde no ano seguinte. Na etimologia da expressão em tupi-guarani

---

<sup>2</sup> Segundo a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI), a região atual do Recôncavo compreende geograficamente as cidades de: São Sebastião do Passé, São Francisco do Conde, Santo Amaro, Saubara, Cachoeira, São Félix, Governador Mangabeira, Muritiba, Cabaceiras do Paraguaçu, Cruz das Almas, Maragogipe, Sapeaçu, Castro Alves, Conceição do Almeida, São Felipe, Dom Macedo Costa, Nazaré e Santo Antônio de Jesus. Dados disponíveis em: <[https://www.sei.ba.gov.br/site/geoambientais/mapas/pdf/regional/territorios\\_de\\_identidade/mapa\\_reconcavo\\_1.pdf](https://www.sei.ba.gov.br/site/geoambientais/mapas/pdf/regional/territorios_de_identidade/mapa_reconcavo_1.pdf)>. Acesso em: 18 out. 2021.

<sup>3</sup> Atualmente a região do Baixo Sul compreende geograficamente as cidade de: Aratuípe, Cairu, Camamu, Gandu, Ibirapitanga, Igrapiúna, Ituberá, Jaguaripe, Nilo Peçanha, Pirai do Norte, Presidente Tancredo Neves, Taperoá, Teolândia, Valença e Wenceslau Guimarães. Dados disponíveis em: [https://www.sei.ba.gov.br/site/geoambientais/mapas/pdf/regional/territorios\\_de\\_identidade/mapa\\_baixo\\_sul\\_1.pdf](https://www.sei.ba.gov.br/site/geoambientais/mapas/pdf/regional/territorios_de_identidade/mapa_baixo_sul_1.pdf). Acesso em: 26 nov 2021.

que dá nome tanto ao rio quanto à cidade, *iaguarype* se configura na junção de iaguar (onça) + y (no) + pe (rio).

Reivindicar esse território enquanto Recôncavo, reconhecendo as suas características sociais, históricas e culturais, o seu povo afrodescendente que forma e transforma esses espaços de acordo com os seus movimentos no tempo, é também refletir sobre uma história marcada pelo apagamento de indivíduos marginalizados e não se permitir permanecer nela. Deve-se superá-la (no sentido de ir além) e “quebrar” as questões de vulnerabilidade e paralisação do espaço e das pessoas que nele habitam sem esquecer do percurso até ali para fazer o presente, já que segundo Jota Mombaça (2021), não existe estilhaçamento dessas questões petrificadas sem “abrir espaço para os fluxos de sangue, para as ondas de calor e para a pulsação da ferida” (MOMBAÇA, 2021, p. 26).

**Figura 2.** Conjunto arquitetônico e cultural de Jaguaripe (1941).



**Fonte:** Silvanisio Pinheiro (1941)/Acervo digital do IPHAN ([acervodigital.iphan.gov.br](http://acervodigital.iphan.gov.br)).

**Figura 3.** Porto Cowboy, com vista para a Igreja de N. Sra. do Rosário (2019).



**Fonte:** Thiancle Carvalho/arquivo adicional do filme Na pele do Jaguar (2019, dir. Cícero Bernar).

**Figura 4.** Entrada da cidade de Jaguaripe, com vista à Igreja de Nossa Senhora d’Ajuda.



**Fonte:** registro do autor/material adicional de Na pele do Jaguar (2019, dir. Cícero Bernar).

Apagar essa cidade da região que formou suas particularidades, define o seu lugar dentro da sociedade baiana e brasileira e permite o funcionamento de táticas controladoras que continuam em vigor, mesmo nos moldes mais democráticos e institucionais, abre precedentes em não se deixar compreender enquanto indivíduo transformador daquele espaço no presente e futuro<sup>4</sup>, não enxergar as potências do município e nem “encarar o inimigo nos olhos, que me

<sup>4</sup> David Lapoujade (2012) comenta que o futuro só se manifesta através “do passado mais profundo, do passado total, como um tempo reencontrado [...]” (LAPOUJADE, 2012, p. 17), assim sendo necessário para compreender as estruturas basilares que foram necessárias para transformar o presente.

lembra da necessidade de politizar as feridas para dissolver as ficções de poder” (SILVA, 2021, p. 25).

Renomear o território, nesse caso, me permitiu isolar os ruídos de uma imagem construída e reconstruída a partir de interesses obscuros que se sustentam do binarismo para separar os viventes de sua relação como parte de uma paisagem viva que deseja comunicar através de suas potências. Constituindo, em certa medida, as identidades culturais de um povo, para criar cisões de onde é possível atravessar na direção de outras noções de tempo e existência (SILVA, 2021, p. 25).

A entrada calma de Jaguaripe, com apenas uma placa indicando o nome da cidade, onde poucos carros e pessoas passeiam e adentram a região, aliada ao cenário de heranças estéticas de um tempo “antigo” lembrado através de construções como a Igreja Matriz de Nossa Senhora D’Ajuda, estabelecida pelos jesuítas no século XVI, e a sensação de tranquilidade causada principalmente pela diferenciação em relação ao trânsito e o seu fluxo caótico, aos comércios e prédios de centros urbanos próximos como a capital e também outros municípios tanto do Recôncavo quanto do Baixo Sul, já é determinante no endossamento do que pode ser ouvido pelas ruas ao pararmos em uma conversa: é uma região que se concretiza enquanto “parada no tempo”.

**Figura 5.** Casa do Ouvidor (em amarelo) e a Igreja de Nossa Sra. D’Ajuda (ao fundo).



**Fonte:** registro do autor (2021).

**Figura 6.** Praça Histórica (antiga Praça da Bandeira) no centro da cidade.



**Figura 7.** Praça Histórica (antiga Praça da Bandeira) no centro da cidade.



**Fonte:** registros do autor (2021).

Essa expressão, semelhante a uma sentença ou “maldição”, parece fixar o sentimento de atraso pertencente às estruturas históricas, municipais, institucionais e sociais, que retorna de forma impactante para a população, com uma reflexão por vezes inconsciente, sobre o que é necessário e possível para a sua vivência, sobrevivência e experiência naquela região.

A fixidez dos processos lentos de mudança, cada vez mais aliados aos propósitos governamentais da cidade, e a ligação com os movimentos da maré permite conceber uma configuração de tempo próprio, onde só se mostra através de suas significações singulares, da arquitetura antiga, das ocupações dos moradores e o seu lazer - a temporalidade jaguaripense se alia aos seus aspectos naturais e instituídos.

O Tempo aqui se dá numa ordem em que é preciso entender as marés, as luas, as cheias e vazantes que se fazem além das águas chegando até os corpos dos que vivem nesse lugar já que estamos cercados por dois rios (rio Jaguaripe e rio da Dona), uma beira inteira, que são fonte de alimento e sustento da maioria. As rotinas aqui perpassam pelo Tempo que não está marcado, e eu que estava vivendo em outros tempos me deparei na beirada oracular que me contou sobre as passagens, sobre o que já foi, a espera paciente, a demora e os agrados de retornar do futuro, viagem para sobreviver o presente (SILVA, 2021, p. 14).

Esse anacronismo e o movimento fluído dos rios que circundam a cidade parecem evocar e legitimar a percepção do enquadramento registrado do tempo, já que as mudanças em Jaguaripe acontecem de forma lenta, em relação às horas e dias “oficiais”, sempre de acordo com os interesses do projeto político em voga. Entretanto, a mesma paisagem reflete sobre como o tempo “é testemunha das passagens e de todo movimento, fio condutor das idas e de retornos [...] onde os corpos atravessados sentem através das afetações” (SILVA, 2021, p. 15), integrando a engrenagem que impulsiona a retirada dos jovens jaguaripenses da sua terra. Allan Conceição da Silva (2021) discorre um pouco sobre o impulsionamento desse sentimento e, conseqüentemente, da saída dos novos filhos da terra e o que emerge diante do seu afinamento no cotidiano jaguaripense:

[...] a expressão “cidade parada no tempo” tem ecoado em minha experiência às vezes como um assombro. Outras vezes como uma velha conhecida na lembrança das falas de alguns parentes e mais velhos que sempre diziam que “para os jovens a nossa cidade não tem futuro”, e por isso o nosso futuro teria que ser conquistado em outros territórios. Guiados por esse pensamento, eu e muitos outros jovens saímos de Jaguaripe em busca dessas conquistas (SILVA, 2021, p. 14).

Essa mesma área anacrônica se transformou no século XVII, primeiramente, em extratora de madeira, que serviu como impulso para o apoderamento e povoamento da região (BAHIA, 1982), uma grande produtora de farinha de mandioca, hortaliças, plantios de arroz, especiarias, materiais de construção e utensílios de cerâmica, alimentos e objetos enviados por via marítima para a capital baiana, originada por parte das estratégias políticas da Coroa

Portuguesa em dominar as redes urbanas que davam acesso ao sertão e controlar a fuga de pessoas negras escravizadas e indígenas.

O Recôncavo conferiu a Salvador sua existência econômica e estimulou a colonização e o desenvolvimento do sertão; seus senhores de engenho dominaram a vida social e política da capitania por toda a sua história. Falar da Bahia era falar do Recôncavo, e este sempre foi sinônimo de engenhos, açúcar e escravos (SCHWARTZ, 1988, p. 94).

De acordo com Wellington Castellucci Junior (2011), as extensas águas dos rios que banham a cidade foram recursos decisivos para o abastecimento de mercadorias destinado à Salvador e, ao mesmo tempo, para a fuga dos escravizados.

A região do Baixo Sul é uma área privilegiada em sua geografia e, no século XIX, havia uma densa mata atlântica e um extenso manguezal margeando os grandes cursos d'águas navegáveis, destacando-se os rios Jaguaripe, o da Dona e o Jiquiriçá, todos eles desaguando no fundo da Baía de Todos os Santos, exceto o Jiquiriçá, que tem a sua barra de frente para o Oceano Atlântico. Isso favoreceu, desde a época colonial, um intenso tráfego de embarcações de variados quilates e calados, as quais transportavam homens e mercadorias procedentes das mais distantes regiões interioranas, ligando, através dos rios e do mar, a capital com o interior em questão de horas, às vezes dias.

Foram essas características que também favoreceram a circulação de libertos e escravos foragidos, os quais procuravam se estabelecer em áreas de difícil acesso, para fincar quilombos e ranchos e assim construir uma alternativa de vida longe do cativeiro, mas não tão distante da cidade e vilas circunvizinhas (CASTELLUCCI JUNIOR, 2011, p. 107).

Ao mesmo tempo em que a cidade era essencial para os produtos citados anteriormente, outras localidades como Cachoeira, São Francisco do Conde e Maragogipe se configuraram enquanto produtoras de charutos, açúcar nos engenhos, tabaco, cachaça e criação de gado através da mão de obra de pessoas escravizadas que, inclusive, permitiu a ampliação do território do Recôncavo até a encosta da Chapada Diamantina no século XVIII.

Entretanto, após recorrentes pragas nos engenhos de açúcar, tentativas fracassadas de indústrias de algodão, de tecidos, charutos, a substituição da hidrovía pelas estradas, e principalmente, a abolição do tráfico de pessoas escravizadas em 1888, as cidades-porto do Recôncavo experimentaram um crescente processo de marginalização e abandono entre o final do século XIX e o início do século XX. Jaguaripe, mais especificamente, no início do século XX foi colocada enquanto uma região “em perfeita decadência, quase deserta” (BAHIA, 1982, p. 161), onde Nazaré passou a crescer e a desempenhar a maior parte das funções portuárias e fluviais, devido a sua melhor posição geográfica e estratégica.

A virada para o século XX encontra um Recôncavo esvaziado de mão de obra que migra para o sul, em busca do eldorado do cacau. O petróleo descoberto nos meados deste mesmo século atraiu imigrantes de todos os cantos, criou estradas em detrimento dos caminhos tradicionais, perturbou as matas das terras baixas para a lavra do óleo e sem dúvida criou riquezas, mas não conseguiu imprimir na região a revitalização esperada (BRANDÃO, 2007). Ao contrário, as antigas rotas marítimas foram sendo

substituídas pelos acessos rodoviários, esfriando o tráfego de embarcações entre as terras do Recôncavo e a capital. O arrefecimento deste caminho pelo mar perturbou profundamente a arte de construção de saveiros, os estaleiros foram sendo desativados e a madeira ficando cada vez mais escassa para os cascos e mastreamento destas embarcações (BRITO, 1994) (BANDEIRA; BRITO, 2011, p. 295).

Paulo Ormino de Azevedo (2011) relata que o controle através da transformação dos portos em vilas se relacionava diretamente ao momento do descobrimento de ouro em Minas Gerais e no sertão da Bahia, conseguindo assim impedir o contrabando, “a evasão de impostos e os conflitos sociais nessas áreas, através de portais administrativos e fiscais de ingresso ao interior” (AZEVEDO, 2011, p. 219), assim como também o próprio processo de urbanização para cidades-porto colocou-se a partir de critérios administrativos e de defesa contra indígenas.

Esse controle aparenta não ter desaparecido por completo, mas sim sofrido um processo de ressignificação através de outras formas de poder e manutenção do *status quo* percebido na cidade. O fenômeno quase que como um “feitiço do tempo” é transmitido pela arquitetura do município, os seus resquícios dos séculos XVII e XVIII e as casas pequenas que não passam de três andares, pelos portos e os rios que já não recebem grandes embarcações de vela de içar, mas sim pequenos barcos aliados à subsistência dos próprios moradores e as poucas oportunidades de emprego, já que se pode ouvir de diversas pessoas quase que como uma regra: “quem não trabalha na prefeitura, vive da pesca”.

Em Jaguaripe, o que ocorre no universo da pesca, atualmente com o rótulo de “artesanal”, é uma disputa por reconhecimento e uma luta por direitos: direito de acesso ao mar, para poder pescar de forma artesanal e garantias do Estado para a reprodução social, como acesso a políticas públicas, por exemplo (SANTOS JUNIOR, 2017, p. 18).

Além disso, a atividade pesqueira em Jaguaripe, principalmente na rua das Gamelas, onde fica um dos portos da cidade, pode ser observada através da ótica da passagem de costumes, registrando formas de amizade entre as pessoas, compadrio e valorizações de vínculos onde um pescador mais velho considera um mais novo como parente e lhe transmite assim seu conhecimento sobre a pesca e suas histórias marítimas. Ou seja, essas relações e conexões entre eles “[...] propõem repensar os termos e teorias do parentesco, a partir da ruptura com noções pré-constituídas, valorizar no dialeto local o que diz respeito ao que é tornar alguém parente ou aparentar” (MÜLLER, 2010, apud SANTOS JUNIOR, 2017, p. 34).

Na sede municipal de Jaguaripe existem diversos portos onde foram construídas casas pequenas de moradores periféricos que utilizam do trabalho da pesca como o seu sustento e se reconhecem enquanto pescadores e marisqueiras. É extremamente comum visualizar diante desses portos algumas canoas, das mais simples às diferentes e ornamentadas, redes de pesca e outros materiais utilizados, mesas e cadeiras de madeira para descansar e confraternizar com os

outros trabalhadores. Muitos desses portos são históricos pelo seu passado, onde saveiros de todas as partes da Bahia desembarcavam e levavam mercadorias - atualmente é possível observar pelas águas do rio alguns exemplares de saveiros de vela de içar, entre eles o responsável pela jornada marítima e religiosa de Nossa Senhora dos Navegantes, o “É da Vida” (figura 10).

**Figura 8.** Rua das Gamelas e suas casas.



**Figura 9.** Rua das Gamelas e suas casas.



**Fonte:** registros do autor (2021).

O porto do Cortume na rua da Baixinha (figuras 11 e 12), o da Taenga (figuras 13 e 14) e o 7 de Julho (ou Outro Porto) se colocam em frente a uma vegetação de manguezal, onde

permanecem casas pequenas e as pessoas historicamente marginalizadas da cidade, que menos dispõem de condições econômicas e de voz na comunidade. A rua da Baixinha, a Taenga e as Gamelas<sup>5</sup>, inclusive, sofrem preconceitos pelo estigma da pobreza e do racismo. Apesar de boa parte dos pescadores de Jaguaripe não possuírem a carteira oficial de pescador, existe nas margens do rio Jaguaripe a Colônia de Pescadores Z-36 que auxilia, administra e organiza o cadastramento dos seus membros e, conseqüentemente, as suas reuniões e atos. A colônia fica perto do bar de Renato, famoso pelos encontros não somente dos pescadores, mas também de quem passa pelo local e ali mesmo começa a se comunicar com os outros. Além da parte burocrática que envolve a administração desse tipo de lugar, os pescadores carregam um estigma em si mesmos de não estarem, de fato, trabalhando - já que não envolve algo contratual (SANTOS JUNIOR, 2017).

Há uma multiplicidade de interpretações, porém, basicamente, eles sentem que precisam estar empregados formalmente para estarem trabalhando. [...] No Brasil esse cenário vem se desenvolvendo desde a época do desenvolvimentismo de Getúlio Vargas, quando a pesca artesanal de beira de praia e de estuário em sua perspectiva acabariam, pois a sua ideia era desenvolver esses tipos de pescadores, ao ponto de torná-los funcionários/empregados com carteira assinada (SANTOS JUNIOR, 2017, p. 99).

Pintada de branco com faixas azuis (figura 17), ela também fica perto do porto Cowboy (em homenagem a um dos importantes fundadores e administradores do espaço), onde são colocados os apetrechos de pesca, além de canos, barcos, remos, velas, redes e todo tipo de elemento para o exercício da atividade pesqueira.

**Figura 10.** Saveiro “É da Vida” nas margens do rio Jaguaripe.



**Fonte:** registro do autor (2021).

<sup>5</sup> Os sinônimos de “gamela” podem fazer visualizar os seus estigmas: vão de mentira, conto, conversa à balela, enquanto os seus significados opostos vão de honestidade, dignidade, honra à integridade.

**Figura 11.** Porto do Cortume, na rua da Baixinha.



**Figura 12.** Porto do Cortume, na rua da Baixinha.



**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 13.** Porto das Gamelas e suas canoas.



**Figura 14.** Porto das Gamelas e suas canoas.



**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 15.** Materiais de captura de siris e caranguejos no Porto das Gamelas.



**Figura 16.** Materiais de captura de siris e caranguejos no Porto das Gamelas.



**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 17.** Porto Cowboy (com placa de homenagem).



**Figura 18.** Colônia de pescadores Z-36 de Jaguaripe.



**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 19.** Apetrechos de pesca do Porto Cowboy.



**Fonte:** registro do autor (2021).

A pescaria também se reflete enquanto uma herança do próprio processo de escravização na região após a fuga de pretos escravizados da localidade de todo o Recôncavo, praticamente. As pessoas africanas que habitavam forçadamente a região e os seus descendentes foram os pioneiros em formar o que conhecemos atualmente enquanto comunidades pesqueiras na BTS e em diversas regiões do litoral da Bahia e do próprio Nordeste (BANDEIRA; BRITO, 2011).

[...] sobretudo, após o século XVIII, inúmeras comunidades marítimas se formaram ao longo do litoral nordestino, no compasso do crescimento demográfico da região. Tais comunidades eram constituídas por homens de cor livres, e estes viviam prioritariamente das águas do mar – seja extraindo os recursos existentes em suas profundezas, seja navegando e transportando coisas em sua superfície (SILVA, 2001 apud BANDEIRA; BRITO, 2011, p. 299).

Sendo o rio Jaguaripe (da Onça) e o da Dona extensos, chegando até perto do estreito do Funil, possibilitaram a criação de esconderijos feitos de forma manual com madeiras e galhos dos mangues pelos escravizados fugidos, fazendo utensílios de barro e argila e criando uma alimentação derivada do cenário marítimo e do manguezal, da água salgada, dos mariscos, ostras e peixes como o robalo, caranha, os xaréus, tainhas e sardinhas<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Segundo Bandeira e Brito (2011) uma grande parte de indivíduos escravizados fugidos dos seus regimes cruéis viviam da pesca, formando redes de sustentação e solidariedade entre eles mesmos, “realizando troca de bens entre eles, e em muitos casos abastecendo os engenhos, as vilas e povoados de suprimentos, tiveram um papel central na conformação de comunidades pesqueiras na BTS.” (BANDEIRA, BRITO, 2011, p. 299).

[...] a existência de um amplo manguezal, percorrendo toda a margem dos dois lados dos rios e também no estreito do Funil, já no mar fechado, propiciava a criação de esconderijos, quase auto-sustentáveis, por conta da riqueza da fauna ribeirinha, da água salobra e dos variados tipos de mariscos, como a ostra e mexilhões; moluscos, como o polvo; e peixes nobres, como o robalo e a caranha, além dos cardumes de xaréus, tainhas e sardinhas. Por ali, escravos criminosos e fujões se embrenhavam e passavam a viver como caranguejos e siris, adaptando-se às condições adversas impostas pela natureza regional. Abriam picadas, veredas, trilhas estreitas e compridas e, no meio dos mangues, faziam um pequeno clarão para a construção provisória de alpendres e casas de pau-a-pique, cobertas de palhas de palmeiras derrubadas nas matas, e de piaçavas ou sapé, colhidos nas baixadas. Às vezes, construíam palafitas sobre os manguezais, evitando que a subida da maré os pegasse desprevenidos e destruísse seus barracos. A imensa facilidade de encontrar argila, nos arredores de Maragogipinho e na ribeirinha do rio doce, um dos afluentes do Jaguaripe, também contribuía para o reboco das casas de taipa e para a confecção de vasilhas como as panelas e pratos de barro, utensílios muito usados na vida doméstica regional. Durante séculos, fora relativamente comum visualizar diariamente canoas e batelões, subindo e descendo aquele rio, carregados de argilas, galhos dos mangues e piaçava (CASTELLUCCI JUNIOR, 2008, p. 14).

A grande maioria das pessoas escravizadas do Recôncavo, inclusive, se diferenciava daquelas que trabalhavam forçadamente nas áreas canavieiras, já que adquiriam experiência nas funções de navegações, no trabalho com a pesca e com o transporte de mercadorias por meio dos barcos nos diversos locais da região permitindo o conhecimento dos caminhos das cidades e ligações com outros escravizados ou pessoas pretas libertas<sup>7</sup> para a possibilidade de organização e rebeliões (CASTELLUCCI JUNIOR, 2011).

**Figura 20.** Materiais de pesca no Porto das Gamelas.



**Fonte:** registro do autor (2021).

<sup>7</sup> Segundo Flávio dos Santos Gomes (1995), o Recôncavo e as outras áreas “estavam cercados por um cinturão de comunidades de fugidos. Era o recôncavo quilombola que certamente gestou uma rica e complexa tradição de resistência negra para o recôncavo rebelde dos escravos baianos nas primeiras décadas do século XIX” (GOMES, 1995, p. 50-51).

Por volta de 1724, o Recôncavo possuía aproximadamente 40 mil habitantes, onde mais da metade (24 mil pessoas) eram escravizados. Jaguaripe, inclusive, com uma população de 2.458 pessoas, quase 1.100 eram pessoas submetidas ao regime de escravização brasileira.<sup>8</sup> Segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município de Jaguaripe como um todo continha 16.467 habitantes (estimada em 19.162 no ano de 2021), sendo que mais de 70% da população se autodeclara enquanto preta/parda<sup>9</sup>. Isso é justamente um reflexo do histórico do processo de escravização tanto de pessoas pretas africanas quanto de indígenas, gerando assim o grande estabelecimento desses mesmos indivíduos após serem libertos.

## 1.2 O RIO DA ONÇA, REFLEXO COLONIAL E A JUSTIÇA DE JAGUARIFE

A Casa de Câmara e Cadeia de Jaguaripe, logo é identificada como um dos cartões postais da cidade por estar em um lugar estratégico, que compreende tanto a Praça Municipal, o “centro” comercial e administrativo, quanto o porto mais conhecido do município, a orla e mais acima a Igreja de Nossa Senhora D’Ajuda. Certamente é uma das arquiteturas que consegue construir compreensão e significação a esse lugar de controle e paralisia histórica. Seu monumento colossal de herança colonial, juntamente com os outros edifícios da cidade, deixa nas entrelinhas da história local, tanto passada quanto presente, ao que realmente move e domina a região - a estrutura política e administrativa municipal e, em última instância, a religiosa. Esse mesmo centro administrativo, legislativo e religioso pode ser compreendido enquanto urbano de acordo com as formulações da época, e não a partir de valores desenvolvimentistas atuais que compreendem cidades e metrópoles. Segundo Adriano Bittercourt de Andrade (2013), no Brasil colonial existia uma “[...] estrutura das formações urbanas e suas interconexões no Recôncavo Baiano setecentista” (ANDRADE, 2013, p. 75).

Nas vilas e cidades também se concentravam os maiores conjuntos edificados regionais, e nessas formações estavam construídos edifícios religiosos, civis e públicos que demarcavam uma suntuosidade só encontrada, em conjunto, no urbano. Ainda que se considere a existência de vilas paupérrimas, levando-se em consideração o seu entorno regional, era nelas que estavam localizadas as principais construções (ANDRADE, 2013, p. 84).

Obviamente, após as constantes mudanças no restante da Bahia e do país, aliados ao movimento considerado de modernidade, urbanização e desenvolvimento aos moldes europeus

---

<sup>8</sup> Dados obtidos em SCHWARTZ (1988).

<sup>9</sup> Dados disponíveis em: <[http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas\\_ge/brasil1por1.html](http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas_ge/brasil1por1.html)>. Acesso em: 25 de outubro de 2021.

e estadunidenses, as vilas do Recôncavo permaneceram em um véu de paisagem que seria percebido por meio de uma questão cultural e histórica.

**Figura 21.** Edifício do Paço Municipal (1941).



**Fonte:** Acervo digital do IPHAN ([acervodigital.iphan.gov.br](http://acervodigital.iphan.gov.br)).

**Figura 22.** Paço Municipal atualmente.



**Fonte:** registro do autor (2021).

Iniciando a sua construção logo depois da instituição do local enquanto porto-vila, terminada somente no começo do século XVIII, foi um dos edifícios importantes que serviram como base para outras construções no Recôncavo, como em São Francisco do Conde e Cachoeira. A cadeia nesse tipo de prédio se localizava na parte de baixo, perto dos arcos que foram amplamente copiados “[...] por influência da Casa de Câmara de Salvador, um elemento que viria a se difundir, no séc. XVIII, em edifícios semelhantes do Recôncavo [...]” (BAHIA, 1982, p. 168), enquanto no pavimento superior funcionava toda a parte legislativa, executiva e judiciária dos municípios. Segundo Azevedo (2011), o modelo de Jaguaripe trata-se de:

[...] um casarão recoberto por telhado de quatro águas, que volumetricamente pouco difere de uma casa nobre civil. Mas possui duas particularidades. As enxovias ficavam em um subsolo aberto para o mar, que eram inundadas nas maiores marés e ao seu lado ficava um portal, onde se realizava o mercado com produtos trazidos de barco. Este modelo foi adotado em São Francisco do Conde, elevada a vila em 1697, em Nazaré (1878) e em algumas casas de câmara e cadeias do interior, como as de Porto Seguro, Rio de Contas, Caitité e Condeubas (AZEVEDO, 2011, p. 248).

A parte de baixo acessada pelos arcos era a mais temida da região, gerando o ditado histórico na cidade, “a justiça de Jaguaripe que te persiga”, onde se deseja a morte ou o “castigo justo” a alguém que o maltratar, fazendo alusão ao medo que as pessoas da região tinham por uma possível punição na cidade. Conhecida popularmente como a Cadeia do Sal, a prisão apresentava uma punição altamente desumana e horrorosa aos prisioneiros: consistia em colocá-los em um buraco estreito, que dá acesso direto às águas do rio. Ao passo que a maré enchia e a água subia, preenchendo e inundando as horríveis celas, causavam-se diversas feridas por meio do contato contínuo com o sal das águas, do ataque dos crustáceos e, logo depois, culminando em seu ato final com o afogamento dos presos. As janelas desse edifício, vistas através de um ponto de vista singular, servem quase como uma moldura direta à paisagem do rio da Onça e sua imensidão. As molduras de madeira pintadas de verde combinam com o tom esverdeado das águas, entretanto por vezes se contorne uma coloração barrenta quase que enquadrando esse passado amargo das repetidas mortes na cruel cadeia, que pode ser vislumbrado tanto pela perspectiva das águas salgadas do rio quanto pelo próprio histórico da arquitetura. Isso pode ser revelado pelo ato da cor marrom se infiltrar e “apagar” o verde claro, desvelando um plano de existência singular que envolve o ponto de vista da história refletida, onde só é possível ser revelado a partir do momento em que se encontra o ponto de vista dessa virtualidade (LAPOUJADE, 2017).

Esse movimento pode ser percebido ao ser encontrado o ponto de vista da coisa (nesse caso, das águas do rio retirando a vida dos prisioneiros), porque cada modo de existência possui seu ponto de vista e para encontrá-lo necessitamos estar livres das amarras do que é visto de

forma física, ir através do histórico que advém desses espaços, objetos e elementos naturais, já que a virtualidade está sempre inacabada. É preciso sentir a pura experiência da heterogeneidade dos atos, das mudanças e das metamorfoses que são colocadas e oferecidas no momento em que o indivíduo consegue configurar o que aquilo representa.

**Figura 23.** Chão da parte de baixo do Paço Municipal úmido pelo enchimento da maré.



**Figura 24.** Arcos do Paço Municipal, onde se localiza a Cadeia do Sal.



**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 25.** Arcos do Paço Municipal.



**Figura 26.** Cella da Cadeia do Sal.



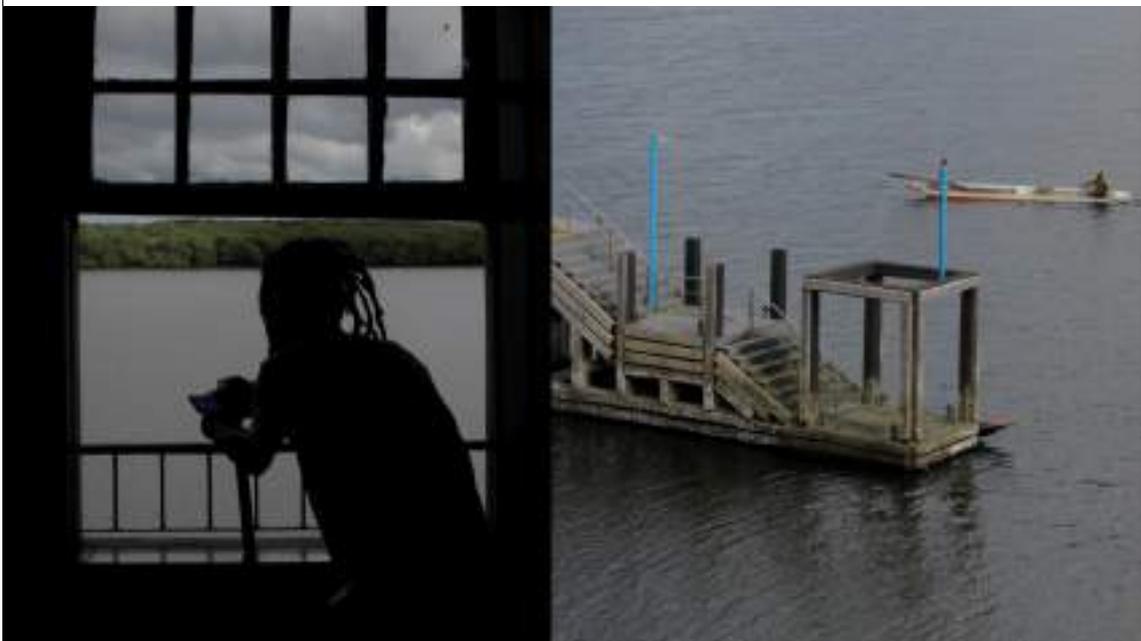
**Fonte:** registros do autor (2021).

**Figura 27.** Espaço da Cadeia do Sal.



**Fonte:** registro do autor (2021).

**Figura 28.** Janela do Paço Municipal e o rio fora do seu enquadramento.



**Fonte:** Thiancle Carvalho e Juvenal Júnior/arquivo adicional de Na Pele do Jaguar (2019).

Trata-se de fazer ver, de tornar perceptível os gritos da história através de um possível atravessamento de “consciência”, criando “uma alma no psiquismo, isto é, ‘o princípio de um crescimento’, a necessidade, a pretensão a uma existência mais real”. Segundo Lapoujade (2017), assim se constitui uma alma: quando conseguimos ver “alguma coisa inacabada ou

incompleta que exige um “princípio de crescimento”, ou seja, a contextualização de algo que é bem maior e ultrapassa o que é visto ali, “suscetível de aumentar a realidade dessa existência” (LAPOUJADE, 2017, p. 66-67).

Atribuir uma alma pode ser a operação mais pueril, mais sentimental, e também a mais delicada, mas que se torna uma operação propriamente instauradora quando se trata de levar para uma existência maior o chamado de uma arquitetura à qual nos dedicamos. Atribuir uma alma é aumentar uma existência; é a generosidade da leitura, da visão, da emoção de ver mais ou com mais intensidade, de ver, em certas realidades, a presença de uma alma (LAPOUJADE, 2017, p. 69).

As águas salobras do rio da Onça parecem ser amargas não somente pelo sal, mas também pela dissolução desses corpos e de suas histórias em cada gotícula que se apresenta brilhando na paisagem jaguaripense. A mesma água é utilizada como lazer pelos moradores, principalmente para os jovens, e para a sua subsistência ao obter peixes e outros pescados e mariscos, tanto para comer quanto para vender. É um ciclo mortífero que subjuguou/subjuga indígenas, pessoas negras e marginalizadas ao longo da história do município.

Ao entrar nos túneis para preencher as celas, o rio é tomado pelos gritos horrorizados de dor e medo dos prisioneiros e a partir do momento em que entra em contato com os seus corpos absorve as suas histórias de luta, pobreza, opressão e fome, sendo o único testemunho de suas existências apagadas no tempo, podendo ser vistos apenas através do movimento de reflexão e do ato de advogar da existência daquele passado histórico, mas que também se manifesta de forma presente. Aqui, empurra-se para fora do plano físico e da paisagem atual qualquer forma de identidade ou interioridade preexistente que bloqueie a percepção (ou seja, qualquer questão dentro da “realidade” que diga que não é possível ou que não permita o enxergar daquela reflexão), partindo de segredos fora do que se apresenta atualmente “[...] para *fazer ver* como se constituem as experiências vividas”. (LAPOUJADE, 2017, p. 50).

O espaço da Casa de Câmara e Cadeia deixou de lado as punições mórbidas e o passado amargo, dando lugar à possibilidade de visitação ao local para os turistas sem maiores explicações ou reflexões sobre o agouro de morte e atraso que parece rondar o local - ao contrário, as ações são enaltecidas enquanto parte da cultura da cidade. Ainda assim, todo o espaço permanece sem revitalização, nas paredes e no teto se concentram infiltrações, teias, insetos e musgos e não existe iluminação adequada para todo o espaço.

É interessante perceber as nuances históricas dentro desse espaço e da continuidade da tomada de decisões importantes sobre o município no prédio e o que pode ser reafirmado enquanto possibilidade de presente e futuro para os jaguaripenses - se antes era atraso, exploração e morte, atualmente parece se estabelecer da mesma forma a partir das informações

anteriores. Allan Conceição da Silva (2021) compreende as reflexões acerca do estabelecimento desse edifício e do que ele pode significar dentro do sentimento do agouro de morte e de estar parado no tempo:

Me inclinei para o passado e me vi na Praça da Bandeira, à deriva, diante do Paço Municipal, Casa de Câmara e Cadeia - que no período colonial ficou conhecido como Cadeia do Sal, famosa pela sua morbidez - e que hoje abriga a Prefeitura Municipal de Jaguaripe. Foi quando consegui pela primeira vez entender *a materialidade da sensação de paralisia* ao perceber a relação entre o que aquele prédio histórico, tombado, representou em seu passado e como essa representação se reafirma no presente nos atravessamentos dos corpos de quem transita por esse espaço. Comecei então a analisar as políticas públicas municipais (projetos políticos) e como tais políticas poderiam corroborar para a sensação de paralisia do tempo já que ainda operam sob *lógicas hegemônicas* que remontam as estruturas da colonialidade, bem como as arquiteturas do poder que extrapolam a dimensão do simbolismo reiterando ideais e projetos de sociedade de vigilância e controle. (SILVA, 2021, p. 24, *grifo nosso*).

Local de revoltas históricas e importantes para o Recôncavo e a Bahia em si como a Santidade de Jaguaripe (por volta de 1580), movimento sincrético de libertação e rebeldia protagonizado por indígenas que rejeitavam a autoridade portuguesa e as crenças relacionadas ao cristianismo imposto pelos jesuítas, criando sua própria versão tupinambá dos ritos, onde as ações políticas dos caraíbas e dos morumbixabás se compreenderam enquanto apreensão de “elementos da cultura do ‘outro’ para um engajamento político e para reivindicar sua presença em uma sociedade em constante transformação” (CARDOSO, 2015, p. 15), o passado se constitui enquanto presente na contextualização do cenário jaguaripense no próprio esquecimento dos indivíduos acerca dos atos.

O esquecimento como recurso natural do organismo humano existe dentro dos processos da memória coletiva dos grupos e comunidades. Por meio dos quadros sociais determinados por Halbwachs através de Barbosa (2007) - a linguagem, a temporalidade comum e o espaço imagético -, cada e qualquer grupo os evoca para lembrar de algum aspecto que se alia àquela localidade. Portanto, rememorar diz respeito à reconstrução do passado a partir desses quadros, localizando e formando “mecanismos fundamentais para dar sentido ao passado” (BARBOSA, 2007, p. 49).

**Figura 29.** Frente da Cadeia do Sal.



**Figura 30.** Teto da Cadeia do Sal.



**Fonte:** registros do autor (2021).

Para relembrar de determinados fatos, histórias, atitudes e imagens, existem as memórias dominantes e as dominadas dentro do mesmo grupo - uma enorme visibilidade de lembranças que seriam mais “fortes” para modificar os pensamentos e atos da atualidade e,

consequentemente, o movimento das comunidades e as dissipadas da existência, silenciadas e sufocadas no limbo mnemônico, não permitindo a organização de sentidos: portanto, não obtendo a importância na modificação da imagem refletida pelos grupos a si mesmos e para os outros.

[...] a lembrança se reconstrói sempre a partir do presente e é o grupo ao qual pertence o indivíduo que fornece a ele meios de reconstruir o passado (os calendários, as palavras que exprimem a lembrança, as convenções, os espaços, as durações que dão ao passado sua significação). A seletividade da memória nada mais é do que a capacidade de ordenar e dar sentido ao passado, em função das representações, visões de mundo, símbolos ou noções que *permitem aos grupos sociais pensar o presente* (BARBOSA, 2007, p. 48, *grifo nosso*).

O grifo da sentença anterior não é à toa: vai ao acordo com o próprio esquecimento. Mas aqui em um contexto quase que forçado em relação, primeiramente, à retirada da cidade do território de identidade oficial do Recôncavo, não permitindo a localização da importância do município, da contextualização dos processos que formaram o sentimento de paralisação e continuam a transformar a região e quem habita nela; às políticas socioculturais e educacionais da cidade de Jaguaripe, tanto de quem eram os indivíduos acometidos pela perseguição da *Justiça de Jaguaripe* e da culminância de suas vidas sendo dissolvidas pelas águas do rio da Onça na Cadeia do Sal e quanto de quem continua a ser invisibilizado no município.

A Cadeia do Sal, embora seja um espaço turístico da cidade e um constante registro para as matérias televisionadas, não é bem contextualizada para os moradores, assim como o movimento da Santidade, não existe uma boa manutenção do espaço e nem mesmo uma facilidade de visitação (diversas vezes o espaço é utilizado também como depósito de materiais de construção para obras no município), no sentido de construir consciência sobre o verdadeiro cemitério de pessoas pretas e indígenas onde hoje funciona a prefeitura da cidade na parte de cima.

Quando as políticas municipais corroboram para uma sensação de paralisia do tempo é necessário pensar como seria olhar o território num estado de suspensão, onde se pode conectar os fluxos passados e presentes para construir um futuro que é imediato, urgente e que se dá entre um respirar e outro. Quando as políticas municipais corroboram para um estado de anestesia é necessário olhar de cima, curar as feridas e construir novos chãos capazes de sustentar quem sente tudo (SILVA, 2021, p. 23).

Diversos acontecimentos na cidade se apresentam de forma “inexplicável” ou sem a devida atenção da instituição pública municipal que utiliza da inércia da população e o apagamento de suas reivindicações como estratégia intencional para a delimitação do seu poder e influência política, através do esquecimento forçado e do que Achille Mbembe (2018) contextualiza como necropolítica, ou a política de morte, por meio do exercício de soberania máxima que “reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e

quem deve morrer”, mantendo a moderação sobre a mortalidade e define a vida “como a implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2018, p. 5).

Isso reflete na própria população, sufocada, impotente e amarga, como as mesmas águas que levam lembranças fenecidas e banham a terra jaguaripense, permanecendo nesse aspecto de morte e atraso em diferentes formas, tanto físicas quanto socioculturais, econômicas e educacionais, criando assim uma região ou mundo de morte, que são “formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas às condições de vida que lhes conferem o estatuto de mortos-vivos” (MBEMBE, 2018, p. 71), construindo assim um silêncio sobre os atos e acontecimentos do município.

Fazendo um paralelo de acordo com as formulações de Mbembe (2018), isso relaciona-se com os processos de escravização de pessoas negras e indígenas, colocadas enquanto indivíduos selvagens, sendo que aos olhos dos invasores e “conquistadores” brancos europeus “‘vida selvagem’ é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão” e justamente por não serem vistos enquanto pessoas, faltando o “caráter específico humano”, permitiram o sentimento de quando “os europeus os massacravam, de certa forma não sentiam que estivessem cometendo um crime contra homens” (MBEMBE, 2018, p. 35). Ou seja, essa formulação como herança do colonialismo e da escravização perdura e não permite a humanização na morte desses corpos marginalizados.

Como, por exemplo, o caso de dois jovens irmãos negros, R. e R.<sup>10</sup>, moradores da rua das Gamelas, uma localidade periférica do município conhecida por utilizar da pesca e do marisco para o seu sustento, saíram em um determinado dia no ano de 2012 pela manhã para pescar como de costume. Dizem que no meio da pescaria os dois se afogaram: um mergulhou no rio e não conseguiu voltar para a superfície, enquanto o outro tentou ajudar a salvá-lo, mas obteve o mesmo destino. Todo o acontecimento corre pela cidade dentro de eternas dúvidas que nunca foram explicadas - na verdade, foi tratado desde o início como afogamento, partindo para o enterro dos meninos sem uma investigação adequada da situação. Sem o questionamento, impulsionado pelo receio de coisas maiores envolvidas na morte dos garotos, os jaguaripenses se calaram e as memórias se dissiparam entre o meio do cotidiano - salvo algumas pessoas que continuam a desconfiar.

---

<sup>10</sup> Os nomes das vítimas foram preservados aqui em respeito aos sentimentos dos familiares e do receio da população jaguaripense como um todo.

Assim como aconteceu com os dois jovens, outro homem negro no ano de 2018 foi exercer o seu trabalho como pescador e não voltou para casa. Foi encontrado também no rio, entretanto com uma diferença: um corte grande no pescoço, como o de uma faca e mesmo com a evidente marca de corte e perfuração, foi tratado como afogamento. Esses dois casos, assim como diversos outros, não foram registrados e nem tampouco noticiados para fins de informação, consciência ou arquivo da cidade, representando assim os mesmos artifícios de esquecimento orquestrado e jogados a permanecer nas linhas fluviais através dos movimentos do rio.

O histórico da Cadeia do Sal se presentifica entre as semelhanças desses casos, entre quem “merece morrer” tanto fisicamente quanto dentro das lembranças da cidade e quem merece gozar dos privilégios da vida livremente. Isso nos lembra sobre o necropoder (o poder advindo do controle de morte) através do descarte de vidas historicamente marginalizadas, onde “a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018, p. 18) - indo ao encontro do alto nível de violência e apagamento em relação às pessoas negras e pobres no Brasil - e que reconstrói a visão sobre a putrefação de corpos negros e indígenas na sociedade brasileira desde o período da colonização, marcado exatamente pelo processo de escravização, genocídio e, em seguida, de remontação desse espectro ao que esses indivíduos devem estar relegados por meio do que eles têm direito atualmente, onde devem viver e frequentar, com o que trabalhar e o quanto ganhar<sup>11</sup>.

Esse mesmo espectro parece pairar em outras decisões da administração política da cidade: em 22 de dezembro de 2015, comunicado no Diário Oficial do Município (ver completo em Anexo I), a Escola Municipal Muniz Barreto, um importante estabelecimento social e educacional para as crianças da cidade - indo desde o período da alfabetização até as primeiras séries do Ensino Fundamental - foi retirada do imóvel que residia para ser instituída no mesmo local a Delegacia Territorial de Polícia de Jaguaripe.

---

<sup>11</sup> Segundo Achille Mbembe (2018), “[...] mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los” (MBEMBE, 2018, p. 18).

**Figura 31.** Lei Nº 742 de 22 de dezembro de 2015, no Diário Oficial do Município



**Fonte:** JAGUARIFE. Lei nº 742, de 22 de dezembro de 2015. Desafeta o uso do bem público e dá outras providências. Jaguaripe: Câmara Municipal, 2015. Disponível em: <https://www.jaguaripe.ba.gov.br/Handler.ashx?f=diario&query=1182&c=421&m=0>.

A lei nº 742 modificou definitivamente a logística da escola ao ser colocada no espaço do Colégio Estadual Aristides Maltez, o que até esse ano de 2021 continua vigente apesar de ter sido colocado como “provisoriamente” (JAGUARIFE, 2015), juntando turmas de diferentes idades. Apesar de parecer somente uma questão de logística, existe um sentido muito maior por trás dessa decisão ao refletirmos acerca da escolha de substituição da educação de jovens negros e pobres em detrimento do encarceramento, além de retornar exatamente ao passado da Cadeia do Sal.

**Figura 32.** Grade da Cadeia do Sal.



**Fonte:** registro do autor (2021).

Silva (2021) complementa essas escolhas institucionais, a não-manutenção dos espaços importantes para dar significação à população e o apagamento contínuo de mortes:

Esses fatos recentes conectados evidenciam os interesses de um projeto político que tem revezado o poder nos últimos anos, atuando minimamente, apenas em prol da sua própria manutenção, sustentando suas bases nas mazelas dos apagamentos, das perseguições, do controle, encarceramento e morte da população através de métodos mais sofisticados e atualizados, mas ainda alicerçados sobre as mesmas estruturas coloniais (SILVA, 2021, p. 24-25).

O esquecimento legitimado do território da cidade, da Justiça de Jaguaripe e sua relação com os fatos mais contemporâneos não permitem a reflexão de diversas situações acontecidas na cidade e instituídas de forma normalizada, como por exemplo a maior parte da população ser negra e estar relegada a empregos que sejam conectados com a Prefeitura ou a atividade pesqueira. Essas são outras das memórias que o rio abriga em suas entranhas, vindas de indivíduos marginalizados apagados da existência histórica e sociocultural.

O histórico advindo da escravidão, as memórias e esquecimentos, as injustiças e as mortes, de tão traumáticas e infinitas no cotidiano da cidade acabam se reconfigurando de forma diferente: a partir das lendas, contos e festividades culturais que a população cria, transforma, sonha e participa, como uma estratégia por meio dos sonhos, do lúdico e das possibilidades que são evocadas na folia, nas superstições e na fé. Partindo de Mikhail Bakhtin (1987), pode-se dizer que qualquer manifestação que tenha origem por meio do cunho popular, como o carnaval,

se interliga aos momentos de crise, tristezas e conflitos do homem na sociedade, onde “a morte e a ressurreição, a alternância e a renovação constituíram sempre os aspectos marcantes da festa” (BAKHTIN, 1987, p. 8).

A partir dos pensamentos vindos do mundo dos ideais, ou seja, além da alienação cotidiana, diante da possibilidade de sonhar com uma liberdade - mesmo que seja momentânea -, os pesos, tão árduos para serem eternamente carregados e lembrados, são colocados como um sintetizador ou impulsionador para a felicidade instantânea, para a bebida, a comida e a troca de experiências e afetos entre as pessoas numa catarse da carnavalização do dia a dia, da vida, em um manifestar de “reversibilidade entre a vida e a morte, o novo e o velho”.

Assim, “a permanente vitória da vida, constantemente recriada – é a razão nuclear da alegria característica do carnavalesco” (MOURA, 2011, p. 90), simbolizando, inclusive, a continuidade e o privilégio de estar vivo, apesar de todas as mazelas do passado e que continuam a perpetuar-se no presente. Exatamente daí advém as constantes renovações das festas, não ficando somente no que diz respeito às tradições e o que é resultado do passado, mas sim dentro de um processo heterogêneo e infinito em suas diferenças, mudanças, ressignificações e temporalidades múltiplas.

Além disso, as festividades populares representam também uma forma de buscar ecoar as vozes tão silenciadas na cidade, se transformando em importantes meios de comunicação, protestos e reivindicação pela visão da Folkcomunicação. Assim, a partir dos entendimentos anteriores em relação às questões históricas e socioculturais que formaram o território da cidade de Jaguaripe como ele se encontra atualmente e que, de certa forma, promovem o surgimento das expressões coletivas de pertencimento local e também de suas próprias individualidades, essa pesquisa escolhe três eixos principais para o estudo de caso para a verificação dos sentidos e mensagens que são construídos através das narrativas das manifestações populares jaguaripenses, partindo da experiência em campo dos munícipes. São eles: a forma (folk)comunicativa de celebração da festa tradicional de santos canônicos; a forma (folk)comunicativa de celebração da festa tradicional de santo não-canônico e por último as formas (folk)comunicativas das festas de resistência presentes nos blocos carnavalescos.

Dessa forma, após o contorno acerca do município, do seu território, histórico e esquecimento, os próximos capítulos irão abordar as questões mais próximas à identidade, memória, folkcomunicação, marginalização e a decodificação das mensagens advindas das festas culturais da cidade de Jaguaripe. Mas antes é preciso explicitar teoricamente as reflexões sobre imaginário cultural, folkcomunicação e marginalização para enfim acessar o cenário festivo jaguaripense.

### 1.3 MEMÓRIA, IMAGINÁRIO CULTURAL E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES

Pensar sobre as concepções e elaborações que envolvem os imaginários socioculturais, juntamente ao reconhecimento das identidades populares de cada comunidade ou região, requer não somente o entendimento dos aspectos que formam esses dois importantes itens participantes da vivência do ser humano em sociedade, mas também compreender e assimilar que se referem diretamente às diversas e contínuas mutações que os próprios indivíduos e os locais sofrem – seja de forma inconsciente pelos questionamentos da própria memória ou forçada através dos movimentos de transformação histórica, envolvendo aqui tanto os períodos antigos como o colonialismo, passando pela Revolução Industrial e a promessa de “modernização” da América Latina, chegando aos mais recentes envolvendo um impacto ainda maior em âmbitos sociais, econômicos e culturais pela dinamização e velocidade das tecnologias.

Apesar de diversas vezes os termos História e Memória serem colocados dentro dos mesmos significados, eles, na verdade, se complementam. O primeiro conceito se coloca enquanto a maneira na qual a memória se constrói pelo movimento do registro científico, organizando todas as propriedades dos fatos, interligando-as, selecionando fontes, teorias e problemáticas a partir da visão e dos usos de um (a) historiador (a).

A área científica da História se coloca enquanto fundamental para estabelecer ligações com as divergências, similaridades e especificidades do tempo, relacionando-se com a sua própria duração, onde diferentes linhas podem ser identificadas como, por exemplo, a história cultural, a história de longa duração, a das mentalidades no âmbito História Nova ligada à *École des Annales*. Jacques Le Goff (1990a) percebe a História não como algo destinado a ser a ciência relacionada ao passado, mas sim como a “[...] ciência da mutação e da explicação da mudança” (LE GOFF, 1990a, p. 11), onde outros conceitos vão sendo apresentados como a História relacionada ao que os indivíduos realizam ou realizaram e também a ligada à narrativa, seja ela contemplada pelo processo histórico “real” ou pelo imaginário.

Já a memória diz respeito, primeiramente, à habilidade mental de agrupamento e conservação, ao que está no passado, de acordo aos conhecimentos e vivências que os sujeitos adquirem ao longo do tempo - resgatando-os a partir das necessidades e situações - e assim, ao mesmo tempo, permanece no presente e continua vivo sendo conhecido pelos mitos, monumentos, documentos, símbolos, sinais e pelas narrativas históricas nesse processo dinâmico, permitindo ao indivíduo atualizar e ressignificar interpretações ditas como passadas, conforme Jacques Le Goff (1990a). Desse modo, a memória pode ser considerada como a

capacidade de interligar um acontecimento da atualidade com um fato do passado que sejam similares entre si de alguma forma, evocando os eventos do passado através do próprio presente (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006).

Marialva Barbosa (2007) entra na mesma linha de raciocínio quando resgata de Paul Ricouer uma definição muito importante sobre os aspectos da memória que nos serve para outros pontos de formulação seguintes. A autora explica que Ricouer pensa sobre esse elemento virtual que se constitui enquanto pertencente às estratégias da mente do ser humano pela perspectiva da materialização de um paradoxo: torna presente uma coisa ausente. A partir do instante em que associamos algum momento, objeto, fala/linguagem, imagem ou som por consequência de questões atuais, resgatamos as lembranças e elas se tornam visíveis de forma clara para os indivíduos.

Pode-se perceber essas situações quando, por exemplo, passamos por algum lugar familiar, ouvirmos até mesmo alguma história que nos remeta a alguma coisa íntima ou sentimos uma fragrância que percebíamos, quando crianças, e automaticamente criamos a sensação de termos viajado no tempo, em nossas lembranças antigas, da família, da infância.

Existem duas formas de memória, a individual e a coletiva. A primeira se faz de lembranças e significados que têm relação com a percepção e sentido “pessoal” do indivíduo, enquanto a segunda se manifesta nas lembranças e esquecimentos através do pertencimento de um grupo social pensando em sua identidade e no imaginário geral dessa comunidade - perpassando pelo cotidiano dos grupos, a memória coletiva modifica os seus significados, fatos e informações.

Sendo a memória uma das principais fontes que relacionam aspectos de identificação entre os indivíduos, é a partir dela que os sujeitos “escolhem” e apreendem uma coletânea de significações em comum: lendas populares e locais, crenças, rituais, festas e símbolos culturais por meio da rememoração. A memória histórica, que está presente nos coletivos, é uma marca de cultura – ela forma a identidade cultural de cada grupo, os diferenciando e, ao mesmo tempo, aproximando.

Memória e identidade cultural estão intrinsecamente ligadas e conseguem estabelecer com essa união a alimentação do imaginário coletivo e cultural de cada comunidade, grupo, região ou país. A memória auxilia na construção da identidade, “individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje [...]” (LE GOFF, 1990a, p. 476), estabelecendo uma proibição do esquecimento já que “sem lembrança, o sujeito não existe” (BARBOSA, 2007, p. 41).

Em um mundo que vive uma espécie de vertigem patrimonial (NORA, 1984), a paixão pela memória mostra ou rejeita as representações que fazemos da identidade, projetando no passado e no futuro a imagem que se quer ter, construída a partir de traços (objetos, ruínas, relíquias, vestígios), fazendo com que possamos dizer que a memória é generativa da identidade, uma vez que participa da sua construção. Por outro lado é a identidade que possibilita ao indivíduo incorporar certos traços do passado, fazendo escolhas de memória. Assim, identidade e memória são de tal forma indissociáveis que podemos afirmar que sua distinção ocorre apenas para fins conceituais (BARBOSA, 2007, p. 41).

Nesse sentido o aparecimento da memória coletiva vem como resultado dos infinitos resgates e reformulações das interações em comunidade/sociedade, onde pode haver rompimentos ou seguimentos. Ela nasceu em sociedades e culturas onde não existia a escrita como artifício de registro histórico, mas utilizavam dos mitos, esses sendo “o primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva” (LE GOFF, 1990a, p. 370), a passagem de rituais e tradições por meio da narração/comunicação oral que, inclusive, continua em voga atualmente por sua dinamicidade e facilidade de transmissão quando pessoalmente.

A mobilidade da comunicação oral que, aparentemente, seria um processo dispersivo e tumultuoso de esquecimento, é uma forma plástica mas indeformável de conservação e continuidade. A evaporação e perda de certos motivos residem na fraca densidade do interesse e seu desaparecimento não prejudica o restante conteúdo residual, parcialmente renovado na dinâmica dos elementos convergentes e assimilados (CASCUDO, 2013, p. 256).

Após o período em que se deu o estabelecimento da memória pela narração oral popular até a escrita se configurar como um recurso utilizável, a memória coletiva se transformou pelos impactos causados pelos indivíduos registrando os seus contos, lembranças, marcas, histórias, acontecimentos e, conseqüentemente, pelas mudanças ligadas ao desenvolvimento dos centros urbanos – desde o surgimento da imprensa, causando então a “[...] exteriorização progressiva da memória individual” (LE GOFF, 1990a, p. 394) e as necessidades de se criar festas em âmbito nacional nos calendários, por exemplo, até o aparecimento da memória eletrônica no século XX com largas escalas de armazenamento, permitindo uma consulta mais rápida e específica através da internet.

A contemporaneidade, nesta perspectiva, inaugura um novo regime de memória, multiplicando os espaços de rememoração, que – ainda que transitórios e incompletos – refletem o desejo de ancorar um mundo em crescente mobilidade e transformação e de compensar a perda de elementos mais sólidos e concretos que, antes, serviam de referência para os sujeitos (BARBOSA, 2007, p. 41).

Por muito tempo a memória nacional coletiva foi estabelecida como a certa/oficial, marginalizando as diferentes vertentes de memórias existentes nos grupos sociais menos representados, privilegiando determinadas versões como as únicas da história, conforme cita Le Goff (1990a, p. 368)

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1990a, p. 368).

Entretanto, diversos movimentos possibilitados pelos questionamentos de estudiosos, teóricos e indivíduos marginalizados foram criando um novo olhar pela memória e pelos diversos outros aspectos como importantes recursos para as historicidades das experiências dos homens no tempo, representando o imenso portão de acesso diretamente ao mundo das representações sociais coletivas de comunidades populares. Os desdobramentos dos avanços de visibilidade no século XX se tornaram os reais dispositivos férteis determinantes para o alargamento dos debates em volta dos objetos da História, as metodologias que seriam usadas e os conhecimentos históricos “escondidos”, conforme Peter Burke (1992, p. 7-8) afirma:

A história nacional, dominante no século dezanove, atualmente tem de competir com a história mundial e a história regional (antes deixada a cargo de “antiquários” amadores) para conseguir atenção. Há muitos campos novos, frequentemente patrocinados por publicações especializadas. A história social, por exemplo, tornou-se independente da história econômica apenas para se fragmentar, como alguma nova nação, em demografia histórica, história do trabalho, história urbana, história rural e assim por diante (BURKE, 1992, p. 7-8).

Assim surge o estudo do imaginário, onde diversos aspectos são levados em consideração como os escritos, testamentos, coletas de tradições, rituais e também da oralidade popular, segundo Evelyne Patlagean (1990). Presente nas estruturações do cotidiano dos indivíduos e em suas maneiras de como eles baseiam inicialmente suas experiências em comunhão, se constitui e modifica-se por meio dos elementos e particularidades simbólicas, físicas e linguísticas advindas das conexões entre os agentes sociais, abrindo o caminho para entender a imagem de si como ser comunicacional e transformador, o seu lugar e o mundo em geral, mesmo sem perceber o que está sendo tecido nas linhas das ideias, fantasias, dos desejos e afirmações.

Como bem exemplifica Gilbert Durand (1993), o imaginário parte de um ajuntamento de imagens, símbolos, signos e sons no qual se acumulam e desenvolvem todas as concepções e convicções do entendimento humano. Essa existência, a partir da compreensão, vem diretamente da consciência do indivíduo que busca representar e dar significado à realidade e os seus aspectos por meio de duas formas, uma direta e outra indireta.

A direta é relacionada quando o objeto ou coisa parece estar presente no espírito, como uma pequena sensação ou percepção; já a indireta, é representada no momento em que a coisa não consegue se corporificar em espaços físicos, ou seja, não é feita de “carne e osso” frente à sensibilidade humana, recorrendo a lembranças ou criações de outras formas de vida. Portanto,

a consciência funciona de acordo com diferentes níveis de imagem, podendo o objeto ou coisa imaginada se corporificar em algo que pode ser factível e o mais próximo da realidade, de acordo com os sentidos do indivíduo, ou pode se configurar além do que pode ser tomado como “real” facilitando a representação simbólica, “quando o significado não é *de modo algum apresentável* e o signo só pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível” (DURAND, 1993, p. 10).

Através de uma estratégia que consiste em transformar o incomum, o invisível ou misterioso em algo que é comum ao cotidiano das pessoas, ou seja, trazer um pouco de referências que seriam factíveis no universo “real”. A partir de uma combinação do fantasioso com uma imagem, ritos, costumes, tradições e crenças das comunidades vão sendo acrescentadas de maneira inconsciente e vão se tornando um pequeno fragmento desse limiar que será utilizado para dar significância à realidade. Portanto, esses elementos advindos do imaginário, enriquecidos com feixes do dia a dia, vão se conectando às situações dos indivíduos e se cristalizam como um segmento próprio da realidade sociocultural das regiões.

Percorrendo becos, ruas e afluentes, muito mais à frente do que somente algo seguido pela imaginação propriamente dita, pelos quereres, pelo que diz respeito ao afeto, desejos e aspirações, o poder do imaginário ainda se relaciona às questões intelectuais e mentais, abrangendo e englobando o universo das compreensões, da arte, das ideias e da ativação da criatividade (LAPIERRE, 1989). Apesar dos dois pontos serem diferentes, eles não conseguem (e nem podem) funcionar de forma natural e orgânica quando sozinhos, já que o limiar que os separa, como uma faca extremamente afiada, também os corta e mistura um pouco de cada aspecto.

Essas reações acontecem porque a fronteira entre eles é flexível, onde as representações que os configuram se percebem muito além dos limites do conhecimento, da experiência e do trajeto de raciocínios que são possibilitados pela vivência dentro das fixações de realidade, da lógica (PATLAGEAN, 1990). Por este aspecto, podemos considerar que a formação do imaginário permite a compreensão da construção social e da dinâmica da sociedade onde, por meio das significações encontradas nas misturas das práticas sociais com o passado e o que pode existir fora do véu da vida efetiva, essas representações alegóricas exercem um determinado comando de vias das relações sociais e das condutas, tanto dos grupos quanto dos indivíduos, através de elementos que podem ser expressos pela língua ou não.

Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, *já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana*, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal: a curiosidade dos horizontes

demasiado distantes do espaço e do tempo, terras desconhecíveis, origens dos homens e das nações; a angústia inspirada pelas incógnitas inquietantes do futuro e do presente; a consciência do corpo vivido, *a atenção dada aos movimentos involuntários da alma, aos sonhos*, por exemplo; a interrogação sobre a morte; os harmônicos do desejo e de sua repressão; a imposição social, geradora de encenações de evasão ou de recusa, tanto pela narrativa utópica ouvida ou lida e pela imagem, quanto pelo jogo, pelas artes da festa e do espetáculo (PATLAGEAN, 1990, p. 291, *grifo nosso*).

Por meio desse ponto de vista, fazendo uma relação com o nosso objeto de pesquisa, entendemos que a comunidade jaguaripense, vivendo em comunhão com as lendas e histórias características da região, transmitindo para outros indivíduos mais novos e estabelecendo conexões por meio dessa oralidade popular e dos ritos, comunicações e folias contidas nas manifestações culturais, moldando o seu cotidiano, se estabeleceram através dos processos advindos da ultrapassagem das barreiras do imaginário, da “curiosidade” em decifrar o que não pode ser visto, mas sim criado a partir das tentativas de colocar em palavras ou imagem aquilo que percebem.

Se dentre os séculos XIV e XVIII, a história e o estudo do imaginário foi passando pela iconografia dos espaços monumentais das arquiteturas romana e gótica, baseando-se nos visuais da sociedade medieval, da ascensão do cristianismo na cultura europeia e no domínio do imaginário na Idade Média, todo esse caminho resultou em uma diversidade sociocultural nesse mundo de significações das comunidades: foram de bruxas e demônios até o estudo do folclore, contos e lendas nos séculos XIX e XX (PATLAGEAN, 1990).

Segundo Cornelius Castoriadis (1982, p. 203) esse mundo de significações, que envolve os indivíduos em comunhão de suas ideias e percepções através das suas experiências, é o principal responsável pela unificação de uma sociedade enquanto unidade, algo único, pertencente a um lugar. É a partir dele que é permitido o pensar tanto na individualidade de cada pessoa quanto na identidade de cada comunidade onde os sujeitos estão inseridos - “[...] é a particularidade ou a especificidade de seu mundo de significações enquanto instituição deste magma de significações imaginárias sociais” (CASTORIADIS, 1982, p. 203).

Como todo elemento do imaginário, eles evocam algo que não pode ser corporificado pessoalmente, de forma física – o conjunto de imagens, palavras, gestos e falas (significantes) com os significados que pertencem a cada uma delas (suas representações) e somente dentro desse universo de significações que podemos refletir sobre “[...] o que é a ‘unidade’ e a ‘identidade’, isto é, a sociedade de uma sociedade, e o que unifica uma sociedade” (CASTORIADIS, 1982, p. 203).

Ainda que esses aspectos sejam originados como produtos de significações que vem do além da realidade física, pertencentes de questionamentos, convicções, crenças e lembranças

guardadas na memória, eles são, sobretudo, os efeitos gerados por meio de produções, representações e conseqüências que o indivíduo estabelece em sua vida devido ao seu conteúdo mnemônico apresentado principalmente pela sua base. Portanto, o imaginário não deve ser lido somente como algum espectro advindo da imaginação, mas também como uma parte da realidade, já que é construído por elementos resultantes da mesma.

Escolher trabalhar esses elementos que se alinham ao mecanismo do dia a dia de comunidades populares, das existências e experiências de sujeitos que não estão em foco nas grandes narrativas fantásticas e históricas, é estar dentro das visões da História Nova sobre dar lugar às diversas vertentes das jornadas dos seres humanos não legitimadas anteriormente que podem existir em uma grande linha de acontecimentos tidos como gerais ou macros. A substituição da história econômica e social, interessada em realidades pautadas pelas “individualidades de primeiro plano” que se apresentam ao extinguir qualquer resquício dos indivíduos marginalizados, pela história nova é importante para “[...] metamorfosear a memória coletiva dos homens e obrigar o conjunto das ciências e dos saberes a situar-se em outra duração, conforme outra concepção do mundo e de sua evolução” (LE GOFF, 1990b, p. 16).

A grande maioria dessas modificações fazem parte da revista e do movimento surgido através dos seus estudos e agrupamentos de intelectuais pela Escola dos Annales na França, protagonizado primeiramente por Lucien Febvre e Marc Bloch, ao pensar e divulgar uma espécie de história total, onde toda e qualquer atividade dos indivíduos sejam parte dos documentos e objetos históricos capazes de se fazer a compreensão do mundo que é feito pelos seres humanos.

A crítica da noção de fato histórico tem, além disso, provocado o reconhecimento de “realidades” históricas negligenciadas por muito tempo pelos historiadores. Junto à história política, à história econômica e social, à história cultural, nasceu uma história das representações. Esta assumiu formas diversas: história das concepções globais da sociedade ou história das ideologias; história das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época, ou história das mentalidades; história das produções do espírito ligadas não ao texto, à palavra, ao gesto, mas à imagem, ou história do imaginário, que permite tratar o documento literário e o artístico como documentos históricos de pleno direito, sob a condição de respeitar sua especificidade; história das condutas, das práticas, dos rituais, que remete a uma realidade oculta, subjacente, ou história do simbólico, que talvez conduza um dia a uma história psicanalítica, cujas provas de estatuto científico não parecem ainda reunidas (LE GOFF, 1990a, p. 7-8).

A partir dessas incorporações, foi estabelecida uma maior abrangência dos processos históricos, de maneira que fosse possível ser configurada uma estratégia para dar “voz” aos sujeitos marginalizados impedidos de terem seus conhecimentos legitimados e, inclusive, reivindicar o espaço dos mesmos na construção da história geral e única do mundo, não se pautando apenas ao que era delimitado por quem possuía os determinados meios.

Permitindo a busca por novos problemas, objetos e abordagens, essa corrente historiográfica permitiu uma maior abrangência no que tange o campo documental histórico, fornecendo não somente documentos calcados na escrita declarada como oficial e única base de pesquisa, mas também uma multiplicidade de outras formas de registro como fotografias, paisagens, filmes, escavações arqueológicas, testemunhos orais populares, cultura material, iconografia e até mesmo ex-votos. Esses documentos tornaram-se essenciais para a contextualização do espaço e do tempo, proporcionando “[...] uma base institucional firme e pode, apoiando-se em sua longa duração, voltar-se para novos horizontes [...]” (LE GOFF, 1990b, p. 29).

Essa e outras revoluções documentais acontecidas durante o século XX transformaram tanto a memória, a oralidade popular, quanto os costumes, signos, símbolos e manifestações populares em importantes recursos para a historicidade e visibilidade das experiências dos indivíduos que vivem em sociedade no tempo, sobretudo daqueles de grupos historicamente marginalizados e “esquecidos” pela história “oficial”.

O imaginário sociocultural de comunidades populares, então, cheios de manifestações culturais entrecruzadas, símbolos, religiosidades, folclore, crenças e ritos criados, guardados e disseminados por gerações, institui papéis que podem ser desempenhados pelos indivíduos em suas particularidades, suas autoconsciências e o reconhecimento de pertencimento. Bronislaw Baczko (1985) comenta sobre essa questão quando afirma que as temáticas sociais se produzem através de uma “rede de sentidos”:

[...] de marcos de referência simbólicos por meio dos quais os homens comunicam, se dotam de uma identidade coletiva e designam as suas relações com as instituições políticas, etc. Assim se define um código coletivo segundo o qual se exprimem as necessidades e as expectativas, as esperanças e as angústias dos agentes sociais. Por outras palavras, as relações sociais nunca se reduzem aos seus componentes físicos e materiais (BACZKO, 1985, p. 307).

Essa rede de sentidos se configura dentro do próprio social, que não pode ser desligado do mundo simbólico por suas contribuições às relações dos indivíduos em comunidade e nem mesmo ser colocado como algo de caráter “neutro”, servindo inclusive para a organização da região, pois os símbolos que ali estão implícitos são específicos do lugar e determinam os significados, que já existiam *a priori* e permaneceram sendo difundidos até serem ressignificados a partir das novas construções comunicativas e socioculturais. Assim, “a sociedade constitui seu simbolismo, mas não dentro de uma liberdade total. O simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (ao que já estava lá); participa, enfim, do racional” (CASTORIADIS, 1982, p. 152).

Os signos de uma região surgidos por meio das relações dos sujeitos sociais se constituem, assim, importantes para a formação de qualquer identidade regional ou local, sendo que ela é marcada pelos símbolos que reorganizam o cotidiano dos indivíduos e também por meio dos aspectos da linguagem (WOODWARD, 2005). Esses sistemas simbólicos, apesar de seus fragmentos serem utilizados de acordo com sentidos antigos, vão sendo reconstruídos e reestabelecidos, conseqüentemente criando novas identidades, representações, tradições, costumes e regras entre a comunidade.

É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2005, p. 17).

O imaginário é, portanto, parte da cultura (ou até podemos considerar como ela mesma) de uma localidade, grupo ou região. A partir de uma perspectiva de controle, a cultura, assim como o imaginário, adere aos símbolos algumas noções que já estão em uso desde antes do indivíduo nascer: ele os encontra em sua realidade através dos atos de sua comunidade, os absorve, agrega, exclui, fazendo com que o seu reconhecimento enquanto ser humano sociocultural torne-se menos confuso, encontre o direcionamento e as noções iniciais de sua vida para, assim, “fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no ‘curso corrente das coisas experimentadas’” (GEERTZ, 2008, p. 33).

O homem precisa tanto de tais fontes simbólicas de iluminação para *encontrar seus apoios no mundo* porque a qualidade não-simbólica constitucionalmente gravada em seu corpo lança uma luz muito difusa. Os padrões de comportamento dos animais inferiores, pelo menos numa grande extensão, lhes são dados com a sua estrutura física; fontes genéticas de informação ordenam suas ações com margens muito mais estreitas de variação, tanto mais estreitas e mais completas quanto mais inferior o animal. Quanto ao homem, o que lhe é dado de forma inata são capacidades de resposta extremamente gerais, as quais, embora tornem possível uma maior plasticidade, complexidade e, nas poucas ocasiões em que tudo trabalha como deve, uma efetividade de comportamento, deixam-no muito menos regulado com precisão. [...] Não dirigido por padrões culturais — sistemas organizados de símbolos significantes — o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, *mas uma condição essencial para ela* — a principal base de sua especificidade (GEERTZ, 2008, p. 33, grifo nosso).

Portanto, o processo de instituição das identidades diz respeito à formulação de diferenças culturais e regionais, além de articular modos de organização da sociedade através do ciclo de construção que nunca acaba, não se dá por fechado, mas sim continua a se

ressignificar e a formar novas características “com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (HALL, 2005, p. 109). Esses aspectos formulam uma espécie de reconhecimento entre os grupos, onde as pessoas que ali estão que sentem pertencentes às dinâmicas e práticas do meio social, ao mesmo tempo em que também os diferenciam de outros que estão de fora do local.

Tomaz Tadeu da Silva (2005) comenta que a identidade comum também é construída através de um processo de representação das relações entre sujeitos sociais e os grupos que compartilham e têm em comum alguns patrimônios, como a língua, a ocupação, as religiões, a arte, entre outros. Isso é determinado pela maneira como a identidade se configura: por meio de relações, onde a diferença é estabelecida por meio de uma fixação simbólica que demonstra a fronteira entre as identidades. Assim, se as festas, as lendas, histórias, rituais religiosos e as celebrações marítimas de Jaguaripe podem aparentar estar somente no campo folclórico e festivo para quem não está inserido nesse local, para quem é pertencente a essa cultura, são aspectos representativos da fé, da diversão, comunicação e de permanência da identidade cultural, como bem fala Clifford Geertz (2008):

Enquanto para os "visitantes", pela natureza do caso, as realizações religiosas só podem ser apresentações de uma perspectiva religiosa particular, podendo ser apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente, para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião — não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos para a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam (GEERTZ, 2008, p. 83).

Logo, a partir do transmitir de geração a geração da comunidade jaguaripense, primeiramente por meio da oralidade popular em seus ensinamentos para filhos, sobrinhos e amigos, passando para os dias atuais na extensa documentação por meio das filmagens e fotos tiradas dos seus smartphones, transmitindo, ressignificando e utilizando de suas manifestações culturais enquanto vias de informações importantes, dividindo e organizando a sociedade entre grupos que passam a ser identificados pelas classificações acerca dos seus segmentos simbólicos.

Segundo Kathryn Woodward (2005), esse sistema classificatório embutido nesses movimentos de passagem de costumes se organiza exatamente a partir dos aspectos que diferenciam uma população, “[...] de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos - nós/eles; [...] eu/outro” (WOODWARD, 2005, p. 39). Dentro dessa mesma lógica de círculos de similaridades, encontros e divergências, enxerga Tomaz Tadeu da Silva (2005) ao afirmar que:

A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles” [...] (SILVA, 2005, p. 80-81).

A partir desses elementos, podemos considerar que as classificações, agrupamentos e divisões que fazem parte de todo o processo identitário são, na verdade, a visão e o estabelecimento histórico de como as comunidades surgiram e se encontram atualmente. As cidades, regiões ou grupos que se constituem enquanto ambientes de formação de aspectos identitários, através dos seus próprios métodos do cotidiano que rege uma boa parte da rotina e dos pensamentos dos indivíduos, dos seus costumes, rituais, memórias e tradições, transformam esses elementos culturalmente populares em espécies de discursos representativos e afirmativos de sua própria existência enquanto pertencente aos seus lugares de origem ou de identificação, mas que não permanece da mesma forma, modificando-se por meio das movimentações da sociedade e dos seus sujeitos sociais.

Por essa perspectiva, relacionando aos nossos objetos de pesquisa e o local que os gera e os ressignificam, podemos entender que a forma como Jaguaripe se configura atualmente, sobrevivendo principalmente da prática da pesca e do marisco e de atividades relacionadas à administração municipal, por meio da prefeitura, e em suas tradições e histórias do imaginário mantidas, sendo transformadas aos poucos para as novas gerações, pelos próprios processos históricos que a região sofreu tanto pela diferenciação de sua cultura em relação às outras, quanto aos métodos de modernização da sociedade em geral.

Esses métodos de reorganização das populações pelo “tradicional” ou popular a partir da modernização e, anteriormente, pelos embates e conflitos derivados dos processos da colonização da América Latina, se formaram não somente de uma maneira natural ou orgânica, mas sim através da desigualdade causada pela exclusão de indivíduos e comunidades mestiças. Essa diversidade de culturas dentro de um só país, como o Brasil, não se destaca somente pela descoberta de diferentes aspectos culturais e populares de cada região ou local interconectadas após as interações e os fluxos de migração, mas também pelas “maneiras desiguais de como os grupos se apropriam de elementos de várias sociedades, combinando-os e transformando-os” (GARCÍA CANCLINI, 1997, p. 142).

Conforme García Canclini (1997, p. 152), “a identidade é uma construção que se narra, mas o relato artístico, folclórico e comunicável que se constitui, realiza e se transforma em relação a condições sócio-históricas”. É, portanto, através da identidade e da representação do que somos ou de como os outros nos visualizam que somos localizados no sistema, enquanto

sujeitos sociais de um determinado local ou região. Para tanto, é necessário que possamos compreender os significados desse sistema, através de sua produção cultural e histórica, abrangendo desde as suas características sociais até os costumes e ritos, sua formação de indivíduos e, se enquanto indivíduos, nos enquadrarmos no sistema.

Assim, se tratam os mecanismos de representações para a formação de identidades, já que as mesmas cumprem as suas funções por meio das práticas de significações e também dos sistemas simbólicos, onde se localizam as explicações e resoluções sobre como nos estabelecemos enquanto pertencentes, em que poderemos nos tornar e querer através da instituição de identidades, tanto individuais quanto coletivas.

Por meio desses mecanismos que possuímos o sentimento de identificação com os outros, seja determinado pela automática percepção da diferença ou pelas igualdades que existem. Os exercícios de significações, agrupando as explicações e convicções das comunidades, se relacionam diretamente com a questão do poder, já que ao separar as identidades através, principalmente, das relações de “alta cultura”/”cultura regional” ou regiões “modernizadas”/ “paradas no tempo” equivale também ao modelo de hierarquia que sustenta as regiões classificadas como avançadas em detrimento das regiões que são jogadas à marginalidade - e assim, se socializam dessa forma, legitimando essas estratégias (SILVA, 2005).

Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade. É por isso que a representação ocupa um lugar tão central na teorização contemporânea sobre identidade e nos movimentos sociais ligados à identidade. Questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação. No centro da crítica da identidade e da diferença está uma crítica das suas formas de representação (SILVA, 2005, p. 91).

A globalização em torno da economia, os seus processos de modernização, as modificações através da produção de novos produtos - gerando diferentes identidades cada vez mais globalizadas marcadas pelo mercado - e, conseqüentemente, da comunicação que estabelece novas relações sociais aos indivíduos de acordo com a possibilidade e facilidade de estar em contato com os meios de comunicação massiva (MCM), além das questões em relação ao comércio e produção de produtos e serviços que configura outro panorama trabalhista pelas migrações de indivíduos.

A migração produz identidades plurais, mas também identidades contestadas, em um processo que é caracterizado por grandes desigualdades. A migração é um processo característico da desigualdade em termos de desenvolvimento. Nesse processo, o fator de “expulsão” dos países pobres é mais forte do que o fator de “atração” das sociedades pós-industriais e tecnologicamente avançadas. O movimento global do capital é geralmente muito mais livre que a mobilidade do trabalho. Essa dispersão

das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por lugares diferentes (SILVA, 2005, p. 22).

Essas identidades plurais, fragmentadas devido às diferentes influências de lugares e costumes diversos, não estão fixadas somente em uma região ou comunidade, mas sim se apropriam das referências heterogêneas, levando diretamente ao que Néstor García Canclini (2015) chama de multiculturalismo, onde os múltiplos aspectos culturais podem se ligar umas às outras, assim como separar-se, corroborando com a formação de conflitos no entendimento das próprias especificidades de cada lugar e também com a marginalização de grupos de uma determinada sociedade.

Aqui também pode ser colocado o que Homi K. Bhabha (1998) chama de entre-lugares, hibridismos, estranhamento, identidade intervalar e vidas duplas no lugar das identidades fixas. Bhabha faz ecoar tanto as narrativas a partir dos deslizamentos culturais e territoriais pelo processo colonial e pela Diáspora, quanto também fala de sua própria história como um indivíduo que se inscreve numa multiplicidade e hibridez de culturas – seja por sua dupla “cidadania”, mas também indo além dessa duplicidade, considerando relações que ultrapassam as barreiras do sujeito e do objeto.

O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (BHABHA, 1998, p. 22).

Segundo García Canclini (1997), esses deslizamentos culturais resultantes das vivências de hibridação devem ser lidos pela ótica de uma complicada e também sofrida situação interacional que vêm exatamente dos conflitos e processos da modernidade latino-americana. É necessário, então, dar importância ao fluxo da hibridização do que a hibridez em si mesma porque o estudo experimental desses processos demonstra que existe o desejo tanto pelos meios hegemônicos, de grande circulação, quanto pelos populares que pensam em englobar os aspectos da modernidade (GARCÍA CANCLINI, 1997).

#### 1.4 FOLKCOMUNICAÇÃO, MARGINALIZAÇÃO E POSSIBILIDADE DE DISCURSOS

O revelar dos *metassignificados* e sentidos dos aspectos do imaginário e a sua implantação nos estudos de comunicação brasileiros vêm, principalmente, através da aproximação com os questionamentos acerca do desenvolvimento socioeconômico do país em meados da década de 1960, obtendo destaque nas orientações de Luiz Beltrão<sup>12</sup> para analisar e

---

<sup>12</sup> Os estudos de Folkcomunicação estão ligados diretamente à trajetória desenvolvida pelo professor Luiz Beltrão. Primeiro doutor em Comunicação no Brasil, sua tese sobre Folkcomunicação, foi defendida em 1967, na

refletir sobre a situação comunicacional das comunidades invisibilizadas e, conseqüentemente, marginalizadas em um sistema “modernizador” e excludente que não lhes reconhecia existência. Analisando por meio de um recorte sociocultural, geográfico e temporal, relacionando, logicamente, com elementos do desenvolvimento econômico e político das regiões, Beltrão (2014) elabora pensamentos sobre a legitimação das formas de comunicação criadas pelos sujeitos sociais renegados do Brasil, principalmente na região Nordeste, já que as camadas privilegiadas da sociedade brasileira desprezavam e procuravam suprimir essas maneiras de interação e agrupamento do povo<sup>13</sup>.

O fenômeno da marginalidade se caracterizou após a revolução burguesa e sua ideologia, e se agravou com a Revolução Industrial, geratriz conceptual e formal da sociedade de massa. Às camadas superiores – a elite do poder econômico e político – que estabelecem os níveis de civilização e as metas de desenvolvimento, inclusive sociocultural, se contrapõem indivíduos e grupos sem condições (ou a quem sempre são negadas condições) de alcançá-los, por sua pobreza, por suas culturas tradicionais, pelo isolacionismo geográfico, rural ou urbano, pelo baixo nível intelectual ou pelo inconformismo ativo e consciente com a filosofia e/ou a estrutura social dominante (BELTRÃO, 1980, p. 39).

Diante das complicações já existentes e criadas pelo processo histórico de colonização do Brasil - relacionadas também às tentativas de desenvolvimento e estabelecimento da modernização da sociedade brasileira através das práticas das grandes empresas internacionais, o que, na realidade, tratava-se de uma expansão desses conglomerados a partir dos seus próprios interesses lucrativos e de mão de obra barata, influenciando (principalmente na América Latina) a ampliação do mercado consumidor através dos seus produtos, desconsiderando qualquer impacto e consequência dessas práticas predatórias nas comunidades e populações menos assistidas (PERUZZO, 2014) - , a teoria beltraniana se formou em meio à perspectiva problemática do funcionamento dos meios de comunicação massiva, onde se ignorava e era impedida a possibilidade do povo de se beneficiar dos efeitos representativos dessas mídias comunicativas.

Portanto, Beltrão (2014) elaborou estratégias comunicacionais através da tentativa de dar visibilidade aos significados, as informações e também a integração e participação dos grupos marginalizados em questionamentos que impactariam toda a sociedade de forma

---

Universidade de Brasília, embora seu título só tenha sido reconhecido 14 anos mais tarde. Seu pioneirismo no tratamento das teorias da comunicação levando em conta as tradições populares, definiram as linhas mestras de interpretação de uma ciência já conhecida e difundida. Beltrão analisava a comunicação popular como manifestação própria dentro de um determinado grupo cultural (GOBBI, 2007, p. 16).

<sup>13</sup> Beltrão fala sobre grupos ou comunidades marginalizadas que utilizaram meios diversos para desenvolver um “poder invertido”. Que poder invertido é esse, senão a luta por tomada de posições no espaço social? É a luta pelo poder hegemônico, em fazer ouvir sua voz e suas reivindicações, em prol do bem comum (AMPHILO, 2013, p. 49).

sociopolítica e cultural, por meio da compreensão dos elementos criados e disseminados pelo povo e para o povo visualizados como transformadores da comunicação e, conseqüentemente, de uma possível nova lógica para a sociedade como um todo.

Comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea – sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial. [...] Há, entretanto, na sociedade contemporânea, não obstante as características próprias e os conflitos de interesses imediatos de cada grupo, uma unidade mental, decorrente da própria natureza humana dos seus componentes e de um universal consenso. Os grupos acham-se, assim, vinculados a uma ordem semelhante de ideias e a um propósito comum: – adquirir sabedoria e experiência para sobreviver e aperfeiçoar a espécie e a sociedade. Sabedoria e experiência, sobrevivência e aperfeiçoamento que só se conseguem mediante a comunicação, – o processo mínimo, verbal e gráfico pelo qual os seres humanos intercambiam sentimentos, informação e ideias. (BELTRÃO, 2004 apud GOBBI, 2007, p. 25).

Assim, a teoria da Folkcomunicação surge enquanto mecanismo indispensável para legitimar e dar foco às questões, movimentos e necessidades do povo, buscando o desenlace dos fios da comunicação de maneira que cheguem de forma fluída e democrática para a população. No limiar situado entre o Folclore e a comunicação de massa, segundo José Marques de Melo (2007), influenciando a própria etimologia da palavra onde folk, significando como “advém do povo”, relaciona as estratégias artesanais, populares ou culturais criadas e “protagonizadas pelas classes subalternas” (MARQUES DE MELO, 2007, p. 48) com a comunicação, sendo o motor do entendimento dessas mensagens codificadas.

Beltrão apresenta a Folkcomunicação como “[...] o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes da massa, por intermédio de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 2014, p. 65) e ainda traz a sua visão de folclore dentro da mesma definida pelo folclorista Edison Carneiro e da própria comunicação através da “necessidade imprescindível de estarmos atentos a essa forma esquisita do intercâmbio de informações e ideias entre os dois brasis, no interesse da afirmação e do desenvolvimento nacional” (BELTRÃO, 2014, p. 71).

Mas a partir da relação entre esses dois conceitos da construção da palavra, Antonio Hohlfeldt (2013, p. 877) estabelece uma definição de acordo com as mudanças históricas e, conseqüentemente, comunicacionais atuais da teoria de Beltrão:

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

Partindo do reconhecimento de que os aspectos populares e folclóricos das comunidades marginalizadas criavam métodos próprios igualmente importantes para o estabelecimento e representação sociopolítica dessas populações e da sociedade em geral, dentro de suas formas comunicacionais e passagens de mensagens e informações, quanto às dos meios de comunicação em massa, foi sendo formado o pensamento do jornalista acerca do fluxo informativo atual dentro do “[...] processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência [...]” (BELTRÃO, 2014, p. 17).

Como o próprio pernambucano cita e Maria Isabel Amphilo (2013) resgata e aprimora, existe um obstáculo enorme para essas práticas de comunicação serem efetivas, visto que as elites querem “que o povo assimile a mensagem transmitida pelos meios massivos de comunicação, mas não se interessa em saber nada sobre esse povo”, vivendo assim “de costas para o povo brasileiro, alheios a sua realidade e necessidades” (AMPHILO, 2013, p. 982).

Como não conseguem se importar com essas linguagens, manifestações, rituais, histórias e costumes populares e nem observá-los como sendo verdadeiros poços comunicacionais, os enxergam somente como objetos artísticos, exóticos, do universo curioso, ignorando os meios de informação e de expressão dessas comunidades. Portanto, Beltrão (2014) pensa que, a partir da análise voltada como objeto exótico de curiosidade pelas elites intelectuais, isso “impossibilita a comunicação e a comunhão entre governo, povo, elite e massa” (BELTRÃO, 2014, p. 56).

[...] é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversionista, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do povo, a expressão do seu pensar e do seu sentir tantas e tantas vezes discordante e mesmo oposta ao pensar e ao sentir das classes oficiais e dirigentes (BELTRÃO, 2013, p. 230).

O que Beltrão constrói vai ao encontro também dos referenciais de Jesús Martín-Barbero, quando o autor traça uma outra forma de se pensar no popular não somente “a partir das culturas indígenas ou camponesas”, mas também através de uma perspectiva que permita enxergar toda a “trama espessa das mestiçagens e das deformações do urbano, do massivo” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 16-17). Ou seja, o popular se mistura por meio das diversas instâncias e atualmente é muito difícil pensar nesses aspectos como externos aos processos históricos que construíram o que chamamos hoje de cultura massiva e os seus derivados, traçando cada vez a proximidade entre as duas formas de comunicação e como elas devem ser pensadas de formas semelhantes para, enfim, a organização da sociedade.

A folkcomunicação, assim, se constitui enquanto um sistema de comunicação aliado às estratégias possíveis de resistência das comunidades populares, que podem ser “engolidas” pela mistura entre o massivo e o popular, mas também por não estar na classificação errônea de linha “alternativa” da comunicação - ela está, na realidade, dentro desse processo de exaltação da cultura massiva e negligência dos elementos culturais e informativos que advém das camadas marginalizadas, onde a sua essência:

[...] extrapola “efetivamente qualquer das áreas específicas científicas, artísticas, filosóficas ou pragmáticas como que e de que tratam. São, por essência, interdisciplinas” (BELTRÃO, 1983a, p. 73), em suma, “de uma abrangência enorme” envolvida no sentido da comunidade [...]. Embora a questão econômica esteja diretamente associada à noção de marginalidade, ela não é a única que opera no âmbito comunicacional, pois para LB a marginalidade também se dá em termos culturais (e aqui com um entendimento mais amplo do que uma cultura erudita e escolar) (FERNANDES, 2020a, p. 13).

Essas estratégias incluídas na folkcomunicação não se formam somente ligadas no quesito econômico ou na transformação local, mas também (e principalmente) se relacionam às questões envolvidas com os aspectos culturais da sociedade. Visto que, apesar da ampliação do acesso aos novos modelos de comunicação ligados às tecnologias mais modernas ou mesmo a própria reconfiguração do movimento urbano, os meios culturais e informais de comunicação continuam a ser disseminados ao longo dos tempos, sendo o fio interconector dessa continuidade presente na resistência que se encontra ali no apoio entre os indivíduos daqueles grupos e comunidades (FERNANDES, 2020a).

E se complementam a isso os grafites, os sons, a ocupação do espaço público para manifestações como a Marcha das Vadias, a Marcha da Maconha, a Parada de Orgulho LGBT que são vizinhas dos protestos por melhores condições de sobrevivência da vida vivida, com as paralisações por questões salariais e de trabalho digno, como os protestos da ausência do poder público em questões como saneamento básico, segurança, acesso a água tratada e encanada, luz elétrica, etc. (FERNANDES, 2020a, p. 16).

Desse modo, a teoria beltraniana representa a organização de comunidades e indivíduos marginalizados, utilizando das suas características e particularidades culturais como engrenagens necessárias para o foco em suas reivindicações ou até mesmo dos meios tecnológicos atuais, quando existe essa possibilidade, mantendo “as características de sua cultura e não da sensibilidade típica dos veículos massivos” (FERNANDES, 2020a, p. 12).

#### **1.4.1 Processo folkcomunicacional**

Como a Folkcomunicação foi idealizada partindo dos ares de desenvolvimento, da política e da realidade brasileira na década de 1960, se faz necessária a compreensão de alguns

dados e aspectos que impulsionaram Beltrão ir a fundo em suas caracterizações, chegando às respostas para os grandes conflitos comunicacionais e sociais entre a população privilegiada e a invisibilizada. Segundo o Censo Demográfico Brasileiro do ano de 1960 (apud AMPHILO, 2010), o percentual de escolarização de crianças entre 7 a 14 anos era de somente 30,6%, revelando a grande taxa de analfabetismo na sociedade, o que vai ao encontro da falta de possibilidade em compreender as informações veiculadas pelos meios de comunicação massiva. Além disso, verificava-se que o Brasil ainda era um país agrícola onde a taxa de urbanização correspondia ao percentual de 44,7%. Assim, segundo Beltrão (1980):

A investigação da natureza, dos elementos e da estrutura, dos agentes e usuários, do processo, das modalidades e dos efeitos da Folkcomunicação é absolutamente necessária, notadamente em países como o nosso, de elevado índice de analfabetos, de disseminação populacional irregular, de reconhecida má distribuição de rendas e acentuado nível de pauperismo e caracterizado, em consequência destes e de outros fatores, por frequentes crises institucionais que conduzem à inevitável instabilidade política. A redução desses males exige a colaboração de todo o povo, e surpreende que se confie a emissão de mensagens, que se aspira construtivas de unidade de propósitos, quase exclusivamente à comunicação convencional através dos meios de massa, fora do alcance de imensas porções de audiência como um todo, quando nem mesmo conhecemos realmente bem os que usamos no dia-a-dia em nossos diálogos. (BELTRÃO, 1980, p. 27)

A partir dessas interações relacionadas ao desenvolvimento e, conseqüentemente, ao acesso das comunidades às informações, Beltrão então ratificou que os indivíduos derivados das estratégias de colonização, relegadas à marginalização após a sociedade brasileira elitista os negar educação, moradia, saneamento básico ou até mesmo dignidade enquanto ser humano, cidadão e criadores de relações socioculturais, construíam suas próprias formas de difusão de informação, visibilidade e organização sociopolítica, sendo efetivadas por meio de diferentes manifestações originais ou carregadas de memórias, “robustecendo um sistema midiático alternativo”, onde fortalecem “e acionam veículos artesanais ou canais rústicos, muitas vezes estabelecendo uma espécie de *feedback* em relação ao sistema hegemônico” (MARQUES DE MELO, 2007, p. 54).

Portanto, a Folkcomunicação se caracterizou pela atitude em perceber, elencar, dominar e descobrir os signos, significados e codificações implícitos nos aspectos populares das comunidades e grupos marginalizados, suas estratégias possíveis de comunicação, visibilidade e ativação política, considerando os espaços sociais e culturais que os geram e as dificuldades que os permeiam ao não obter o foco dos meios de comunicação massiva. Desse modo, Maria Isabel Amphilo (2011) declara que:

A folkcomunicação vem fechar essa brecha teórica e conceitual de uma realidade do cotidiano que, antes, era descartada pelos investigadores, que se detinham na comunicação formal, que era perceptível, porém, não explorada devidamente por

antropólogos, sociólogos e linguistas. Faltava-no o estudo dos grupos sociais e seu poder persuasivo, o que Beltrão realiza com *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados* (1980), em que estuda os grupos marginalizados. É no grupo que o ser humano massificado retoma sua identidade e pode ter sua liberdade de expressão resgatada (AMPHILO, 2011, p. 199).

Além dessas formulações, a teoria abarca um direcionamento maior no sentido de contrapor o “amplo” aspecto de desenvolvimento brasileiro, privilegiando determinadas classes e grupos sociais, deixando de lado os indivíduos que precisam de maior assistência ao permanecer no equívoco injusto de que os conhecimentos populares não são dignos de serem lidos como informacionais.

A realidade brasileira era constatada por sociólogos, psicólogos sociais, antropologistas, políticos e economistas: dois brasis se defrontavam. *Um em franco desenvolvimento cultural e econômico; outro, marginalizado, entrando os planos do progresso.* Um respondendo com maior ou menor desenvoltura aos apelos dos meios de comunicação coletiva; outro não suscetível dessa influência e, por conseguinte, alienado dos objetivos pretendidos pela elite. Um acreditando nas metas desenvolvimentistas e mudando os seus padrões de comportamento ao influxo das ideias e das técnicas novas, difundidas sobretudo pelos veículos jornalísticos; outro crendo apenas nos seus ‘catimbós’ e rejeitando até mesmo uma argumentação lógica, fundamentada em causas e efeitos para aferrar-se aos seus preconceitos, hábitos e costumes tradicionais, e permanecendo surdo às mensagens jornalísticas convencionais (BELTRÃO, 2014, p. 66, *grifo nosso*).

Além de se tratar de uma teoria relativamente nova, Beltrão também enxergava a Folkcomunicação como um dos sistemas da comunicação cultural, sendo o outro o sistema de comunicação social, demarcando uma diferenciação muito clara entre os dois perante as suas especificidades. Os sistemas apontados por ele se caracterizavam por meio de grupos pequenos aliados e também grandes grupos que se diferenciavam através de questões envolvendo os públicos, as intenções acerca da sua instituição, dos canais utilizados e disponíveis nas pontes para a informação e também a razão pela qual eram usados, dispondo nesses processos “tanto da comunicação direta, interpessoal e intergrupal, como também da comunicação indireta, coletiva e de massa” (FERNANDES, 2020b, p. 105).

Segundo Guilherme Moreira Fernandes (2020b), essa situação da Folkcomunicação enquanto um sistema de comunicação cultural vêm passando por diversas indagações acerca de sua legitimação e reconhecimento ao longo dos tempos devido a confusão de alguns teóricos e pesquisadores em misturar ou confundir os conceitos de folclore/manifestação cultural, faltando refinamento no que é a folkcomunicação, e no preconceito e desconfiança de algumas áreas da Comunicação. Apesar disso, atualmente a Folkcomunicação tem avançado em direção às suas novas formulações e características aplicadas aos novos tempos.

Há quem ainda considere o estudo de folkcomunicação como algo menor e datado - quando, ao contrário, a folkcomunicação cada vez mais está presente no cenário globalizado e com acesso dos grupos minoritários à rede mundial de computadores.

Todavia, avanços foram evidentes. Teses, dissertações e monografias, a partir dos anos 2000, passaram a inserir a Folkcomunicação nos títulos. A Rede Folkcom conquistou o Prêmio Luiz Beltrão, na categoria campo inovador, em 2011, oferecido pela Intercom. Os mais importantes congressos de comunicação (de cunho generalista) trazem grupos de trabalhos evidenciando a folkcomunicação na ementa (FERNANDES, 2020b, p. 118).

A folkcomunicação trabalha, critica e se desenvolve em relação à falta de inserção dos indivíduos em geral no sistema e processo de compartilhamento e disseminação clara de informação a partir das barreiras, tanto sociais, locais e culturais, dos meios de comunicação, partindo assim da compreensão dos veículos próprios das classes populares e das “formas de expressão e dos meios de comunicação de que se vale o povo para impor, às vezes de um modo inesperado, palpável, o seu pensamento e a sua vontade” (BELTRÃO, 2014, p. 58). A partir desses indicadores, portanto, aponta ao entendimento de que, mesmo com o seu alto poder disseminador, os MCM não eram “todo-poderosos e exerciam decisiva influência direta na aceitação de novas ideias” (BELTRÃO, 2014, p. 59).

Dessas interações, o jornalista passa a identificar semelhanças dentro desse tipo de comunicação popular com o fluxo comunicacional em duas etapas – *two-step-flow of communication* -, hipótese teórica promovida por Paul Lazarsfeld, Bernard Berelson e Hazel Gaudet, onde, em sua forma linear por meio de dois estágios sem ter um retorno das próprias opiniões aos meios de comunicação em massa, a audiência dependia exclusivamente da atuação da figura do líder de opinião. Entretanto, essa hipótese foi substituída após perceberem os diferentes possíveis estágios que o processo comunicacional proporciona, “dos meios de comunicação coletiva, através de vários líderes que se comunicam entre si, para os grupos liderados” (BELTRÃO, 2014, p. 61).

À vista disso, determinado pelas conceituações da teoria beltraniana, o líder de opinião se configuraria enquanto um sujeito que pertence ao mesmo nível social da comunidade marginalizada que, através da facilidade e possibilidade do contato com as informações difundidas pelos MCM e também da confiança e credibilidade em suas relações dentro do grupo, conseguiria recodificar as mensagens e informações recebidas de uma forma mais próxima ao que os indivíduos populares estivessem mais habituados. Osvaldo Trigueiro (2013, p. 854) afirma, a partir da construção de Beltrão, ao identificá-lo como um personagem que:

[...] goza de certo prestígio no seu grupo de referência, independentemente da sua posição social e econômica; tem maior acesso a outras fontes de informação, principalmente dos meios massivos, está sempre em contato com diferentes grupos com os quais mantém novos intercâmbios e, ao mesmo tempo, continua vinculado às suas referências culturais do local. Os comunicadores folk são mediadores ativistas nas negociações da audiência das mensagens midiáticas que circulam nos vários estágios de difusão nos grupos sociais de referência do local interligados pelos sistemas interpessoais de comunicação (TRIGUEIRO, 2013, p. 854).

Trazendo para o ponto de instituição de um mundo inteiramente interconectado, globalizado e modificado pelo surgimento de novas e avançadas ferramentas de comunicação, no qual os sujeitos sociais têm maior aproximação e possibilidade de acesso aos MCM e também às outras formas de tecnologia, o líder de opinião se reconfigura através das novas incorporações e estudos feitos por Osvaldo Trigueiro (2013) e outros autores. Esses indivíduos, segundo o autor, da forma que foram concebidos, não se tornam tão necessários, considerando o parâmetro da sociedade brasileira nos anos 1960, mas sim se transformam como verdadeiros produtores culturais e mediadores<sup>14</sup>, no sentido de dar visão e foco aos seus grupos sociais, apropriando-se dos recursos midiáticos e permitindo a disseminação de conhecimentos locais e, por conseguinte, o registro e preservação das memórias populares.

O ativista midiático do sistema folkcomunicacional, aqui observado e analisado, é o que opera nos grupos de referência da comunidade nos espaços rurais, urbanos e rurbanos, nas diferentes práticas sociais, como encadeador de transformações culturais para uma renovada ordem social, *nos lugares onde se dão as interações mediadas de conveniências entre o local e o global*, nos espaços da casa e da rua, melhor dizendo, no seu ambiente de vivência, de aprendizado que potencializa os seus produtos culturais nos meios de comunicação. O ativista midiático age motivado pelos seus interesses e do grupo social ao qual pertence na formatação das práticas simbólicas e materiais das culturas tradicionais e modernas para o uso da vida cotidiana. É um narrador da cotidianidade, guardião da memória e da identidade local, reconhecido como porta-voz do seu grupo social e transita entre as práticas tradicionais e modernas, *apropria-se das novas tecnologias de comunicação para fazer circular as narrativas populares nas redes globais*. Quando usa os seus próprios meios de comunicação, ocupa um espaço conquistado e reconhecido pelo seu grupo social, mas quando usa a mídia, o espaço é quase sempre concedido no transcurso de um tempo social, quase sempre sem o reconhecimento dos seus proprietários (TRIGUEIRO, 2013, p. 855-856, *grifo nosso*).

Também é possível verificar que a própria audiência folk não é passiva em relação às atividades que envolvem os conteúdos veiculados, mas sim participam ativamente dessa construção juntamente aos ativistas midiáticos. A partir da maior acessibilidade da população brasileira aos meios de comunicação social, as comunidades começaram a fazer parte da construção de estratégias de interpretação de suas histórias e narrativas, representadas pelos seus significados e códigos, e também na reutilização dos seus produtos culturais físicos, tornando-se ativas em relação aos movimentos do cotidiano cultural dos grupos nos meios midiáticos, ao passo que, depois, cada indivíduo resolve qual o uso será feito dos seus conteúdos.

---

<sup>14</sup> O conceito de mediação, que é diferente de midiaticização, não é unívoco, porque o âmbito de sua atuação é amplo e complexo na sociedade contemporânea, com a globalização da comunicação e da cultura. Mediação é a operação de negociação entre duas ou mais partes no processo de comunicação. Para ser efetuada convenientemente, necessita de diferentes níveis de interações sociais (TRIGUEIRO, 2013, p. 853).

Nos parâmetros do mundo globalizado e o seu emaranhado de conexões, as culturas tanto locais/regionais e as globais se configuram como “igualmente importantes” - em teoria da democratização do fenômeno da Internet - no fazer cultural, social e político dentro do movimento do surgir de novas tecnologias importantes para a comunicação e, conseqüentemente, para a interação entre os vários “mundos” e suas especificidades atuais – o que o faz, reconfigurando os entendimentos dos grupos através de sua recepção, que anteriormente pelas formulações do fundador da teoria não existia a possibilidade de decodificar as mensagens dos meios massivos, e permitindo a movimentação no sentido de transformação dos espaços, dos usos e práticas dos aspectos culturais e tradicionais.

A intercomunicação entre atores sociais pertencentes aos mesmos subsistemas socioculturais vai costurando os vínculos locais como turbilhões de bolinhas em água fervendo. Nesses trançados das estruturas sociais é que o ativista midiático do sistema folkcomunicaçãoal sobressai, dá visibilidade aos seus produtos culturais no âmago da audiência e atua ostensivamente no seu grupo de referência como um participante interativo. A atuação do ativista midiático passa da zona de atividade, para uma zona de ativismo, quase sempre fora da demarcação formal do Estado (TRIGUEIRO, 2013, p. 855).

Assim, pelas redes de comunicação diárias, vão surgindo novos ativistas midiáticos que se engajam de forma sociocultural e política, ao se fixarem em uma posição de destaque representativo, ganhando “uma condição de visibilidade, de significação entre os familiares, amigos, instituições públicas, privadas e intensamente no núcleo dos seus grupos de referência primário e secundário” (TRIGUEIRO, 2013, p. 855), onde diversas vezes constroem movimentações em toda a comunidade, gerando atritos a partir de outros interesses políticos dentro dos próprios grupos.

Consideramos que a cidade de Jaguaripe, seus habitantes e os aspectos culturais criados e disseminados por eles, se configuram enquanto uma conjuntura de marginalização social no que diz respeito, primeiramente, às decorrências dos procedimentos históricos sofridos pelo município, através da colonização portuguesa e da própria expectativa de desenvolvimento do país, como apresentamos no capítulo anterior.

Sendo indicada pelo IPHAN como “uma cidade parada no tempo” (BRASIL, 2005, p. 289), a comunidade continua a sobreviver pelos empregos disponibilizados pelo poder público municipal e pelo trabalho da pesca e marisco - herança da época colonial - sem expandir o seu mercado e comércio local, precisando do apoio de serviços de cidades próximas (como Nazaré e Santo Antônio de Jesus), ocasionando na marginalização da maior parte da população e culminando no movimento de retirada dos jovens na região, em uma espécie de “involução

habitacional, justificada pela fuga da camada de população situada entre 20 a 29 anos, que sai em busca de educação e de condições de trabalho” (BRASIL, 2005, p. 289).

Através dessas linhas de pensamento é possível discorrer sobre como a Folkcomunicação instituiu valor e visibilidade aos mecanismos artesanais da comunicação popular, abarcando os sentidos, conteúdos, codificações e significados, onde se transporta da maneira que corresponde à realidade dessas comunidades historicamente marginalizadas, e também como se caracteriza pela visão de um dispositivo de ruptura, no sentido de que dá lugar ao sol para problemáticas e questionamentos instituídos na realidade da formação da sociedade brasileira. O folclore e as suas festividades derivadas, inclusive, se colocam não somente na função de preservação das práticas tradicionais, mas também se transformam numa importante representatividade e atitude comunicacional de reivindicação sociopolítica da população e pela população.

A folkcomunicação, então, faz parte de uma das dimensões da comunicação popular, em seu viés que aborda a questão da inclusão social, de transformação social; da necessidade de uma mídia cidadã, que promova as festas populares e religiosas, visando à projeção midiática, e, a partir dessa projeção, desencadeie outros processos, como a procura pelo turismo religioso, cultural, regional, movimentando a economia das cidades (AMPHILO, 2011, p. 200).

Sendo esses elementos parte dos estudos da Folkcomunicação, analisadas por meio de um recorte sociocultural, temporal e relacionadas, logicamente, com aspectos de desenvolvimento e políticos do local, aparecem, a partir da compreensão das mensagens codificadas e múltiplas dos indivíduos populares, os seus sentidos de comunicação entre a comunidade. Esses movimentos não são parte de uma valorização do folclore, mas sim promover o entendimento das “mensagens codificadas e democratizá-las, promovendo o diálogo sobre problemáticas sociais” (AMPHILO, 2011, p. 199).

#### **1.4.2 Marginalização sociocultural a partir da folkcomunicação**

O fenômeno da marginalização vem sendo cunhado, deixando marcas, nos âmbitos da sociedade brasileira desde os atos de genocídio dos povos originários que habitavam a região livremente até o histórico do escravismo de pessoas pretas vindas de África, relutante em acabar e, mesmo após o término, esses indivíduos ficaram totalmente em desvantagem sociocultural, educacional e econômica em relação às pessoas brancas e as camadas superiores, que mantiveram os seus privilégios em acessar os espaços, os níveis de desenvolvimento das regiões e locais onde eles moravam, em ascender economicamente, criando assim um estigma social sobre aqueles que não tinham possibilidades/oportunidades dadas automaticamente.

A abolição da escravidão e as mudanças nas especificidades de dominador e dominado, a partir da transformação do senhor de engenho/escravizado para elite burguesa/trabalhador explorado, estabeleceu o lugar pertencente ao sujeito em situação de pobreza como a mão de obra barata e morador de lugares em péssimas condições onde, através da implantação da “disciplina do trabalho”, buscava a extinção dos “perigos da vadiagem e da doença”, já que segundo as classes superiores “a natureza da pobreza era individual e sua concepção englobava doença e desordem; [...] impulsionando uma socialização em direção à desordem” (ESCOREL, 1997, p. 35).

Apesar de diversas vezes o sujeito marginalizado ser referido enquanto alguém que está, literalmente, à margem do sistema social, no sentido de estar realmente fora da grande máquina e suas engrenagens, isso não deve ser levado totalmente em consideração. Mesmo aqueles que estão dentro desse binarismo do âmbito social, em relação a quem está “por cima” e quem está “por baixo”, estão fazendo parte da estrutura que os oprime como os outros.

Robert Park (2017) conceitua o sujeito chamado de “marginal” a partir da visão dos processos migratórios, interacionais, econômicos e conflituosos entre os diferentes povos e, inevitavelmente, a imposição ao longo prazo da cultura dos povos conquistadores/colonizadores aos oprimidos e conquistados/colonizados, que pode assumir tanto “a forma de escravidão” quanto de outras maneiras que determinam os indivíduos dominantes e os relegados a posição de dominados enquanto “partes integrantes de uma mesma sociedade” (PARK, 2017, p. 121). Ele, então, determina o sujeito imposto enquanto marginal como:

[...] um novo tipo de personalidade, a saber, um híbrido cultural, um homem que vive e compartilha intimamente a vida cultural e as tradições de dois povos distintos; nunca muito disposto a quebrar, mesmo que ele tenha permissão de fazê-lo, o seu passado e suas tradições, e não muito aceito, por causa do preconceito racial, na nova sociedade em que agora procurava encontrar um lugar. É um homem à margem de duas culturas e duas sociedades, que nunca completamente se interpenetram e se fundem (PARK, 2017, p. 121).

Park (2017) relaciona o processo de assimilação de outras características impostas por indivíduos que são privilegiados em relação à cultura de outros através do próprio mecanismo de comunicação, do movimento de migração dos povos – seja forçada ou espontânea. Por meio da formação e crescimento de cidades metropolitanas, da destruição e apagamento dos conhecimentos, valores e elementos culturais e populares de comunidades locais e, por conseguinte, no afrouxamento dos laços e vínculos regionais, é que se forma e se constrói as características e as problemáticas da marginalização, já que ali são formados novos tipos de

personalidade ocasionados pela suposta “emancipação” do homem. Assim, “ele encontra-se mais ou menos sem direção e controle” (PARK, 2017, p. 118).

É nas cidades que os antigos grupos de clãs e parentes se fragmentaram e foram substituídos por organizações sociais baseadas em interesses racionais e predileções temperamentais. É nas cidades que se realiza, de forma mais intensa, a grande divisão do trabalho que permite e, mais ou menos compele o homem individual, a concentrar suas energias e seus talentos na tarefa particular a que se encontra melhor equipado para executar, e desta forma o emancipa, e a seus companheiros, do controle da natureza e das circunstâncias que dominava completamente o homem primitivo (PARK, 2017, p. 120).

Portanto, aliando semelhanças da mesma forma que é aplicado na Folkcomunicação, diferenciando-se somente na questão do indivíduo ser migrante, o sujeito marginalizado existe em um determinado embate entre duas culturas diferentes, em dois mundos completamente separados representados pelo grupo dominante, dentro dos padrões e possibilidades criadas pelos privilégios da modernização e do amplo contato e entendimento dos meios de comunicação massivos e do grupo local e os seus aspectos populares, penetrados pelo imaginário tradicional repleto de histórias e manifestações culturais específicas.

A marginalização - como é costumeiramente vista e delimitada - advém de diferentes perspectivas estereotipadas das comunidades populares, a partir dos parâmetros de grupos dominantes e privilegiados com maior poder aquisitivo, influência política e conhecimento de outros lugares e realidades do mesmo nível social. Janice E. Perlman (2004) relaciona essa situação justamente devido aos processos do colonialismo e do capitalismo, influenciando na urbanização e, conseqüentemente, na modernização dos espaços, aliados à definição de quais locais seriam indicados para pessoas de baixa renda nas cidades.

Assim, pode-se dizer que o fenômeno da marginalidade gera a fronteira (e o conflito) entre o centro urbano e a periferia/comunidade popular e tradicional, além de designar para essa definição as pessoas com menor poder econômico, os desempregados, membros de diferentes culturas populares, migrantes, minorias étnicas e pessoas que se desviam do padrão heteronormativo (a comunidade LGBTQIA+).

Sarah Escorel (1999) resgata uma formulação também de Perlman ao dizer que a marginalidade leva ao ponto em que não existe igualdade e, portanto, não existiria essa mesma estrutura em um sistema de classes extremamente fechado e determinista. Ao contrário, os aspectos da marginalização vêm exatamente da desigualdade, tanto em recursos socioeconômicos, comunicacionais e representativos quanto na noção em determinar a grande maioria da população do país como dentro desse espectro.

Marginalidade é uma noção que evoca a oposição centro/periferia; designa uma posição integrante de uma estrutura social. Essa posição, porém, situa-se nas margens

em termos de acesso e usufruto das riquezas e benefícios disponíveis, o que lhe confere as qualidades de inferioridade e subalternidade. Em todas as abordagens sobre o fenômeno da marginalidade o aspecto relacional e relativo centro/periferia é mantido, variando-se o que é considerado como central: valores, comportamentos, atitudes, localização espacial, posição no sistema produtivo (SCOREL, 1997, p. 39).

Diante de um sistema capitalista, heteronormativo, racista, mantendo pessoas não-brancas fora do circuito das possibilidades sociais, que autoriza praticamente a designação de indivíduos à linha da exclusão sociocultural, à pobreza, aos trabalhos informais e exploratórios, à falta de proteção e de educação e à morte precoce, é indicada a falência desses mecanismos que fazem a disseminação e manutenção dessas fortes marcas da marginalização.

Geralmente no Brasil e em toda a América Latina, os conceitos relacionados à marginalização determinam a noção relacionada à pobreza urbana latino-americana, aos indivíduos miseráveis (no sentido de baixíssimo poder econômico), à migração dos espaços rurais e tradicionais para as cidades urbanas e aos empregos à margem do mercado considerado formal de trabalho, fazendo com que ao mesmo tempo em que esses grupos marginalizados crescessem e se juntassem em agrupamentos (como as favelas), também aumentasse o teor de desemprego dessas populações (SCOREL, 1997).

Segundo Perlman (2004), esses assentamentos eram vistos como:

[...] "feridas cancerígenas no belo corpo da cidade", antros de crime, violência, prostituição e destruição social. Era amplamente pensado que os moradores daquelas cabanas precárias eram eles mesmos precários, e que ao compararem suas condições de vida com a opulência ao redor eles se tornariam revolucionários raivosos. Esse era o pesadelo/medo da direita e o sonho/esperança da esquerda. Era muito disseminada a ideia de que as favelas não eram parte da cidade "normal". Era o senso comum da maioria da população, legitimada por cientistas sociais e usada para justificar políticas públicas de remoção. Dessa forma a marginalidade era uma força material assim como um conceito ideológico e uma descrição da realidade social (PERLMAN, 2004, p. 6).

Perlman (2004) ainda destaca que um dos usos do conceito de marginalidade se alia diretamente ao ato de culpabilizar o indivíduo por sua condição de “fracasso” na sociedade estruturada, retirando a responsabilidade da própria lógica de funcionamento do sistema e da exploração dessas comunidades e manutenção das elites brancas enquanto “superiores” e detentoras do sucesso pelo seu trabalho duro e persistência. Aliado a isso, estereótipos também foram criados, principalmente nas regiões das favelas, como locais destinados a abrigar vagabundos<sup>15</sup>, criminosos, usuários de drogas, analfabetos, atrasados e “presos” na

---

<sup>15</sup> A carência de bens materiais era associada à ausência de valores morais, gestando um ‘caldo de cultura’ de onde brotariam os bandidos. Na constituição da identidade social dos trabalhadores pobres que reafirmavam o trabalho como modalidade legítima de inserção social, a principal oposição deixou de ser o ‘malandro’ e passou a ser o ‘bandido’ (SCOREL, 1997, p. 37).

tradicionalidade e os seus elementos simbólicos, legitimando assim as concepções tanto de exploração quanto da situação de vulnerabilidade dessas comunidades.

Emerge, no contexto das sociedades pré-industriais, a figura do vagabundo, o ‘desvinculado por excelência’, e os esforços para erradicar a vagabundagem mostram bem a importância decisiva dessa questão (Castel, 1995). A Revolução Industrial e a implantação definitiva e dominante do modo de produção capitalista encontraram respaldo nas mudanças de representação social da pobreza para estabelecer regulamentos e normas punitivas e criminalizantes. A pobreza era considerada como um castigo ‘natural’ da preguiça na medida em que existiam necessidades crescentes de mão-de-obra, e a recusa em integrar a força de trabalho explorada extensivamente deveria ser penalizada para não vir a constituir-se em ‘mau exemplo’ (ESCOREL, 1997, p. 34).

Ao serem inseridas essas formulações no âmbito da comunicação pode-se delimitar o funcionamento regrado dos meios de comunicação em massa relacionado ao acesso das comunidades populares às suas informações, sendo jogados às suas próprias tentativas de estratégias comunicacionais – os seus aspectos culturais, também colocados no campo do “atraso” quando, na verdade, acabou sendo uma possibilidade mais crível para essas populações.

Apesar do discurso democrático e determinado como sendo parte da sociedade em geral, os MCM podem ser esmiuçados através do apagamento da participação dos grupos marginalizados em suas mensagens e para o entendimento delas, transformando-se assim em uma enorme ferramenta fortalecedora do poder dominador das classes privilegiadas, sendo também uma garantia do contínuo estabelecimento das engrenagens do capitalismo. Roberto Benjamin (2017a) comenta sobre essas configurações através da linha da Folkcomunicação, quando percebe o funcionamento dos MCM:

A ideia – alimentada por alguns estudiosos do folclore, no passado – da existência de uma população de cultura folk desvinculada da cultura da sociedade onde está situada não encontra suporte na pesquisa da cultura. A interação entre populações de diferentes padrões culturais é ocorrência permanente, através dos tempos, e não poderia ser diferente em relação à ação dos meios de comunicação de massas. Estes processos estão, porém, sujeitos aos critérios da seletividade. [...] Por sua natureza, os meios de comunicação de massas enfrentam dificuldades em compatibilizar as suas mensagens a diferentes padrões culturais e interesses, ideias, preconceitos dos seus diferentes públicos (BENJAMIN, 2017a, p. 69).

Portanto, o que seria de maior uso para os indivíduos marginalizados são as organizações feitas a partir do seu universo simbólico onde, por meio das tradições, regras, funções sociais e também pela exclusão direta ou indireta das classes dominantes ao acesso completo dos MCM, permitindo somente a sua integração através do modelo consumidor, de compras e mercadorias que possam manter o funcionamento das áreas socioeconômicas continuamente delimitadas. Afinal, em um modelo de sistema capitalista, a exclusão nunca é de forma total, o que utiliza os próprios processos de excluir para obter a inclusão em

determinadas funções. Levando em consideração essas configurações dos meios massivos e do próprio sistema de desenvolvimento social, os sujeitos invisibilizados em suas comunidades constroem diferentes mecanismos de comunicação, de sobrevivência e melhorias no cotidiano por meio dos seus elementos artesanais, coletivos e pessoais.

José de Souza Martins (1997 apud PIZZIO; VERONESE, 2008) questiona o uso do termo exclusão social, em relação aos processos de invisibilidade submetido às comunidades populares por se tratar de um conceito reducionista, que parte da ideia simbólica, desleal e injusta de que os problemas socioculturais, econômicos, educacionais e comunicativos estão à parte do sistema de exploração capitalista. Assim, todas as questões problemáticas e a falta de acesso seriam culpabilizadas através da ideia invisível e nada explicativa desse termo, “como se a exclusão fosse um deus-demônio que explicasse tudo” (MARTINS, 1997 apud PIZZIO; VERONESE, 2008, p. 56).

Rigorosamente falando não existe exclusão: existe contradição, existem vítimas de processos sociais, políticos e econômicos excludentes; *existe o conflito pelo qual a vítima dos processos excludentes proclama seu inconformismo, seu mal-estar e sua reivindicação corrosiva*. Essas reações, por não se tratarem de exclusão, não se dão fora dos sistemas econômicos e dos sistemas de poder. Elas constituem o imponderável de tais sistemas, fazem parte deles ainda que os negando (p. 14). (MARTINS, 1997 apud PIZZIO; VERONESE, 2008, p. 56, *grifo nosso*)

Segundo Martins (1997, 2003 apud PIZZIO; VERONESE, 2008), um termo aplicado mais condizente com essa situação seria o de “inclusão marginal”, já que os indivíduos são transformados tanto em produtores de mercadorias - no sentido exploratório, sem possuir de fato o que é produzido - quanto como consumidor, ao comprar o que eles mesmos construíram com um preço exacerbado. Servindo assim para nada, além da manutenção do sistema através da força de trabalho e da contribuição com o lucro rotativo. Além disso, a exclusão social mantém também o status de algumas identidades próprias de grupos populares, fincados na cultura da pobreza, normalizada e “atrasada” (na visão dos dominantes) ao continuarem com suas tradições, e também das identidades que são impostas através da implantação dessas estratégias.

Diante desse entendimento, é importante considerarmos a visão de Beltrão (2007, 2014) acerca dos meios de comunicação massiva e as suas relações com os indivíduos marginalizados. Pensando diretamente no contexto industrial-desenvolvimentista do Brasil, onde a economia acima de tudo imperava e os mecanismos de modernização eram instituídos sem nenhuma preocupação com o povo ou as suas particularidades e necessidades, os MCM invisibilizava a participação e o acesso dos grupos em condição de marginalização.

Às camadas superiores – a elite do poder econômico e político – que estabelecem os níveis de civilização e as metas de desenvolvimento, inclusive sociocultural, se contrapõem indivíduos e grupos sem condições (ou a quem sempre são negadas condições) de alcançá-los, por sua pobreza, por suas culturas tradicionais, pelo isolacionismo geográfico, rural ou urbano, pelo baixo nível intelectual ou pelo inconformismo ativo e consciente com a filosofia e/ou a estrutura social dominante (BELTRÃO, 2007, p. 45).

O conceito/termo “sujeito marginalizado” aplicado na teoria beltraniana foi utilizado para se ter um maior esclarecimento sobre quais indivíduos, grupos e comunidades populares não conseguiam compreender ou até mesmo ser impactados pelos meios de comunicação massiva, ocasionado pelos processos de apagamento e invisibilidade sociocultural, política, educacional e econômica, fora das reverberações informacionais e jornalísticas por sua má distribuição de possibilidades de comunicação - levando, assim, à instabilidade política do país (BELTRÃO, 2014).

Os indivíduos que compõem a audiência de folkcomunicação se valem da aplicação de suas manifestações, práticas e objetos populares tradicionais, que ligados de uma forma evidente ou implícita ao folclore e ao imaginário, como mecanismos válidos de comunicação e representação da comunidade onde “alimentam o diálogo, utilizando outros meios mecânicos para manifestar a sua reação, que não se reclama necessariamente em palavras” (BELTRÃO, 2014, p. 46). Portanto, a teoria traz uma nova perspectiva acerca da validação dos recursos populares, batendo de frente com os pensamentos das elites, das classes dominantes e do funcionamento dos meios de comunicação massivos, objetivando um maior “desenvolvimento regional, a inclusão e transformação social [...] e a promoção da integração e da paz social” (AMPHILO, 2011, p. 200).

É interessante pensar que os aspectos festivos jaguaripenses, participantes de seu imaginário cultural, aliados aos elementos religiosos e fantásticos do mundo dos contos e das lendas, adquiriram importância comunicacional no que diz respeito aos processos e às relações formadas pelo seu folclore e pela cultura popular em geral, extremamente significativa para o reconhecimento do ser humano como ele mesmo. Desse modo, a proposição de Beltrão não é a de valorizar o folclore e os seus elementos em si - vistos pelo véu das festividades e histórias culturais “inferiores” -, mas, sim, através dos significados, signos, códigos, tradições, atos e palavras, compreender as mensagens codificadas por eles e “democratizá-las, promovendo o diálogo sobre problemáticas sociais” (AMPHILO, 2011, p. 199).

A folkcomunicação deve ser entendida como um sistema complexo de comunicação, analisado dentro de um recorte social, porém, contextualizado no tempo, no espaço e em suas condições sócio-político-econômicas e de desenvolvimento. Não nos esquecendo de que aquela comunidade faz parte de um todo social, de um ecossistema cultural. Para Schramm, (apud MORAGAS SPA, 1981), a comunicação humana,

enquanto processo comunicacional, pode ser representada através de uma “tuba”, mostrando-nos uma comunicação em múltiplos estágios, como uma reação em cadeia, realizando uma comunicação dialética, com um reaproveitamento da informação (AMPHILO, 2011, p. 202).

Desse modo, diante da análise sobre grupos marginalizados dentro de recortes socioculturais e múltiplos elementos que contribuem para a situação de marginalização da população, Beltrão (1980) definiu três grupos pertencentes à audiência folk, assim elencados considerando as suas próprias realidades e especificidades dos indivíduos: os grupos rurais marginalizados, os urbanos marginalizados e, por fim, os culturalmente marginalizados.

Esses grupos separados correspondem, principalmente, acerca de especificidades como a situação socioeconômica, política e particular, e do universo simbólico e as representações expressas por cada grupo ou comunidade, visto que “no sistema de comunicação popular há a necessidade de domínio” desses elementos (AMPHILO, 2011, p. 202). Isso acontece devido às particularidades socioculturais e históricas de cada comunidade, onde cada local ou grupo constrói e gera características próprias, desde linguagem, gestos codificados, costumes e os seus mecanismos de movimento, “e cada agente-comunicador emprega o canal que tem à mão e melhor sabe operar de modo a que seu público veja refletidos na mensagem seu modo de vida, suas necessidades e aspirações [...] (BELTRÃO, 1980, p. 40).

A primeira classificação, os grupos rurais marginalizados, são colocados os indivíduos que habitam locais geograficamente isolados, onde não existe tanta assistência derivada da energia elétrica, da medicina ou mesmo de forma econômica, com pouca informação e, portanto, fora do que é tido como desenvolvido/moderno pelos dominantes. Seu vocabulário é reduzido em relação à maneira formal da fala, sendo semianalfabetos ou analfabetos, além de ser muito específico ao considerarmos as expressões e dialetos próprios utilizados.

Segundo Beltrão (1980), por não terem a possibilidade de acesso aos meios massivos, esses grupos se valem de conversas através do contato direto, das histórias, causos, regras e tradições transmitidas de geração a geração pela sua família, líderes da comunidade e amigos para estabelecerem uma comunicação.

Os grupos rurais marginalizados, sem acesso aos meios de massa (seja como comunicadores, seja mesmo como receptores), dadas as características do seu existir, em por isso deixam de informar-se e manifestar sua opinião e/ou suas aspirações. Para a própria informação e instrução valem-se, preferencialmente, de canais interpessoais diretos: as conversas, o relato de *causos* e estórias, a transmissão de conhecimentos e normas de conduta tradicionais, através dos pais, parentes, membros mais velhos da comunidade, dos seus próprios líderes que os aconselham e orientam, de alguns missionários ou pregadores leigos carismáticos, que adquiriram sua confiança (BELTRÃO, 1980, p. 42).

Essas ligações e expressões comunicativas se concretizam principalmente em festividades religiosas, como “os ciclos do Natal, da Quaresma, do Divino, dos três santos padroeiros de junho - Antônio, João e Pedro -, da padroeira do lugar ou do santuário vocativo da região” (BELTRÃO, 1980, p. 43-44) que permite a instituição de todo um calendário de missas, celebrações, novenas e procissões, paralelos “aos atos litúrgicos a apresentação de autos folclóricos, danças típicas” e em atribuições coletivas relacionadas ao comércio do grupo, onde existem ocasiões “de relacionar-se com os seus e com o mundo exterior nas feiras, nas exposições agropecuárias regionais, [...] em vaquejadas e rodeios” (BELTRÃO, 1980, p. 44), etc.

O segundo grupo, urbanos marginalizados, se configura através daqueles que possuem reduzido poder econômico devido à baixa renda adquirida pelos pequenos salários, em subempregos que não necessitam mão de obra profissional, como trabalhos domésticos, construção civil (pedreiros), limpeza, engraxates, lavadores de carro, e também quem é relegado às ocupações alternativas ou ilegais, como “ladrões, prostitutas, passadores de ‘bicho’ e foragidos da justiça” (BELTRÃO, 1980, p. 55).

De acordo com Beltrão (1980), são as pessoas desassistidas, que se concentram em grandes aglomerados de moradias em locais periféricos das cidades ou das áreas metropolitanas, subinformadas ou equivocadamente informadas e com pouca oportunidade de acesso aos meios de comunicação massiva. Assim, tentam se expressar e disseminar suas mensagens por meio das manifestações populares (como o carnaval ou as celebrações cívicas da comunidade) e atos públicos coletivos planejados por instituições próprias, como os sindicatos, escolas de samba, conjuntos folclóricos, organizações religiosas etc. Beltrão (1980) ainda diz que:

Quanto à expressão de seu pensamento e aspirações, utilizam, como os demais grupos marginalizados, os meios que denominamos de folk. No entanto, é em manifestações coletivas e atos públicos, promovidos por instituições próprias [...] que, sob formas tradicionais, revestindo conteúdos atuais, sob ritos, às vezes universais, mas consagrados pela repetição oportuna e especialmente situada, essa massa popular urbana melhor revela suas opiniões e reivindicações, exercitando a crítica e advertindo os grupos do sistema social dominante de seus propósitos e de sua força (BELTRÃO, 1980, p. 60).

Além dessas duas definições principais, que separam em dualidade esses indivíduos de acordo com aspectos rurais e urbanos, atualmente pode-se perceber também o crescimento e a instituição de grupos e espaços chamados por Gilberto Freyre, e resgatados por Osvaldo Trigueiro (2013) em relação à Folkcomunicação, de *rurbanos* marginalizados. Tentando dar conta de abarcar outras possibilidades e misturas de características em populações brasileiras,

essa categoria provavelmente se coloca como uma das definidoras de diversos espaços e territórios da Bahia e, possivelmente, do Nordeste pela conexão com suas raízes culturais e populares.

Freyre, segundo Trigueiro (2013), delineou o neologismo a partir da constatação de comunidades/grupos que habitam e transformam espaços em uma linearidade entre o mundo indicado como dentro das particularidades urbanas nacionais (e com referências internacionais) e rurais, em uma só vivência. As referências ditas como locais ou regionais, os empregos braçais ou manuais, ligados ao trabalho da própria terra ou da utilização de recursos naturais, como os rios e manguezais que permitem o exercício da pesca e do marisco, para a subsistência das pessoas da comunidade e a continuidade de suas manifestações, religiosidades e festas populares juntamente ao que se conhece de urbano estão incluídas nesse conjunto.

Para Freyre, essa situação da *rurbanização* ligada à sua constatação de que o Brasil, caminhando em uma trajetória que assimilaria o processo global de crescimento e desenvolvimento, precisaria respeitar e dar contínua transformação e preservação aos costumes e culturas locais/regionais. O que também incluiria uma espécie de ensino rurbanizado que iria ao encontro tanto da “valorização dos homens e das coisas rurais quanto na valorização dos homens e das coisas urbanas, considerando-as complementares” (FREYRE, 1982 apud DUQUEVIZ, 2006).

Nesse papel da educação, se encontraria uma espécie de professora rurbana, uma figura anfíbia na questão de juntar a mentalidade urbana com a rural, valorizando essa ligação entre os dois mundos e enaltecendo os papéis e costumes do grupo ou comunidade, “pois juntos é que esses valores aparentemente inconciliáveis, mas na verdade, complementares, poderão formar nova e vigorosa civilização brasileira” (FREYRE 1982 apud DUQUEVIZ, 2006, p. 77).

Ela, (a educadora) com alguma coisa de missionária, está como ninguém em situação de mostrar às populações rurais que no meio rural, seja agrário ou pastoril, se conservam, às vezes sob o maior desprezo, escondidos no fundo do sítios ou no fundo dos baús, valores que os requintadamente urbanos não substituem nunca. Valores insubstituíveis como motivos de vida e fundamento de existência e essenciais ao todo nacional (FREYRE, 1982 apud DUQUEVIZ, 2006, p. 77)

Pela Folkcomunicação, essa definição serve para identificar e refletir sobre as populações que se encontram nesse limiar e não podem definir-se somente dentro de um dos pontos - entretanto, fora dessa questão de projeto político e social e sim pensando na “intercomunicação entre atores sociais pertencentes aos mesmos subsistemas socioculturais” que “vai costurando os vínculos locais como turbilhões de bolinhas em água fervendo.”

(TRIGUEIRO, 2013, p. 856) - e também para a identificação do papel dos ativistas midiáticos nessas comunidades rurbanas.

Esses atores sociais operam dispositivos de comunicação das redes de cooperação e solidariedade entre pessoas, grupos e comunidades de convivência, próximos uns dos outros, e que estão vinculados por laços de parentesco, pela vizinhança, história de vida, encontrando na rede de solidariedade uma alternativa de sobrevivência social, em regiões subdesenvolvidas da ruralidade nordestina brasileira, como a do semiárido. Os ativistas midiáticos operam nas instituições locais e muito mais nas estruturas informais, espontâneas, em diversas situações, nos reclamos populares, para suprir as deficiências burocráticas e a prestação de serviços pelos setores públicos da maioria dos pequenos municípios brasileiros que, quase sempre, não atendem às suas necessidades básicas de educação, saúde, segurança, cultura, comunicação, meio ambiente e tantas outras. São estrategistas que se movimentam nas redes cruzadas de comunicação do local e do global. A sociedade globalizada não neutraliza o ativista midiático local operador de produtos folkmediáticos; ao contrário, atiza mais a sua atuação na rede de comunicação cotidiana, adequando-se estrategicamente para o enfretamento dos mais diferentes e eficazes dispositivos de comunicação global. *Pelo menos nas cidades rurbanas, o seu papel continua sendo valorizado* pelas opiniões dos familiares, dos parceiros, dos vizinhos, e se ramifica nas diferentes instâncias sociais do local. (TRIGUEIRO, 2013, p. 860, *grifo nosso*)

Assim, essas populações vivem em territórios com aspectos visíveis de urbanidade, mas permitindo a manutenção de suas características, estilos de vida e costumes culturais, econômicos e políticos alicerçados com a ruralidade (ou o que se enxerga como herança dela). Inclusive, o papel dos ativistas midiáticos se assemelha e se adapta ao que Freyre conceituou como as professoras rurbanas e a sua função de manter o vínculo dos indivíduos com os seus costumes e as questões urbanas da atualidade. Eles conseguem organizar a comunidade tanto em prol de reivindicações importantes em relação aos seus direitos trabalhistas, quanto à forma como querem ser enxergados e ouvidos e, principalmente, na expressão de suas ações, pensamentos, felicidades e fé nas festas e manifestações culturais.

Na contemporaneidade, o ativista folk desenvolve suas relações aproximativas junto aos seus públicos de interesse e ações diferenciadas com foco na realidade do seu modo de vida, tendo como motes as produções culturais populares em cenários de rua, feiras, becos, praças, trens, ônibus, metrô, festas populares, pois nesses espaços as paisagens humanas são acolhedores das suas expressões e ações de ativismo. A sociedade da informação, com toda sua complexidade, não ofusca o papel comunicacional dos ativistas midiáticos no mundo vivido, molda-se via processo de negociações estratégicas e de sobrevivências para garantirem espaços para sua visibilidade cultural, quer seja na novela global ou na comunidade onde reside. (LUCENA FILHO; MAUX, 2013, p. 848-849)

Trigueiro (2013), inclusive, recupera o termo *anfíbio* para os ativistas midiáticos quando diz que é nas comunidades rurbanas que “operam ativistas midiáticos anfíbios que navegam em águas e caminham em territórios socioculturais rurais e urbanos” (TRIGUEIRO, 2013, p. 855), fazendo com que as pessoas permaneçam conectadas, se comunicando e reivindicando suas necessidades.

Por último, os grupos culturalmente marginalizados se caracterizam pelos indivíduos que passam a se organizar em atos, práticas e ideias contrárias às comuns em sua própria comunidade, estabelecendo embates através da contestação da cultura, das normas e da organização social. É importante lembrar que esses grupos podem estar inseridos nos outros dois, rurais e urbanos marginalizados, por representarem indivíduos que quebram a normatividade aderida pela moral e pelo comportamento baseado em ideais heterossexuais e tradicionais à família, à religiosidade, ao patrimonialismo e ao patriarcalismo.

Tentam agregar novos companheiros de luta em suas causas, mas de forma clandestina, “até que alcançam situações privilegiadas, seja pelo número de adeptos, boa organização ou afrouxamento de restrições legais” (BELTRÃO, 1980, p. 103) e dividem-se em messiânicos, que englobam os líderes que contestam dogmas e tradições religiosas vigentes no grupo; político-ativistas e erótico-pornográficos, onde pode ser englobada a comunidade LGBTQIA+, em busca do exercício de sua liberdade de expressão, de suas identidades e da busca por direitos civis. Esse último obtém um destaque nas palavras de Beltrão (1980) a partir das reflexões, visões e pensamentos da época:

Deste grupo participam todos os que não aceitam a moral e os costumes que a comunidade adota como sadios, propondo-se a reformá-los em nome de uma liberdade que *não conhece limites à satisfação dos desejos sexuais e práticas hedônicas consideradas perniciosas pela ética social em vigor* (BELTRÃO, 1980, p. 104).

Apesar de serem colocados como indivíduos que não conhecem “limites à satisfação dos desejos sexuais e práticas hedônicas consideradas perniciosas pela ética social em vigor”, obviamente esse grupo não se limita e nem mesmo se coloca como principal objetivo (o que poderia, inclusive, cair nas armadilhas dos estereótipos de “libertinagem” sexual com cunho pejorativo). Na realidade, o maior objetivo da comunidade LGBTQIA+ está relacionado aos direitos humanos, civis, de prática da cultura, segurança, ampliação de suas vozes nos diversos meios de comunicação e o reconhecimento de suas múltiplas identidades de gênero e sexual como legítimas e dignas de respeito perante a sociedade.

Guilherme Fernandes e Karina Woitowicz (2017) percebem que Beltrão utilizou de termos linguísticos que, atualmente, são extremamente datados, não são politicamente corretos e nem condizem com a realidade, mas que, ainda assim, o jornalista atentou-se às questões sociais da época “e registrou com as marcas do seu tempo, o caráter contestatório das práticas dos grupos em questão” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 237). A ruptura da comunidade dentro das suas reivindicações é tão grande que foram codificadas em seus próprios termos e dialetos, dinamizando as comunicações e buscando, inclusive, novos meios de

discussões e representações. Atualmente, as expressões que constroem o dialeto (que alguns chamam de pajubá) se popularizaram através de virais na Internet e se ressignificam por outras vias e aspectos audiovisuais.

O uso de tais termos, reconhecíveis apenas pelo grupo em questão, evidencia a existência de códigos próprios de comunicação que configuram as marcas identitárias dos homossexuais. Este processo comunicacional, que apresenta na fala um modo singular de produção de sentido, é atualizado constantemente pelos grupos sociais, em uma dinâmica que dialoga com as demandas do seu tempo. O uso das expressões mencionadas, além de servir como estratégia de identificação e pertencimento, pode também, em contexto diverso, remeter a determinadas lutas em torno à reivindicação de direitos (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 246).

Fernandes e Woitowicz (2017) citam também a questão da performance corporal, da inserção e expressão das identidades da comunidade LGBTQIA+ nas ruas, nas mídias e nos eventos, como importantes objetos comunicacionais e também folkcomunicações através das formulações de teoria queer de Judith Butler, onde eles enxergam que ela considera a identidade de gênero como “performativamente construída, valorizando ainda o lugar do corpo na sua possibilidade de subversão” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 243).

O uso militante do corpo como forma de comunicação assume relevância na compreensão das lutas em torno das políticas de identidade. Pode-se observar este aspecto em dois exemplos que acionam o repertório de gênero para ganhar a cena pública: a Parada Gay e a Marcha das Vadias. Ambos os movimentos possuem abrangência internacional e são realizados no Brasil desde 1997 e 2011, respectivamente. Tratam-se de ações em torno da afirmação de identidades que visam combater o preconceito e a violência de gênero, embora apresentem variações em seus modos de realização. A Parada Gay, ainda que traga em sua base a reivindicação de direitos dos homossexuais, assume um tom festivo, evidenciado nos carros de som, performances e decoração colorida, que já que se tornaram atrativo turístico em algumas cidades, como São Paulo. A Marcha das Vadias, por sua vez, pauta a exposição do corpo como prática de resistência cultural e produz mensagens pautadas pela liberdade e autonomia sexual, em tom irônico e irreverente (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 248).

É a partir dessas expressões comunicacionais que utilizam das falas, dos eventos festivos e reivindicadores, da performance corporal - que envolve não somente a questão dos gestuais, mas também as transformações diferenciadas em suas vestimentas e cabelos, misturando o lúdico e ultrapassando as barreiras das definições dos gêneros binários, seja em dias normais ou em festividades, que se repercutem as rupturas do tradicionalismo heteronormativo no tecido social, “tensionando valores, comportamentos e práticas que historicamente serviram para justificar discriminações e desigualdades” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 249).

Inclusive, em Jaguaripe é crescente a participação e a demanda popular de pessoas dentro dessas identidades de gênero justamente pelas possibilidades de surgimento de novas tendências nas festividades - principalmente nos blocos carnavalescos comandados por mulheres -, por seus figurinos cada vez mais ricos e criativos. Ainda assim, isso não impede o

incômodo de algumas pessoas conservadoras da comunidade, tensionando automaticamente os espaços e as construções socioculturais do lugar.

**Figura 33.** Pessoas da comunidade LGBTQIA+ no Bloco da Mulherada em Jaguaripe.



**Fonte:** registro pessoal do autor (2019).

Pensando na comunidade que compõe boa parte do nosso objeto de estudo, em primeira mão Jaguaripe poderia estar inserida diretamente nos grupos *rurbanos* marginalizados, que alia o cenário urbano, mas permanece com suas características rurais e também os seus costumes culturais locais, através da visão adaptada para a folkcomunicação. Tratando-se de uma região com casas simples, bairros periféricos, ainda com baixa oportunidade aos meios de comunicação massiva, principalmente a Internet e os seus diversos aspectos – ainda assim, os indivíduos jaguaripenses conseguem se comunicar e trocar informações por meio das plataformas sociodigitais, criando contas pessoais ou para a divulgação dos seus grupos de manifestações culturais e religiosas (blocos carnavalescos e realização de missas e festas), além de tentarem promover opiniões e diálogos com a instituição pública através das contas oficiais da prefeitura municipal.

Entretanto, existe uma situação bastante singular que praticamente distorce alguns dos elementos dessa classificação e permanece enquanto uma engrenagem essencial para a promoção do contexto local específico de Jaguaripe. Trata-se da questão da paralisação temporal vista e sentida não somente nas arquiteturas dos templos, prédios e casas que continuam com as referências coloniais, mas também nas extensões das ocasiões mortíferas e silenciadoras que começaram com os mecanismos de justiça colonial e se mantiveram em voga

através da organização institucional que inviabiliza mudanças concretas para com a paisagem habitacional, social, econômica e cultural da cidade e, conseqüentemente, nas oportunidades cotidianas de crescimento, segurança e expressão dos munícipes. As mesmas estratégias políticas de sufocamento para com os indivíduos historicamente marginalizados perpetuam a sensação da cristalização do tempo e, portanto, não permitem a valorização das atualizações urbanas (que vão desde a modificação do território físico, mas também nas oportunidades de emprego, lazer e proteção) e nem dos elementos culturais locais previamente criados e assimilados.

Temos claro então que Jaguaripe se configura em uma classificação totalmente particular devido às conseqüências de ser uma cidade que “parou no tempo”. Ainda que não exista um nome ou conceito criado para dar forma e visão à dinâmica jaguaripense, podemos apontar uma definição de forma bem despojada como sendo um grupo “temporalmente marginalizado”.

Em cada comunidade historicamente marginalizada surgem fenômenos de comunicação popular para expressar as suas opiniões, crenças e informações através desses canais. Beltrão (1980, 2014) propõe a classificação desses gêneros folkcomunicacionais de acordo com as formulações de sua época, denominando-as *folkcomunicação oral* (ou informação oral), *folkcomunicação escrita* e *folkcomunicação opinativa*. Obviamente, após atualizações de acordo com cada estudioso sobre o assunto, foram surgindo novas classificações. Nesta pesquisa, citamos não somente as “caixas-base” de Beltrão como também as ampliações proporcionadas por Marques de Melo (2005), que se definem enquanto *folkcomunicação visual*, *icônica* e *cinética*.

A primeira compreende toda expressão de informação que se baseia na oralidade popular, sendo utilizados então o canto (aboio, acalanto, canto de bebida, cantiga de mendigo, canto de trabalho, coreto, embolada, pregão, toada); a música (baião, chimarrete, chula, choro, dobrado, lundu, moda de viola, samba de breque); prosa (conto de fada, lenda, saudação, sermão), verso (cantoria, glosa, parlenda, trova); colóquio (conversa fiada, conchavo); rumor (boato, fofoca); tagarelice (bordão, gíria, palavrão); zombaria (anedota, apelido); passatempo (adivinhação, charada, provérbio) ou reza (bendito, incelência, ladainha) para alcançar os objetivos informativos. Todos esses utilizam-se da combinação entre o canal auditivo e os códigos verbais e/ou musicais (MARQUES DE MELO, 2005).

Nessas tentativas também se formam indivíduos importantes para a circulação das mensagens. O *cantador* é um desses personagens por ser um “jogral medievo, iletrado, sem emprego e andarilho” que em suas andanças assimilando fatos, ideias e outros elementos se

torna então responsável “pela atualização de conhecimentos e tomadas de atitudes das camadas marginalizadas da população brasileira” (BELTRÃO, 2014, p. 115). Além dele, existe também o *caixeiro-viajante* que vende mercadorias em carros ou caminhões, passando de cidade em cidade chamando atenção pelos seus gestos e jeitos que constroem “aquela atmosfera misteriosa e sedutora da civilização... informante completo sobre todos os assuntos, elo vivo entre o homem rústico do interior e a grande vida que corre lá fora” (BELTRÃO, 2014, p. 136).

É evidente que o caixeiro-viajante não pode se extremar nas discussões: tal atitude prejudicaria as suas atividades comerciais. Mas é especialmente nesse leva e traz de informações, nessa troca de impressões e opiniões, nesses amistosos (e interesseiros) debates, na imensa quantidade de anedotas e xistosos ditos com que salpica a sua parolagem negociada, que está a sua mais viva contribuição à divulgação de fatos e ideias (BELTRÃO, 2014, p. 136-137).

Por último nesta categoria, o *chofer de caminhão*<sup>16</sup> também compartilha as suas histórias por onde passa, geralmente falando sobre “estórias de desordeiros, de ‘coronéis’, dá informações sobre as diligências do fisco, conta da seca crestando tudo, matando todo o verdor, chupando insaciável as águas dos brejos e dos rios temporais” (BELTRÃO, 2014, p. 138).

Na folkcomunicação escrita, como pode se imaginar, se tecem as mensagens por meio das palavras que são colocadas no papel. Marques de Melo (2018) atualiza essa configuração pela problemática em associar o “escrito” somente com o “manuscrito” (ou seja, feito à mão) e a reabilita em um outro termo chamado de *folkcomunicação visual*, na qual incluem-se “não apenas as expressões ‘manuscritas’, mas também as ‘impressas’ e as ‘pictográficas’, todas elas captadas através da ‘visão’” (MARQUES DE MELO, 2018, p. 47).

Aqui ainda de acordo com Marques de Melo (2018) é usado o canal óptico juntamente com os códigos linguístico e pictórico, compreendendo entre os formatos escritos (abaixo assinado, carta anônima, carta devota, correio sentimental, corrente); indo para os impressos (almanaque de cordel, almanaque de farmácia, graça alcançada, literatura de cordel, literatura mediúnica, livro de sorte, oração milagrosa, panfleto, santinho de propaganda, volante publicitários, xilogravura popular); passando pelos murais (cartaz, folhinha, facha, grafito de banheiro/latrina, jornal mural, pichação de parede, pasquim em verso) e terminando nos pictográficos (adesivo, camiseta, epitáfio, flâmula, legenda de caminhão, pintura mediúnica, tatuagem).

---

<sup>16</sup> De acordo com Beltrão (2014), “o motorista de caminhão completa a obra do representante comercial: portador das encomendas, pela realidade e pela espécie delas confirma que algures há um melhor standart de vida, há educação, saúde, riqueza” (BELTRÃO, 2014, p. 139).

A *folkcomunicação icônica* aborda os adereços físicos, feitos à mão, possuídos de significados populares, religiosos ou simplesmente ornamentativos (canais óptico/tátil e códigos estético/funcional). Essa configuração é encontrada nos formatos devocional (amuleto, ex-voto, imagem de santo, medalha, presépio); diversional (boneca de pano, boneco de barro, brinquedo artesanal, jogos infantis); decorativo (adornos pessoais, bordados de cama e mesa, cestaria, ornamentos domésticos, figuras de enfeite, luminárias); nutritivo (bolos, biscoitos, pães); bélico (armas, fardas, estandartes, troféus); funerário (coroas, lápides, mortalhas, túmulos) e utilitário (faiança, mobiliário, vestuário).

Já a *folkcomunicação cinética* representa algumas das linhas conceituais que perpassam para com os eixos escolhidos para o estudo de caso desta pesquisa. Elas envolvem performatividades por meio de múltiplos canais na cena e dos códigos gestuais ou plásticos.

Se divide nos formatos de agremiação (bloco carnavalesco, clube de mães, comunidade de base, escola de samba, escola dominical, mutirão); celebração (afoxé, candomblé, macumba, missa, procissão, peregrinação, toré, umbanda vigília a Iemanjá); distração (amarelinha, bazar, capoeira, circo mambembe, horóscopo, jogo do bicho, mamulengo, quermesse, tourada, vaquejada); manifestação (campanha, comício, desfile, greve, marcha, passeata, parada, queima de judas, trote de calouros); folguedo (baiana, bumba-meu-boi, cavallhada, chegada, caboclinho, fandango, folia de reis, guerreiro, marujada, maracatu, pastoril, reisado, taieira); festejo (carnaval, festa cívica, festa da padroeira, festa da produção, Festa do Divino, festa junina, festa natalina, micareme/micaretta, forró, funk carioca, rap paulista); dança (batuque, caiapó, catira, congada, ururu, ciranda, flamengo, frevo, jongo, maxixe, quadrilha, samba, sapateado, ticumbi, valsa, xaxado) e rito de passagem (aniversário natalício, batizado, boda, chá-de-bebê, chá-de-cozinha, despedida-de-solteiro, formatura, velório).

Aderindo aqui as concepções de Beltrão (1980) e Marques de Melo (2018), em Jaguaripe existem diferentes oportunidades de expressão que se incluem nessas categorias, onde algumas delas inclusive se entrelaçam por causa de como os seus elementos nos rituais funcionam através de múltiplos canais.

*Folkcomunicação oral*: as lendas, boatos, fofocas, conversas fiadas e outros tipos orais se manifestam em encontros com familiares e amigos, sejam em casa, na Praça Municipal, em festividades públicas ou íntimas e atualmente nos grupos de interação para os jaguaripenses criados no *Whatsapp* (os quais são muitos mais propícios de serem espalhados os rumores do dia). Esses vínculos de *folkcomunicação oral* continuam sendo essenciais para as dinâmicas de conhecimento e convívio entre os munícipes, moldando todo o cotidiano da cidade. No documentário *Na Pele do Jaguar* (2019) entre as performances ensaísticas dos diversos

aspectos culturais de Jaguaripe apresentamos uma lenda famosa em algumas partes da comunidade chamada “Maria Preta” (anexo 2).

Contada pelas pessoas mais velhas principalmente para as crianças, a Maria Preta se manifestava em lugares de mata fechada próximos ao rio. Semelhante à Caipora, essa personagem fantasiosa atrapalhava os pequenos que se atreviam a adentrar sozinhos os caminhos da Taenga (espaço jaguaripense com grande extensão de plantas e árvores), confundindo as entradas até que os levava para sempre. Como boa parte desses contos, a intenção era advertir sobre os perigos das crianças em saírem sozinhas nos locais de difícil acesso.

O município também possuía uma rádio-poste<sup>17</sup>, também chamada de “sistema de radiodifusão a cabo, rádio-corneta, serviço de alto-falantes, rádios alternativas de linhas moduladas” (NEUBERGER, 2012, p. 116-117), em parceria com a administração política da cidade e a população, onde funcionava no prédio do Paço Municipal de Jaguaripe. Segundo Rachel Severino Alves Neuberger (2012), uma rádio-poste se caracteriza como tal a partir da associação “[...] a cidades pequenas, onde as caixas de som do sistema de alto-falantes ficam instaladas no centro ou em mercados públicos” (NEUBERGER, 2012, p. 117), apesar de haver variações em alguns casos. É regulada por instâncias municipais, precisando somente de um alvará de funcionamento, “diferentemente das rádios convencionais (comerciais, educativas ou comunitárias), que precisam de concessão governamental para o seu funcionamento legal” (NEUBERGER, 2012, p. 118).

Ativa entre os anos de 1989 até o ano de 2012, a rádio foi chamada de diversos nomes de acordo com as gestões existentes na cidade: foi de “Voz da Renovação” (1989 a 1992), “Voz da Participação” (1993 a 1996), “Voz da Integração” (1997 a 2001) para a sua última reencarnação, “Voz do Progresso” (2001 a 2012).

Segundo Ozailson Muricy, locutor da rádio-poste entre os anos de 1991 a 2012, o meio de comunicação funcionava com o intuito de dar “conta de atender algumas demandas da necessidade do povo, em termos de utilidade em vários serviços informativos, sobre eventos a

---

<sup>17</sup> Segundo Rachel Severino Alves Neuberger (2012), uma rádio-poste se caracteriza como tal a partir da associação “[...] a cidades pequenas, onde as caixas de som do sistema de alto-falantes ficam instaladas no centro ou em mercados públicos” (NEUBERGER, 2012, p. 117), apesar de haver variações em alguns casos. É regulada por instâncias municipais, precisando somente de um alvará de funcionamento, “diferentemente das rádios convencionais (comerciais, educativas ou comunitárias), que precisam de concessão governamental para o seu funcionamento legal” (NEUBERGER, 2012, p. 118).

serem realizados na própria comunidade”, além de passar informações em relação “às obras, as informações administrativas em geral para o conhecimento do povo, da comunidade jaguaripeense” (Entrevista com Ozailson Muricy, realizada no dia 24 de novembro de 2021).

A rádio-poste era realmente importante no cotidiano da população, que respondia à sua implantação participando de forma ativa em suas informações. Através da programação do espaço comunicativo, a comunidade sentia-se à vontade com as orações, as músicas e até mesmo notas e recados de aniversário.

[...] a população era muito participativa, é... Sendo de grande valia a rádio, que era procurada pela população, era um veículo de suporte para as pessoas se interagir, como por exemplo a procura de achados e perdidos, pra informar a população sempre que alguém achava um objeto, alguma coisa, então levava para a rádio, para que isso fosse divulgado e nós encontrássemos assim o seu dono. Também ficar por dentro dos espaços administrativos, da administração quanto ao crescimento do município de Jaguaripe. Reuniões, realização de eventos, então sempre foi importante nesse sentido. Realmente um serviço muito informativo (Entrevista com Ozailson Muricy, realizada no dia 24 de novembro de 2021).

A aproximação e a relação entre locutor e o público das comunidades se transforma em um aspecto muito importante para a participação ativa da audiência, já que existe a confiança entre o povo para com o locutor, relacionando-o exatamente como um ativista midiático na perspectiva da folkcomunicação. Sendo ele alguém que tem maior proximidade com os equipamentos e meios necessários para a comunicação de informações e também entendedor dos códigos e reivindicações do grupo, o locutor da rádio-poste se configura enquanto um líder dentro do modelo de comunidade folk. Ou seja, sua função pode vir dos dois lados, “tanto interpretando os conteúdos midiáticos para o consumo dos cidadãos do seu entorno quanto agendando os conteúdos folkcomunicacionais no fluxo contínuo das indústrias culturais” (MARQUES DE MELO, 2013, p. 646).

Wolfgang Teske (2013), resgatando formulações de Osvaldo Trigueiro, condensa bem o papel dos ativistas midiáticos nas comunidades:

O ativista midiático, portanto, está à frente, como representante do seu grupo social ou comunitário propondo a pauta midiática com temas na área cultural e econômica. Para conseguir fazer isso ele passa a compreender, dominar os dispositivos das novas tecnologias da comunicação, inclusive usa de criatividade ao reinventar “modas, grifes, estilos de vida; reinventa esses bens simbólicos e econômicos, para o reconhecimento e o uso do seu grupo de referência e por isso é doutrinador por que faz da sua atividade a essência da realidade” (TRIGUEIRO, 2008, p. 53). (TESKE, 2013, p. 688)

No caso de Jaguaripe, a rádio-poste foi desativada no ano de 2012 após sucessivas mudanças nos grupos de administração política da cidade, ocasionando na perda de equipamentos e a não-renovação do sistema que permitia o seu funcionamento. A Voz do

Progresso, então, não reacendeu das cinzas como antigamente, ficando apenas nas lembranças de quem conseguiu alcançar o seu período de atividade.

[...] nós tivemos vários gestores, né, tivemos várias designações para a rádio [...] e já na gestão final, de 2012, do prefeito Arnaldo Lobo, popular Nai, é que foi desativada esse serviço porque, imaginemos que se encontrava de uma forma um pouco degradado o sistema e já não tinha condições de abranger as necessidades da comunidade, em termos da implantação em geral. Então, se criou a esperança, né, de desativar por um curto prazo, para fazer uma ampliação e vir a funcionar de uma forma muito melhor, mas isso infelizmente não aconteceu. Entendeu? E isso até hoje não foi reimplantado o serviço (MURICY, 2021).

De acordo com Ozailson Muricy, a desativação da rádio se configurou enquanto uma perda irreparável para toda a população jaguaripense, que utilizava dos seus serviços de forma contínua, ativa e ainda questionam sobre uma possível volta do meio de comunicação. “[...] as pessoas sempre comentam, sempre cobram, né, e a mim mesmo sempre perguntam porque a rádio foi desativada, porque não reimplantaram o sistema” (Entrevista com Ozailson Muricy, realizada no dia 24 de novembro de 2021).

Porque o pessoal já estava acostumado com o funcionamento da rádio, trazendo para a comunidade a grande importância tanto na utilidade pública em geral como também trazia muita alegria, principalmente a programação musical, que nós criávamos contextos para a comunidade participar ativamente e isso alegrava muito todo o nosso povo (Entrevista com Ozailson Muricy, realizada no dia 24 de novembro de 2021).

Apesar de 21 dials de estações de rádio<sup>18</sup> estarem disponíveis na cidade elas têm outras cidades, sendo Salvador a principal, como sede, logo questões do município não são evidenciadas nas pautas. A extinção da “Voz” representa uma grande perda de espaço, representatividade e foco nas particularidades locais exatamente pelo caráter de aproximação da rádio-poste e a sua programação com os seus ouvintes do município, que buscam por maiores informações diretas e também lazer de conteúdo direcionado às suas características.

Com programação local que reflete os anseios da comunidade, as rádios alternativas são veículos de comunicação que aproximam os moradores das comunidades, sobretudo aquelas mais carentes, inclusive nos mais distantes lugarejos, vilas, distritos, fazendas de nosso estado. Estas centenas de rádios alternativas que operam no estado, efetivamente próximas de nossa população, acabam por levar a informação direta para o ouvinte, nos mais longínquos pontos do território de nosso estado (BETTO, 2011 apud NEUBERGER, 2012, p. 119).

---

<sup>18</sup> São eles: 88.7 (Bahia FM), 89.3 (Baiana FM), 90.1 (GFM), 91.3 (Jovem Pan FM), 92.3 (Salvador FM), 94.3 (Piatã FM), 94.7 (Castro Alves FM), 95.9 (Rede Aleluia FM), 97.5 (Itapoan FM), 97.7 (Transamérica FM), 100.7 (Tudo FM), 101.3 (Metrópole FM), 101.5 (101 News FM), 101.7 (Independência FM), 101.9 (Valença FM), 102.5 (Sociedade FM), 102.7 (Paraguassú FM), 103.3 (Nossa Rádio FM), 103.9 (A Tarde FM), 105.1 (Excelsior Recôncavo FM) e 106.1 (Excelsior FM). Com exceção das rádios Castro Alves (localizada em Castro Alves-BA), Valença FM (Valença-BA), Paraguassú FM (Cachoeira-BA) e Excelsior Recôncavo (Cruz das Almas-BA). As demais têm a capital baiana como sede.

*Folkcomunicação visual:* em relação a essa categoria, as imagens de santos se tornam os principais tipos encontrados sendo abarcadas pela Nossa Senhora d’Ajuda, dos Navegantes, São Roque e até mesmo o santo não-canônico, o chamado São Gaspaião. Ainda é possível observar em algumas casas a prática das folhinhas pregadas nas paredes com frases e calendários.

A cidade possui um blog dedicado a veicular notícias sobre o município e região próxima chamado “Portal Jaguaripe”, abrangendo desde assuntos relacionados à política, chamadas culturais e concursos municipais, obras da prefeitura, festas e músicas, divulgação de campanhas de ajuda para famílias menos assistidas, etc. O portal também compartilha as informações com links para as notícias em uma página no Facebook, onde possibilita uma maior interação da população e transmite vídeos ao vivo com coberturas de shows e eventos. No que diz respeito aos meios de comunicação impressos (almanaques, jornais, gibis e revistas), como não existem bancas ou qualquer outro tipo de estabelecimento que forneça a comercialização desses produtos na sede de Jaguaripe, os moradores os obtêm através da compra em outras cidades próximas, como Aratuípe e Nazaré. O único tipo que é circulado na comunidade são as revistas “A Sentinela Anunciando o Reino de Jeová” e “Desperta!”, distribuídas por meio de fiéis do movimento religioso chamado de Testemunhas de Jeová.

**Figura 34.** Interface inicial do blog Portal Jaguaripe (2021).



**Fonte:** Site Portal Jaguaripe ([www.portaljaguaripe.com.br](http://www.portaljaguaripe.com.br)).

Fora das questões folkcomunicacionais visuais, porém ainda assim dentro do aspecto da imagem aliada aos textos informacionais, a Prefeitura de Jaguaripe administra um perfil na rede

social *Instagram* que permite a veiculação de informações sobre a saúde do município, eventos festivos, inaugurações, notas sobre falecimento ou justificativas de situações inesperadas.

**Figura 35.** Perfil oficial da Prefeitura Municipal de Jaguaripe no Instagram.



**Fonte:** *Instagram*/Prefeitura de Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

Em relação ao sinal da televisão aberta, Jaguaripe possui 13 (treze) canais<sup>19</sup> funcionando de forma adequada quando sintonizados, de acordo com o sinal digital (em alta qualidade) mais recente.

*Folkcomunicação cinética:* como citado anteriormente, os elementos da folkcomunicação cinética se integram como os vínculos mais firmes da comunidade jaguaripense e se manifestam em diversas ocasiões de celebração ou interação. Os principais são:

- **A Burrinha:** sendo um “folguedo bastante popular na Bahia do século XIX que praticamente desapareceu no Brasil” (GURAN, 2013, p. 139) e surgido anteriormente ao Bumba-meu-boi, ela é guiada por uma pessoa trajada de vaqueiro/vaqueira, com chapéu de couro e coletes surrados. Passando pelas ruas da cidade no dia 6 de janeiro no turno da noite, a Burrinha é uma criatura esculpida em madeira com vestes floridas e coloridas, obtendo um espaço para que a pessoa encarregada possa tomar o controle do animal inanimado e leva uma multidão de pessoas, principalmente crianças e idosos (ver anexo 3) em seu cortejo. Se o bumba-meu-boi é símbolo da “força e da esperança”, a figura fêmea simboliza também a força, mas “da lida do trabalho” (PAIVA; NOBRE, 2016, p. 93).

<sup>19</sup> São eles: 04.1 (TV Aratu), 05.1 (Record Bahia), 07.1 (Band Bahia), 09.1 (TV Ouro Negro), 10.1 (TVE Bahia), 10.2 (Educa Bahia), 10.3 (TV Kirimurê), 10.4 (Educadora FM), 11.1 (TV Bahia - Rede Globo), 18.1 (CNT Bahia), 23.1 (TV Aparecida), 31.1 (Record News) e 57.1 (Rede Família). Todas elas transmitidas ou retransmitidas a partir de Salvador.

- **As celebrações de candomblé, umbanda, missas e procissões** continuam a ser exercidas pelas pessoas em relação às suas religiosidades; **o jogo do bicho** mesmo sendo ilegal pela legislação brasileira permanece como uma distração no cotidiano de Jaguaripe, principalmente entre os homens mais velhos; os **desfiles** da primavera são exercidos pelas escolas de ensino (ver anexo 4) e também existe um projeto recente chamado de “**Escada Cultural**” como manifestação que mistura diferentes outros formatos de folkcomunicação, onde jovens se reúnem em uma noite para apresentar talentos diversos como danças, rap, poesias, música instrumental, etc em uma escada grande presente na Praça Municipal (ver anexo 5).

- O **carnaval enquanto festejo** em Jaguaripe influencia no surgimento das **agremiações**, que são bem representadas pelos blocos carnavalescos que aqui são também parte das formas folkcomunicacionais de resistência da comunidade. De acordo com Beltrão (1980), o discurso carnavalesco é extremamente importante para os indivíduos historicamente marginalizados pois:

[...] insere manifestações que, “não possuindo conotação religiosa, são suscetíveis de expressar aspectos cruciais da estrutura da sociedade em que ocorrem” - como o observa Leopoldi, para quem o carnaval é “um momento sui generis de relacionamento social, cuja ênfase recai sobre o conagraçamento dos agentes, numa aparente supressão das barreiras sociais que os segregam (em termos de grupos, classes, diferenças de sexo, etc.)... um período polar de “distensão social e, conseqüentemente, propício ao abrandamento das formalidades próprias ao relacionamento social... o momento adequado à emergência de manifestações rituais de celebração dos aspectos “comunitários” da estrutura social.” (BELTRÃO, 1980, p. 93).

Em Jaguaripe nos anos 2000 esses agrupamentos se regiam através das disputas políticas de candidatos à prefeito, entretanto atualmente são grandes concentrações de grupos que se assemelham em aspectos físicos, culturais, étnicos, em gênero ou em sexualidades que festejam justamente em razão de afirmar essas particularidades.

Essas celebrações ocorrem somente no período do carnaval, ficando suspenso de suas atividades até o próximo ano de funcionamento, com exceção de somente um deles (o Resistência). Os mais fortes atualmente são o Bloco Loukura Loukura que, por meio da apropriação dos elementos visuais do grupo Olodum e dos Filhos de Gandhi, agrupa uma multidão de homens atrás de um trio; As Muquiranhas, que se apropria do costume de homens se vestirem de estereótipos tidos como sendo do universo feminino e por isso é possível ver diferentes fantasias de princesa, “piriguetes”, bruxas, freiras e etc; Bloco da Mulherada e o Resistência. Os dois últimos são estudados no terceiro capítulo desta dissertação de acordo com os agrupamentos possibilitados pela luta feminina de reconhecimento nos espaços da cidade e a agregação de diferentes feminilidades presentes na comunidade LGBTQIA+ jaguaripense

(Mulherada) e na afirmação das identidades negras híbridas com os aspectos culturais e musicais do *Reggae*.

- **Festas religiosas católicas:** os festejos de cunho sagrado do catolicismo também se colocam enquanto formatos de folkcomunicação cinética em Jaguaripe. Essas multidões concentradas enchem tanto a Igreja Matriz de Nossa Senhora d’Ajuda como a Igreja de Nossa Senhora do Rosário em celebração aos santos canônicos. Como se sabe, essas festividades ocorrem através do calendário litúrgico que, apesar de reger o país de forma universal, agrega também as especificidades locais e regionais - daí surgindo inclusive as festas dos santos padroeiros (BELTRÃO, 1980).

[...] a presença dos santos na vida humana é considerada viva e atuante... Não existe separação nítida entre os fiéis da terra, os santos do céu e as almas que estão na região dos mortos. O santo está presente na casa do pobre e do rico, em sua imagem ou oratório. O santo é visitado e honrado em sua igreja ou santuário. Como amigo, o santo atende aos pedidos que lhe são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas [...] (AZZI apud BELTRÃO, 1980, p. 62).

Representando a festa da padroeira da cidade, no dia 18 de dezembro acontece a celebração à Nossa Senhora d’Ajuda em Jaguaripe, que é ligada eternamente à história da formação da cidade por seu zelo, cuidado e amparo ao longo dos séculos. A crença de que a santa teria ajudado na chegada dos jesuítas e da população indígena de Santa Cruz à Jaguaripe após a epidemia de varíola que dizimou grande parte da população da Ilha de Itaparica e região entre os anos de 1560 - 1563 criou o fio condutor dessa forte relação. Essa manifestação é seguida de procissões e também de missa com música e cânticos que honram Nossa Senhora. Atualmente a adesão de pessoas mais jovens têm decaído a partir das decisões eclesiásticas excludentes.

Também existe a festividade religiosa de Nossa Senhora dos Navegantes que envolve não somente as missas, mas também a romaria marítima até o distrito de Vera Cruz, Cacha Pregos, no mês de janeiro em data móvel. Por se constituir em uma celebração que envolve a água salgada, embarcações, música, sol e bebida nos barcos particulares, diferentes públicos das regiões próximas à cidade prestigiam o momento do trajeto da santa até a Ilha de Itaparica. Grande momento de interação entre as pessoas, a cidade se enche de conversas mesmo de quem não participa ativamente.

- **Festa de santo não-canônico:** além das tradicionais manifestações em celebração às santidades reconhecidas pela Igreja Católica, o município festeja São Gaspaião (ou “o Gaspi”) com água, talco e tendões de cana brava, sendo elementos semelhantes aos ex-votos presentes nas ritualísticas sagradas. Uma pessoa é encarregada de portar a imagem do santo não-registrado ou profano (um boneco preto, vestido de marinheiro, em um saveiro) em sua cabeça

durante todo o trajeto pelas ruas, fazendo com que a multidão vá atrás juntamente com a Filarmônica Lira Jaguaripense. O Gaspi faz parte da cultura local específica jaguaripense já que é criado após um possível fato na Festa de N. Sra. dos Navegantes, onde um homem chamado Gaspar ao perder as embarcações resolve fazer sua própria farra colocando uma miniatura de barco na cabeça.

Diante dessas formulações tanto do histórico de Jaguaripe e de sua marginalização, dos indivíduos inseridos e também das suas oportunidades culturais de expressão a partir de Beltrão (1980) e de outras construções da Folkcomunicação, se faz necessário então o destrinchamento de alguns desses elementos populares na dinâmica comunicacional do município. No próximo capítulo então passaremos ao entendimento das mensagens encontradas nas narrativas dos jaguaripenses acerca das festas religiosas de santos canônicos.

## II - DO ANDOR PARA AS ÁGUAS: CODIFICAÇÕES, NARRATIVAS E REIVINDICAÇÕES DA FESTA DE NOSSA SENHORA D'AJUDA E DE NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES

Este segundo capítulo objetiva apresentar uma análise das codificações e narrativas de festas religiosas culturais da cidade de Jaguaripe enquanto reações populares do espectro de morte e da paralisação do tempo na comunidade, porém ao mesmo tempo também se transformam em significações a partir dos enquadramentos realizados pelas instituições políticas e religiosas. A partir das formulações da Folkcomunicação, do destrinchamento feito pelo papel do folkcomunicador e da análise da narrativa crítica de Motta (2014), a discussão aqui apresentada faz uma reflexão acerca dos sentidos e significações que são comunicadas ou evocadas por meio da organização popular nas festividades, nos discursos dos participantes e foliões das festividades e na exclusão que aparece em meio às decisões dos líderes - tanto implícitas quanto explícitas pelas entrevistas realizadas.

Buscou-se trabalhar metodologicamente principalmente com a investigação qualitativa proposta por Moré (2015) pelo fato de que essa pesquisa passa pela análise e reflexão dos signos e significados que estão ligados intrinsecamente às experiências socioculturais humanas, revelando os seus pensamentos, vivências, comportamentos e imaginários atribuídos às manifestações populares que aqui se caracterizam enquanto o ponto central da discussão.

Todas essas significações saem da especulação prévia a partir da entrevista qualitativa em profundidade (ou semiestruturada), realizada tanto pessoalmente quanto à distância por meio de aplicativos como o *Google Meet*, onde o pesquisador propõe um diálogo mais íntimo e envolvente aos participantes, deixando-os livres para expressar as suas questões e reflexões e os tornando protagonistas do cenário de fenômenos ali apresentados. Dessa forma, a entrevista em profundidade consegue dar conta dos princípios de conhecimento científico da pesquisa qualitativa e ao mesmo tempo permite que o pesquisador consiga perceber as diferentes dimensões do fenômeno apresentado e também da produção de conhecimento científico como um todo (MORÉ, 2015).

Assim, a entrevista semiestruturada se revela pela construção científica através de “interpretações e reconstruções elaboradas ao longo de cada estudo”; pela coerência de quem está pesquisando a partir da intersubjetividade da pesquisa qualitativa, reconhecendo tanto a influência de quem observa para a realidade observada; não-limitação pela quantidade de entrevistados, mas sim “pela qualidade, profundidade, detalhamento e contextualização de seus relatos”; e por último, a dimensão contextual dos indivíduos entrevistados e do cenário

pesquisado, reconhecendo os diferentes contextos presentes como o “contexto cultural, o contexto regional, o contexto socioeconômico” (MORÉ, 2015, p. 127).

Alia-se a isso também a análise e decodificação de imagens, utilizada enquanto uma observação importante para o entendimento dos códigos e significações que surgem através do elemento não-verbal. De acordo com Joly (2007), é interessante abordar determinados fenômenos por meio dos seus aspectos semióticos porque conseguimos “considerar o seu modo de produção de sentido, por outras palavras, a maneira como eles suscitam significados, ou seja, interpretações” (JOLY, 2007, p. 30).

A análise da transcodificação implícitas nas figuras imagéticas aqui se configura enquanto um método de entendimento das mensagens interdimensionais que conseguem ser comunicadas pelas fotografias das manifestações, passando também pela interdisciplinaridade através das vozes e experiências das pessoas entrevistadas<sup>20</sup> (e conseqüentemente a análise complementar das duas).

A mensagem está lá: observemo-la, examinemo-la, compreendamos o que ela suscita em nós, comparemos com outras interpretações; o núcleo residual desta confrontação poderá então ser considerado como uma interpretação razoável e plausível da mensagem, num momento X e nas circunstâncias Y. (JOLY, 2007, p. 49)

Por intermédio das fotografias recentes ou antigas presentes nesse capítulo e de suas mensagens visuais e significativas podemos encontrar o que Joly (2007) chama de signos figurativos ou icônicos. Eles não se limitam a uma só dimensão, elencando diferentes aspectos “que dão de um modo codificado uma impressão de semelhança com a realidade utilizando a analogia perceptiva e os códigos de representação, herdeiros da tradição representativa ocidental” (JOLY, 2007, p. 86).

Enfim, procuramos entender como uma imagem não produz o visível; torna-se visível através do trabalho de interpretação e ao efeito de sentido que se institui entre a imagem e o olhar . Um olhar que trabalha diferente quando da leitura da imagem. O trabalho de interpretação da imagem, como na interpretação do verbal, vai pressupor também a relação com a cultura, o social, o histórico, com a formação social dos sujeitos. E vai revelar de que forma a relação imagem/interpretação vem sendo "administrada" em várias instâncias. Enquanto a leitura da palavra pede uma direcionalidade (da esquerda para a direita), a da imagem é multidirecionada, dependendo do olhar de cada "leitor". (SOUZA, 1998, p. 4)

---

<sup>20</sup> Joly (2007, p. 62): “Toda a mensagem requer primeiramente um contexto, também designado como referente, para o qual ela remete; requer seguidamente um código pelo menos parcialmente comum ao emissor e ao destinatário; é também necessário um contato, canal físico entre os protagonistas que permite estabelecer e manter a comunicação” (JOLY, 2007, p. 62).

O caráter heterogêneo da imagem, portanto, se faz necessário para perceber as nuances e vertentes que são apreendidas pelos fragmentos das celebrações festivas, relacionando-os em um conjunto de signos que puxam uns aos outros em direção às interpretações construtivas que “não só trabalham a textualidade da imagem, como instauram a produção de outros textos, todos não-verbais” (SOUZA, 1997, p. 8).

Ao se interpretar a imagem pelo olhar - e não através da palavra - apreende-se a sua matéria significante em diferentes contextos. O resultado dessa interpretação é a produção de outras imagens (outros textos), produzidas pelo espectador a partir do caráter de incompletude inerente, eu diria, à linguagem verbal e não-verbal. O caráter de incompletude da imagem aponta, dentre outras coisas, a sua recursividade. Quando se recorta pelo olhar um dos elementos constitutivos de uma imagem produz-se outra imagem, outro texto, sucessivamente e de forma plenamente infinita. (SOUZA, 1997, p. 8)

Portanto, na primeira seção serão pincelados alguns aspectos importantes sobre cultura, identidade cultural e catolicismo popular através das formulações de Marin (1987), Burke (2005), Geertz (2008), Serra (2009) e Souza (2013) para, em seguida, dar forma e entendimento aos cenários e contextos da Festa de Nossa Senhora d’Ajuda e da Romaria Marítima e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes na segunda seção a partir da análise em imagem e dos significados que aparecem nas entrevistas em profundidade. Aliando-se às narrativas dos jaguaripenses, se faz necessário também as relações das festas de santo canônico a partir da visão da Folkcomunicação por meio de Trigueiro (2008), Marques de Melo (2008), Holdfeldt (2013) e Benjamin (2017b e c) e uma compreensão do tempo sagrado das celebrações com Eliade (1992), Guarinello (2001) e Barbosa (2008).

## 2.1 ALGUNS ASPECTOS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE CULTURAL, CATOLICISMO POPULAR E O ARCABOUÇO SIMBÓLICO

Os elementos, códigos e significações que permeiam as falas e ritos da comunidade de Jaguaripe não surgem no seio da cidade à toa. Eles, na verdade, representam uma parte extremamente importante para o exercício de suas autorrepresentações dentro tanto do seu grupo quanto dos outros grupos, no sentido de diferenciação e localização de suas particularidades e reflexões: a cultura.

Termo amplamente difundido, execrado e amado ao longo dos tempos, em diversas situações e localidades se transformou e adotou novas ressignificações no que diz respeito às suas definições, tornando assim uma tarefa cada vez mais complicada afirmar o que não faz parte da cultura ou do arcabouço cultural de uma sociedade. Ainda que atualmente também seja colocado legitimamente como um conjunto de ritos, informações, falas, saberes e costumes de

uma comunidade/grupo, esse termo primeiramente, segundo Burke (2005), foi utilizado como referência aos atos, práticas e informações advindas da elite - a chamada “alta cultura” -, que seguiram legitimando o que poderia ser considerado arte ou ciência.

Depois, foi empregado para descrever seus equivalentes populares - música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar) (BURKE, 2005, p. 43).

Mesmo após a assimilação e reconhecimento das práticas e simbologias de grupos que não pertenciam às classes da mais alta sociedade, ainda perduram os pensamentos sobre o que estaria dentro da categoria de “baixa cultura” ou “falsa cultura” sempre em oposição ao que tem de mais legítimo, íntimo e indissociável aos indivíduos e suas comunidades próprias - sejam de origem ou agregadas em seus percursos. Geertz (2008) pensa no significado da palavra cultura por dentro dos símbolos ou materiais carregados de simbologia que, ao contrário do que historicamente se alastrou, podem e devem ser analisados de forma científica porque “[...] são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 2008, p. 68).

Pode-se dizer então que esses signos, símbolos e aspectos simbólicos que rodeiam e se fixam nas trajetórias do ser humano são de tal forma tão fortes e impossíveis de não serem parte latente da essência de suas histórias que chegam ao ponto de serem “[...] decisivos para *sua viabilidade como criatura* e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência e que provoca nele a mais grave ansiedade” (GEERTZ, 2008, p. 68, *grifo nosso*). Portanto, o indivíduo só existe, entende-se e identifica-se enquanto ele próprio nos percalços do mundo através da diferenciação de suas referências simbólicas e isso só confirma a importância de tratá-las enquanto uma fração da cultura.

Não à toa que Malinowski (1970) chega a uma definição do termo bem próxima da apresentada anteriormente quando diz que “[...] é, obviamente, o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por ideias e ofícios humanos, por crenças e costumes” (MALINOWSKI, 1970, p. 42), indo além da exclusão dos componentes culturais que surgem nos grupos historicamente marginalizados e concluindo na impossibilidade de indicação do que significa ser de uma cultura com maior ou menor qualidade.

Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com uma vasta aparelhagem, em parte

material, em parte humana, em parte espiritual, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, específicos, com que se defronta (MALINOWSKI, 1970, p. 42).

Essa “vasta aparelhagem” que aparece nas configurações das culturas é diferente em cada comunidade ou grupo e se colocam em cada um deles como uma referência ou exemplo cultural que auxilia nas visões dos indivíduos acerca das situações diversas do cotidiano e, automaticamente, na diferenciação e demarcação dos padrões que são encontrados nos distintos agrupamentos - sejam familiares, institucionais, de amigos, escola, etc. Essas referências não permanecem intactas em suas formulações: vão se modificando e se transformando a toda nova adição agregada de acordo com as percepções e demandas dos rituais e costumes, já que todo padrão de vida cultural “contudo, significa que novas necessidades se impõem e novos imperativos ou determinantes são inculcados ao comportamento humano” (MALINOWSKI, 1970, p. 43).

Assim, ainda segundo Malinowski (1970), todo e qualquer padrão da tradição cultural vai sendo transmitido de geração a geração, seguindo a fórmula da cultura sempre ser renovada para continuar em funcionamento. Em Jaguaripe, boa parte dos costumes, histórias e festividades são repassados pela oralidade ou pela própria organização da população. Isso vai ao encontro com as concepções de Lotman apud Kirchof (2010, p. 65) quando ratifica que a cultura “[...] edifica-se sobre a língua natural e sua relação com ela constitui um de seus parâmetros essenciais”. Atualmente com as facilidades permitidas pelas fotografias por meio de *smartphones* dos foliões e fiéis e também com as veiculações dos anúncios em redes sociais ou cartazes pelas ruas têm se construindo outras formas de manutenção e transformação das percepções e atos da comunidade.

Dessa forma, mesmo com as renovações e modificações das formas de passagem de saberes, dos momentos das festas populares, das próprias dinâmicas, atitudes das práticas culturais e também da interferência de instituições governamentais e religiosas, a comunidade de Jaguaripe continua a preservar as bases de suas manifestações culturais e interpretações das festas espirituais que envolvem não somente as partes de fé, mas também de comunhão e êxtase, partindo da comemoração da vida em detrimento do dia a dia “mortífero”, em forma de dança, canto, batuques e bebidas - o que advém da influência de práticas diversas, incluindo aqui a referência de rituais de matrizes africanas, em dissociação ao normativo e conservador mundo das instituições cristãs, fazendo surgir assim o que se conhece hoje por catolicismo popular.

O catolicismo popular sobrevive e se transforma a partir das diversas mudanças e agregações de outros costumes que estão fora da dinâmica dos ritos eclesiais - ainda que os dois não estejam imunes às influências de um a outro. Os rituais estabelecidos e modificados

pelos fiéis ou foliões que acompanham as procissões, romarias, missas, etc, ganha força principalmente a partir da experiência e vivência do dia a dia dos grupos de participantes, e essa vitalidade “[...] nem sempre se encaixa nos rígidos parâmetros eclesiais, o que faz com que crenças e rituais característicos do catolicismo popular transbordem dos limites impostos pela instituição” (SOUZA, 2013, p. 4-5).

Assim, conforme Ricardo Luiz de Souza (2013), o catolicismo popular se estrutura através das estratégias das misturas de religiões, cultos, costumes e festividades diversas, tornando-se então:

[...] uma expressão cultural, além de religiosa, e muda de forma e de posição a partir das transformações ocorridas no contexto cultural mais amplo do qual faz parte. É dinâmico e é historicamente constituído, não sendo necessariamente avesso à modernidade, como alguns de seus estudiosos mais conservadores querem fazer acreditar. Por outro lado, algumas de suas manifestações mais arcaicas sofrem radicalmente o impacto da modernidade, e chegam mesmo a desaparecer sob este impacto, o que não impede que pontes e mecanismos de adaptação sejam criados. (SOUZA, 2013, p. 6)

Ainda segundo o autor, as pessoas que participam dos momentos influenciados pelo catolicismo popular em diversas situações vão de encontro com os mais fervorosos fiéis dos ritos conservadores da Igreja Católica, questionando-os por meio das suas maiores atuações nas festividades religiosas ao não se “dobrar” pelos puritanos eclesiais, já que eles pensam e praticam os seus cultos fora das extremidades da Igreja sendo mais autônomos:

Seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitidos de uma geração para outra e com eventuais alterações sendo vistas como sacrílegas ou como uma perda de respeito, e seus praticantes se situam, majoritariamente, entre os setores mais pobres e menos escolarizados da população, possuindo, ainda, profunda ressonância no meio rural. Contrastam, assim, com os setores intelectuais da Igreja, que tenderam, historicamente, a ver suas manifestações com um misto de desprezo e desconfiança, reconhecendo-as, contudo, como estratégias válidas e eficazes para a manutenção da fé católica no seio da população (SOUZA, 2013, p. 5).

É irônico pensar que a incômoda estranheza que envolve a comunidade mais conservadora dentro dos templos católicos pode ser também relacionada com o não-entendimento ou até mesmo o apagamento dos verdadeiros significados evocados nas manifestações do catolicismo popular e, conseqüentemente, da cidade de Jaguaripe. Entretanto, por mais que pareçam ser somente festividades profanas “sem intuito algum”, elas são para a comunidade testemunhos de fé, de felicidade, comunhão, ápice do prazer da expressão de suas identidades culturais sem as amarras antiquadas e acomodadas que insistem em ser disseminadas, como pode ser entendido por Geertz (2008):

Enquanto para os “visitantes”, pela natureza do caso, as realizações religiosas só podem ser apresentações de uma perspectiva religiosa particular, podendo ser

apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente, para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos para a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam (GEERTZ, 2008, p. 83).

Dessa maneira, a partir do momento em que os jaguaripenses repassam as suas crenças e histórias locais por meio das dinâmicas da oralidade popular ou - como também vem acontecendo nos dias atuais - através da documentação digital, pela fotografia, compartilhando nos *stories* ou no *feed* do *Instagram* para os seus seguidores, reimaginando e ressignificando as suas festas e manifestações populares englobando novas experiências e referências e, ainda assim, preservando as suas tradições, está sendo evocado e transmitido um material rico em informação. Informação em si, no sentido da etimologia da palavra, já manifesta um ponto de possibilidades de geração de diferentes e novas maneiras de interpretar, expressar, construir, refletir e perceber a sistemática do mundo e das sociedades que nele que se encontram e se subdividem em grupos cada vez mais identitários.

Pode-se perceber a partir daí que cultura e informação estão intrinsecamente ligados e se retroalimentam nesse processo de construção de ambos onde, conforme Regina Marteleto (1995), “a cultura é o primeiro momento de construção conceitual da informação, como artefato, ou como processo que alimenta as maneiras próprias de ser, representar e estar em sociedade” e a informação, por mais que seja relacionado somente como a forma que os sujeitos se relacionam com o mundo real, também diz respeito aos “[...] artefatos criados pelas relações e práticas sociais. Fenômeno de complexa configuração ou previsão, seja ela entendida como processo ou produto, é sempre uma ‘probabilidade de sentido’” (MARTELETO, 1995, p. 2).

Ainda segundo a autora, a cultura funciona como uma memória transmitida de geração a geração onde:

[...] se encontram conservados e reproduzíveis todos os artefatos simbólicos e materiais que mantêm a complexidade e a originalidade da sociedade humana – é a depositária da informação social. Por essa mesma razão, pode ser considerada como a “genoteca” da sociedade humana (MARTELETO, 1995, p. 2).

A idealização da cultura como a “genoteca da sociedade humana” advém das formulações de Geertz (2008) sobre o termo e suas ligações com a capacidade de socialização, comportamento, desenvolvimento e compartilhamento dos indivíduos em grupo por meio dos chamados “padrões culturais” que se utilizam dos universos simbólicos para criar novas expressões, atitudes, manutenções e, conseqüentemente, saberes e informações e, a partir daí, se constroem “gabaritos para a organização dos processos social e psicológico”. O ser humano se completa e consegue se reconhecer por meio de suas próprias estratégias e referências desses

modelos simbólicos e é exatamente “através da construção de ideologias, de imagens esquemáticas da ordem social, que o homem faz de si mesmo, para o bem ou para o mal, um animal político” (GEERTZ, 2008, p. 124).

[...] tanto os símbolos ou sistemas de símbolos chamados cognitivos como os chamados expressivos têm pelo menos uma coisa em comum: eles são fontes extrínsecas de informações em termos das quais a vida humana pode ser padronizada - mecanismos extrapessoais para a percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo. Os padrões culturais - religioso, filosófico, estético, científico, ideológico - são “programas”: eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito para a organização dos processos orgânicos [...] (GEERTZ, 2008, p. 123).

Com o pensamento próximo aos anteriores, para Luana Maia Woida e Marta Pomim Valentim (2006) a cultura se coloca enquanto uma diversidade de visões de mundo, identidades representativas e um elemento importante para o funcionamento da disseminação da informação e, por conseguinte, principal ativo dos saberes coletivos. A informação torna-se assim o equivalente a uma estratégia de transmissão e entendimento dos códigos, símbolos, signos e os significados que derivam das atitudes, atos e interpretação dos sujeitos sociais - porém de nenhuma forma neutra ou sem influência anterior, já que conforme Edgar Roberto Kirchof (2010) “[...] ao transmitirem suas mensagens, transmitem, a partir do próprio código pelo qual são formados, um determinado modelo ou recorte da realidade [...]” (KIRCHOF, 2010, p. 65-66).

Assim sendo, esta dissertação parte dessas e outras formulações para identificar, explicitar e destrinchar as narrativas, os códigos e significações dos saberes e manifestações culturais de Jaguaripe através da análise das entrevistas e das próprias festividades - levando em conta também as transformações sofridas acerca das movimentações da própria população, das técnicas modernas e da interferência de instituições ao passar do tempo.

Esses estudos e observações das narrativas, mensagens e informações comunicadas nesse processo partem da folkcomunicação, como já foi explicitado em outras oportunidades desse texto, por meio de Beltrão (2014) e, mais recentemente um dos seus discípulos contemporâneos, Hohlfeldt (2013, p. 877) que coloca o termo como a análise dos procedimentos comunicacionais onde “[...] as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se sociabilizam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada” e também do estudo crítico da narratologia de Motta (2013) onde, sem a tradicional espécie de juízo de valor, lança a perspectiva de analisar o processo de comunicação narrativa de forma escrutinada e rigorosa em relação aos processos dos contextos de produção e recepção, levando em conta a revelação

do “jogo de poder” exercido nas relações de fala e de escuta. E é justamente na “[...] correlação de forças da comunicação narrativa em cada situação concreta que o sentido e a verdade serão coconstruídos” - ou seja, através de situações onde um é narrador e o outro destinatário (MOTTA, 2013, p. 20).

Compreendendo então a cultura como um grande conjunto de narrativas constituídas de códigos, signos, significados e memória, capaz de criar, ressignificar e manter identidades culturais, principalmente em relação aos atos de preservação de grupos e comunidades populares e historicamente marginalizadas por meio da oralidade e, mais recentemente, através dos processos modernos ligados à mídiatização rápida, pode-se dizer que ainda que alguns ritos ou atitudes dos jaguaripenses em suas manifestações culturais sejam questionados de uma forma ou outra, todos elas e suas ramificações religiosas ou profanas se constituem enquanto elementos culturais imateriais - o que lhes dá capacidade de reconhecimento enquanto um ser humano social e do seu lugar na história e nas adversidades ligadas às diferenças<sup>21</sup>.

## 2.2 A MÃE DA CIDADE: UM OLHAR SOBRE AS NARRATIVAS DA FESTA DE NOSSA SENHORA D’AJUDA

A história da formação da cidade de Jaguaripe finca-se nas entranhas dos processos coloniais do território brasileiro no século XVII e das estratégias jesuíticas na Bahia ao introduzirem a conversão ao catolicismo da região e, conseqüentemente, dos povos que ali moravam e trabalhavam - incluindo aqui os trabalhos de mão de obra escrava exercidos pelas pessoas pretas vindas de África e dos povos originários indígenas que viviam no local. Sendo o ponto inicial da estruturação do território de identidade conhecido como Recôncavo, Jaguaripe tornou-se a primeira vila da região no ano de 1697, batizada então de Vila de Nossa Senhora d’Ajuda de Jaguaripe.

Esse acontecimento, de certa forma, foi possibilitado após os desdobramentos de um grande surto de varíola na aldeia de Santa Cruz, na Ilha de Itaparica, em 1563 que acabou vitimando diversos indígenas. Tentando salvar aqueles que ainda não haviam sido contaminados, os jesuítas se deslocaram pelo rio Jaguaripe juntamente com a população da aldeia de Santa Cruz para a cidade de mesmo nome, resultando no aumento dos habitantes da comunidade e também na construção de uma igrejinha em um local alto, onde foram surgindo

---

<sup>21</sup> Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas e nos lugares, tais como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas (IPHAN, 2016).

cada vez mais casas ao redor dela, formando assim um povoado que em 1613 transformaria-se em freguesia e em 1697 em vila.

A tal igreja tinha tempos mais tarde foi destruída completamente e reconstruída de outra forma no final do século XVIII, instituindo assim o que se conhece do atual edifício da Igreja Matriz de Nossa Senhora d'Ajuda de Jaguaripe. As histórias derivadas da formação da freguesia e, logo depois, da vila de Jaguaripe ecoam pelas ruas da cidade através da tradição oral e do seu dinamismo ocasionado pelo acréscimo de novos elementos e também pela herança do catolicismo imposto que se transformou em elemento cultural na comunidade. A entrevistada E01, 73 anos e conhecida por toda a população do local por sua intensa atuação nas estratégias, festas, missas e outras realizações da Igreja, conta esse fato de uma forma diferenciada ao evidenciar a chegada da santa padroeira, representando um pouco das questões religiosas jaguaripenses, mas ao mesmo tempo com informações além do que se é conhecido na cidade.

**Figura 36.** Igreja de N. Sra. d'Ajuda de Jaguaripe (1941).



**Fonte:** Silvanisio Pinheiro/Acervo digital do IPHAN ([acervodigital.iphan.gov.br](http://acervodigital.iphan.gov.br)).

Segundo ela existe uma grande importância no movimento de fé exercido pela comunidade para com Nossa Senhora d'Ajuda porque:

[...] foi ela que veio com os jesuítas e veio de Portugal e o lugar que eles acharam melhor pra portar - que ela veio pra ficar em Itaparica né -, mas ela veio pra portar melhor que eles acharam foi aqui. E aqui eles vinham e começaram a gostar do lugar. *E quando o pessoal começou a adoecer, eles trouxeram N. Sra. pra ela acalmar.* Foi

uma peste, pra ela acalmar a peste e que tinha morrido muitos índios, tinha morrido muitas pessoas que eles traziam de Portugal e N. Sra. foi e aí eles criaram em 1813 - eles fizeram uma capela e dessa capela pra chegar até a igreja *teve muita morte de negros, de índios que carregavam toras de pau nas costa*. Aquele barro, era um barro e esse barro era com óleo de baleia, esses negócios pra fazer esse monumento que é hoje a Igreja de N. Sra. d’Ajuda. (E01, informação verbal, 2022, *grifo nosso*).

Os equívocos em relação às temporalidades e o percurso dos jesuítas apresentados nas falas da entrevistada E01 de forma alguma deixam de explicitar a importância do fato e nem mesmo o desvirtua de seus acontecimentos. De acordo com as transformações da tradição oral, que é dinâmica pelas movimentações, descobertas e influências do ser humano, relacionando como também a cultura em si funciona, a história passa por modificações de datas, lugares e também adiciona outros aspectos que fazem sentido na linha temporal contada de geração a geração respingada de referências católicas, mas não somente isso: é coesa a adição de Nossa Senhora d’Ajuda pelo próprio conto da peste ou do surto de varíola, fazendo assim a lógica da associação entre o acontecimento e as histórias contadas.

Entre os anos de 1562-1563 uma epidemia de varíola assolou grande parte da região da Ilha de Itaparica, o que permitiu de certa forma a extensão da missão jesuítica ao vale do Rio Jaguaripe. Após esse acontecimento, os jesuítas “resolveram transferir a aldeia de Santa Cruz (de Itaparica) com os índios ainda em boa saúde para Jaguaripe [...] a duas léguas da foz, onde hoje está a cidade [...]” (NUNES, 1996, p. 3), estabelecendo assim toda a lógica derivada da colonização juntamente com a evangelização dos povos originários e também das pessoas negras escravizadas na região da cidade influenciada pela maré e, obviamente, pelas missões eclesiais.

A missão dos Jesuítas teve peso inestimável na formação do catolicismo, na Ilha de Itaparica e na Bacia do Jaguaripe. Outros referenciais, porém, interferiram no processo. Por isto lembramos [...] a resistência dos indígenas, mormente os tupinambás, a importância do elemento negro que proveio de suas vertentes principais: a nagô e a bantu. Destacamos o contexto de colonização e o sistema escravagista que deu sustentação ao projeto dos portugueses. (SIQUEIRA, 1995, p. 83)

No município, assim como em toda a região baiana, o projeto de colonização violento, apagador de origens, costumes e culturas diversas se atrelou fortemente às estratégias doutrinárias cristãs, incluindo o que parece ser a justificativa da implantação da importância dos santos padroeiros. A santa recebe o nome de “Ajuda” justamente por uma das fases da Virgem Maria, onde ela estava ao pé da cruz onde morreu Jesus Cristo. Enquanto ele clamava ao Pai pelo perdão da humanidade e os seus pecados, a mãe ajudava dentro do que podia naquele momento de dor: com orações pedindo a Deus pelos pecadores. Os casos da ajuda divina da santa em cada região a que ela levada e se fazia padroeira ou digna das reverências da

população repetem-se de acordo com cada especificidade local, angariando significado à coincidência de “cura” ou afago em momentos de dor, doença e possibilidade de morte.

**Figura 37.** Pessoas em celebração à Nossa Senhora d’Ajuda.



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

Uma das jaculatórias - pequenas orações populares feitas para dar mais força para outras rezas - expressadas pelos fiéis na missa de Nossa Senhora d’Ajuda em forma de canção e bendito coloca um pouco de referências sobre Jaguaripe, a ligação para com a sua padroeira e da bênção que a população busca, assim como os jesuítas buscaram anteriormente. Essa canção é veiculada através de papéis informativos distribuídos na Igreja para as missas e a mesma canção e ritmo se modificam a partir das especificidades de cada cidade e também da santa ou santo que a Igreja quer celebrar.

### ***Bendito a Nossa Senhora d’Ajuda***

*Padroeira asilo santo  
Mansão de castidade  
No regaço do seu manto  
Protegei essa cidade*

*Jaguaripe o rio ingente  
No seu leito murmuroso  
Canta hinos festivamente  
A Mãe de Deus poderoso*

*Vês Maria a imponência  
Desta festa singular  
Como povo em concorrência  
Vem cercar o teu altar*

Tanto as histórias quanto os elementos importantes para os rituais da comunidade são passados, primeiramente, pela tradição oral e evidenciam alguns dos aspectos que aconteceram na vida real, porém modificados de forma que beneficie as narrativas e o imaginário dos costumes religiosos do local, já que como Motta (2013, p. 19) bem argumenta “todo discurso é poder, um poder que se exerce na relação entre quem fala e quem escuta” e é justamente nessas engrenagens de reformulação dos atos históricos que se é possível construir a sensação de “cultura original” para a localidade, identidade cultural e, conseqüentemente, a devoção dos fiéis participantes.

Entretanto, além dos recursos utilizados pelo exercício da oralidade popular e passagem de costumes por vias mais pessoais, a comunidade também utiliza-se de outros métodos comunicativos para exercer e preservar seus rituais religiosos e culturais como, por exemplo, folhetos e cadernos de orações e cronogramas para as festas. A festa de Nossa Senhora d’Ajuda, as informações da chegada da santa ao município e a formação do templo religioso são veiculadas para o povo da própria comunidade através de folhetos informativos e cartazes desde a década de 1990 (ver figuras 38 e 39), aliando-se assim às outras formas de comunicação não mediadas pela oralidade, mas sim pela troca de informações mais rápida sem deixar de lado suas raízes e nem suprimir esses aspectos. Hohlfeldt (2013, p. 828) explica através de formulações de Beltrão e da folkcomunicação que essa apropriação pode ser sim benéfica para as populações e culturas historicamente marginalizadas ao perceber o que interessa naquele momento:

O que identifica, com clareza, Luiz Beltrão, nesses estudos, é que tais segmentos marginalizados não apenas constituem seus próprios processos para a troca de informações e de ideias, quanto suas lideranças são capazes de, tendo acesso ao outro universo, aquele da comunicação massiva e industrializada, apropriar-se de alguns daqueles princípios – os que interessarem e servirem a seu universo – transmitindo-os aos integrantes da comunidade marginalizada que, assim, vai, gradualmente, experimentando um processo de aculturação, aculturação tanto mais importante quanto segue seu próprio ritmo e interesse e não se vê ameaçada pelos interesses e ritmos da comunidade outra (HOHLFELDT, 2013, p. 828).

**Figura 38.** Páginas de um dos folhetos do ano de 1990.



**Figura 39.** Páginas de um dos folhetos do ano de 1990.



**Fonte:** arquivos pessoais do autor.

Nos anos de 2020 e 2021 foi criado também um canal no YouTube chamado "Paróquias Sant'Anna e D'Ajuda" (figuras 42 e 43) por quem lidera e organiza essas realizações para serem transmitidas as missas e outras festividades, principalmente as de Nossa Sra. d'Ajuda, devido a pandemia global do Covid-19 (coronavírus) e a iminente possibilidade de contágio dos fiéis -

ainda mais considerando que boa parte de quem frequenta a Igreja são pessoas mais velhas. Dessa forma, mais um recurso de comunicação massiva e do impacto da globalização foi apropriado para continuar com as tradições e a manutenção dos costumes da comunidade, percebendo então que apesar do perigo dessas técnicas tentarem suprimir e banalizar o valor desses ritos e elementos culturais, “[...] as tradições comunicacionais das populações marginalizadas sobrevivem às inovações tecnológicas, demonstrando capacidade de resistência cultural, no tempo e no espaço” (MARQUES DE MELO *apud* MACIEL, 2011, p. 38) através das movimentações dos agentes folkcomunicacionais que transformam e constroem novas possibilidades de resistência.

**Figura 40.** Imagem de N. Sra. D’Ajuda.

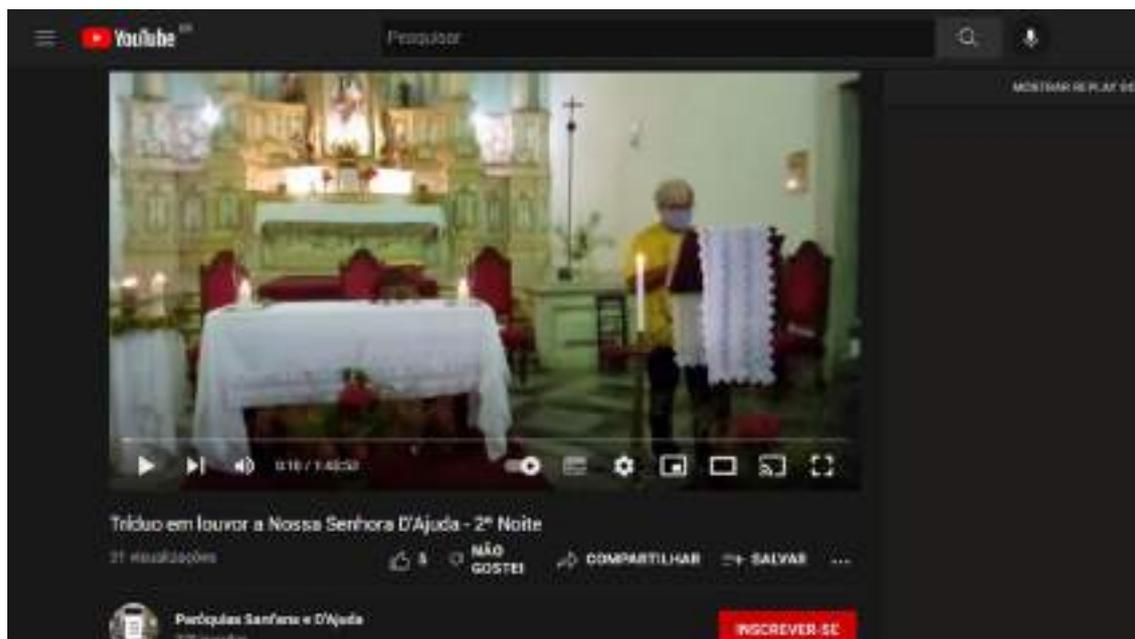


**Figura 41.** Procissão a caminho da Igreja Matriz.

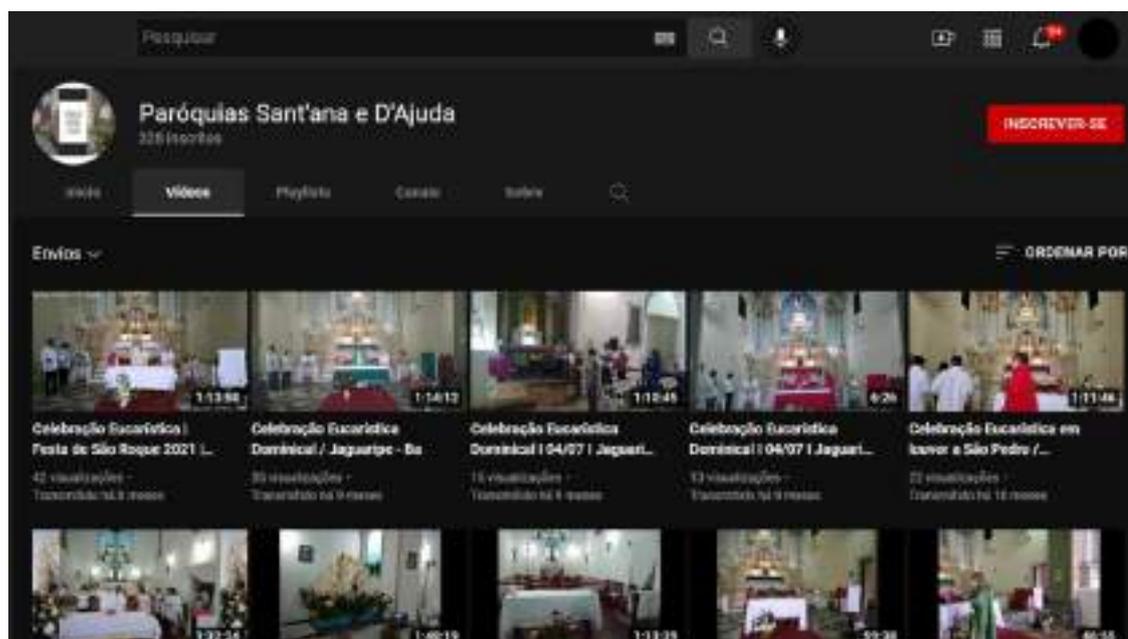


**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe ([facebook.com/prefeiturajaguaripe](https://facebook.com/prefeiturajaguaripe)).

**Figura 42.** Transmissão online para a missa de N. Sra. D'Ajuda.



**Figura 43.** Canal das paróquias.



**Fonte:** Youtube/Paróquias Sant'Anna e D'Ajuda  
[https://www.youtube.com/channel/UCbkwpeOEA vz12jyQH5Er\\_Zg](https://www.youtube.com/channel/UCbkwpeOEA vz12jyQH5Er_Zg).

A festa, em circunstâncias normais e não-remotas, acontece em uma programação de nove dias (o chamado “novenário”) de celebrações, orações, procissões e rituais oferecidos à Nossa Senhora d’Ajuda na Igreja Matriz da cidade. Os organizadores da Igreja primeiramente se reúnem para decidir quais as graças que serão pedidas de forma mais explícita para a santa nas missas e os assuntos, informações e rezas que irão se desdobrar desde o dia 9 de dezembro

a partir desses focos culminando-se na procissão no dia 18 de dezembro - o dia da padroeira da cidade - onde a imagem em seu andor é carregada pelas ruas da cidade com incensos e cânticos acompanhados pelo som da Filarmônica Lira Jaguaripense (figura 46), até voltar novamente para o templo religioso.

A festa brota na comunidade como uma manifestação que tem laços completamente ligados ao mundo religioso, requerendo foco na dinâmica da cidade por seus atravessamentos culturais e históricos, indicando também transformações comunicacionais nos indivíduos que comparecem ao evento ou só o acompanham de longe. Dessa festa surgem diálogos, atividades, performances, encontros, preces e reivindicações para qualquer lado que só podem ser entendidas através dos processos comunicacionais que são criados naquele momento. Para Trigueiro (2005) esses recursos da comunicação podem ser percebidos de acordo com a maneira em que os foliões criam, modificam e instituem troca de informações, ideias, pensamentos e reflexões, construindo mensagens que serão espalhadas de forma coletiva, onde os sentidos e significações irão surgir, a partir das manifestações que se colocam enquanto uma espécie de véu que junta todos os elementos visíveis e invisíveis do mundo imaginário cultural e simbólico.

**Figura 44.** Público em celebração à N. Sra. d'Ajuda (2021).



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejagaripe>).

**Figura 45.** Filarmônica Lira Jaguaripense (2021).



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejaguaripe>).

Todo ano são distribuídas camisas ornamentadas com a imagem da santa para os mais engajados e também para autoridades em relação ao governo que está em voga no município. Atualmente o que chama atenção é o fato de que boa parte do público que enche e frequenta essa festividade são pessoas idosas que desde o período da infância continuam a prestigiar esses rituais e tentam mantê-los vivos para dar prosseguimento ao que lhes foi passado anteriormente, entoando canções e orações específicas para uma das fases da mãe de Jesus Cristo pedindo proteção de todo mal, como a que se segue abaixo:

***Lembrai-vos a Nossa Senhora d’Ajuda***

*Lembrai-vos,  
ó doce Mãe Amorosíssima Virgem Maria, Nossa Senhora d’Ajuda,  
que nos fostes dada, por Jesus para nosso amparo!*

*Cheios de confiança na vossa bondade,  
nós vos chamamos em nosso auxílio.  
Vinde nos ajudar!*

*A vós confiamos as nossas penas e dificuldades.  
Vinde nos aliviar!*

*A vós confiamos os nossos desejos e trabalhos.  
Vinde nos abençoar!*

*Augusta Mãe e Senhora Nossa Senhora d'Ajuda,  
que tudo podeis obter de vosso Divino Filho,  
socorrei-me!*

*Protegei a Santa Igreja,  
a nossa Pátria e todos aqueles que esperam  
e confiam na vossa proteção,  
sem esquecer também os que não sabem recorrer a vós.*

*Abri-nos o vosso coração,  
esse bondoso coração  
que é o confidente de tantas dores e íntimas e sofrimento.*

*Mãe queridíssima, Senhora d'Ajuda,  
acolhei, benigna, todas as nossas súplicas,  
dignai-vos de as atender!*

*Por Jesus Cristo Nosso Senhor,  
Amém.  
Nossa Senhora d'Ajuda, rogai por nós!*

**Figura 46.** Público jaguaripeense em procissão a N. Sra. d'Ajuda (2018).



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejaguaripe>).

**Figura 47.** Público carregando o andor de N. Sra. d’Ajuda (2018).



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejaguaripe>).

Considerando a história da instituição da cidade, a referência da salvação pelos jesuítas e pela padroeira divina, além do histórico de morte e também da paralisação do tempo que parece nortear todos os cantos da comunidade, a ligação e os clamores em relação à salvadora N. Sra. d’Ajuda buscam representar a possibilidade de um presente melhor e do acalanto de suas dores que advém de muito antes das questões atuais. As pessoas mais jovens, em contrapartida aos idosos, têm se mantido longe dos momentos religiosos dentro da Igreja (como pode ser percebido nas figuras 47 e 48) e só comparecem de forma muito breve no acompanhamento das procissões que se seguem nas ruas. O entrevistado E02, jovem de 30 anos que se configura como um dos líderes das atividades da juventude na Igreja e suas festas, sente falta do engajamento dessa classe nas instalações, já que ele tem consciência de que “se essa minha geração acabar hoje, não falo nem da geração que tá vindo, mas dessa agora, se não passar pro meu filho, pro meu sobrinho ou pro meu primo essa cultura acaba”:

[...] hoje, os jovens, falo em questão da Igreja, antigamente tinha mais um fluxo, né, de presença. Hoje você vê que, como você viu aqui na missa, você vê poucos, sendo crianças e jovens. Antigamente você tinha em mais quantidade, a juventude tinha mais presença - seja em qualquer festa, seja N. Sra. dos Navegantes, N. Sra. d’Ajuda -, mas eu mesmo como sou ainda coordenador da juventude na Igreja, eu tento resgatar ou fazer algo para que nós pudéssemos resgatar esses jovens.

*Mas o quê que tá faltando?* Qual a missão dos jovens na Igreja? As atividades da Igreja! Quem quiser, não é obrigado, mas tem que descer um coroinha, trabalhar na acolhida, fazer uma entonização, um ofertório dinâmico. Porque as senhoras já tão

numa idade que não dá pra fazer tudo, então a gente que tem mais gás nós temos que fazer os deveres... não é as obrigações, mas ajudar elas a fazer as coisas pra elas não se sentir cansadas (E02, informação verbal, 2019, *grifo nosso*).

“*Mas o quê que tá faltando?*”, destaca-se nas palavras do entrevistado E02 e ecoa entre as dinâmicas do município. Muito se fala e se questiona sobre o não-comprometimento dos jovens jaguarienses aos rituais religiosos e culturais da cidade, que anteriormente frequentavam as festividades e participavam ativamente até mesmo da organização da Igreja, e o temor da extinção desses costumes, acusando principalmente a transformação do cotidiano pela Internet e os seus aplicativos digitais de socialização e compartilhamento e também a aderência de novas religiões de cunho protestante ou de matrizes africanas pela população local. Provavelmente o avanço tecnológico tem sim uma certa ligação aos sentidos dos jovens da comunidade em participar e perpetuar esses costumes, entretanto, como foi dito anteriormente nesta dissertação, apesar das diferentes mídias sinalizarem e permitirem uma globalização cultural, foi-se observado que as tradições culturais e comunicacionais perduram e resistem às novidades tecnológicas e ganham um novo valor e sentido nas realizações e manifestações religiosas.

**Figura 48.** Incenso na procissão (2018).



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejaguaripe>).

**Figura 49.** Chegada à Igreja Matriz de N. Sra. D'Ajuda (2018)



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe (<https://www.facebook.com/prefeituradejaguaripe>).

Em questão da identificação de novas religiões ou crenças, o afastamento dos jovens parece se justificar pelos discursos que são pronunciados tanto pelos líderes da Igreja quanto por quem segue fielmente e não questiona as definições dos primeiros. A festa de Nossa Senhora d'Ajuda, anos atrás, também contava com uma lavagem do altar e da própria Igreja por pessoas de religiões de matrizes africanas que utilizavam de suas roupas ritualísticas para exercer o trabalho de banho de cheiro no prédio da Igreja Matriz. Existia ali um processo conjunto de crenças e culturas que se misturavam a favor da preservação dos ritos e da identificação dos indivíduos àquela celebração, entretanto ao passar do tempo e com um novo movimento de conservadorismo permitido pela troca de párocos na cidade, esse aspecto cultural foi suprimido e apagado das celebrações, como é possível perceber pelas falas da entrevistada E01 e entrevistada E03:

E01 - A lavagem, começava com essa lavagem, que era muita gente que lavava. Até hoje ainda tem pessoas que quer ir jogar um pouco de água com suas panelinhas no altar-mor né, lá em cima onde N. Sra. está. Mas a gente tem que conscientizar bem que N. Sra. não é a deusa, não é a rainha porque ela é rainha porque Jesus é rei, mas o rei é Jesus Cristo e elas acreditam às vezes mais na própria N. Sra.

E03 - Ela é a mãe né, a maior de todas.

E01 - Então a gente tem que tá conscientizando e eles foram deixando a lavagem por causa disso... eles não quiseram aceitar essa conscientização. E também veio os crentes né, os protestantes, que a gente diz que são crentes, mas crentes somos todos,

né? Nós que somos crentes, aqueles que creem em Deus é os verdadeiros cristãos. Então veio os protestantes e eles foram assumindo, as pessoas não tinha uma raiz, porque foi mais pessoa de fora, então não tinha uma raiz fixa nessa devoção e aí foram perdendo caminhos, saindo de um, saindo de outro. E hoje até pessoas que eram da igreja hoje se torna os não-católicos. (E01 e E03, informação verbal, 2022)

A tal conscientização que é expressa pelas entrevistadas E01 e E03 pode também se configurar enquanto uma espécie de limitação do exercício da identidade cultural e da percepção do ser humano como ele é, com suas particularidades e referências diversas, desconsiderando inclusive o valor cultural e festivo que existe nessas manifestações e crenças (que vai além do que se acredita do respeito cristão às entidades), ainda que nem elas percebam pela forma como a instituição religiosa impõe as suas características. O banho de cheiro é um elemento importante para a proteção e limpeza de quem acredita nos aspectos das religiões de matrizes africanas e não somente isso, ultrapassa inclusive os limites das crenças, chegando até a assimilação do momento de diversão cultural, do pertencimento e da memória histórica dos indivíduos da comunidade. Esses motivos são bem exemplificados pelo artista visual Allan Conceição da Silva, de 27 anos, natural de Jaguaripe:

Bom, na minha infância, existiam inclusive algumas festas que não existem mais, né. Festas que tinham uma conexão, inclusive, com a comunidade em relação a... a ligação entre as diferenças. Por exemplo, existiam as lavagens que juntava o povo de santo com o povo católico - essas duas religiões - e eu lembro de eu muito pequeno, porque eu moro aqui na frente da Igreja do Rosário e então eu sempre acessei esse ambiente, né, e uma das lavagens acontecia justamente aqui no Maria da Glória - que é um barquinho que fica do lado da igreja.

*E eu tenho memórias muito... muito... fortes de participar desse evento em si, porque eu muito pequeno, e eu achava muito interessante aquelas visualidade, tipo... aquilo, aquela memória visual ficou gravada em mim, de ver, é... as baianas vestidas com aquelas roupas características, né, o povo de santo com os vasos de flores, dando banho de cheiro nas pessoas, em mim porque eu ia muito tomar banho de cheiro - aquele banho com alfazema, dos vasos de flores. (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022, grifo nosso)*

A memória visual de Allan da Silva não se limita a um simples acontecimento ocorrido pelo acaso, mas sim o entendimento e integração de um elemento ao imaginário cultural do local onde ele vivia - ou seja, uma parte importante para o desempenho das crenças da população e da afirmação de sua identidade. A junção do povo de santo ou de religiões de matrizes africanas com o povo que segue o catolicismo e os seus aspectos culturais que constroem as definições do imaginário representa não somente o exercício das particularidades de identificação dos jaguaripenses, mas também a união e possibilidade de comunicação entre pessoas diferentes de um mesmo grupo local.

É possível perceber nas fotografias do ano não tão distante de 2001 (figuras 50 e 51 abaixo) o exercício da harmonia e junção de diferentes pessoas, com idades diversas, e,

inclusive, a flexibilização em relação às vestimentas tanto de quem se vestia como baiana quanto dos outros indivíduos com camisas e shorts curtos, biquínis, bebidas na mão. Após as transformações políticas e sociais na cidade, uma onda de conservadorismo invadiu as manifestações. Dessa forma também percebe Allan da Silva, demonstrando que ainda que existam as limitações causadas pelas negociações eclesiais da Igreja Católica, é sentido ao mesmo tempo a falta das agregações de cada costume das religiões e os papéis que eram exercidos nos indivíduos da comunidade e na transformação dos seus cotidianos:

Elas (as manifestações e seus aspectos) cumprem esse papel de... não apenas de resgate, mas de manutenção desse entendimento identitário das pessoas que moram aqui e também cumprem um papel que eu acho que, para além dessa questão identitária, mas é um momento em que a maioria das pessoas da comunidade, elas interagem, né. São momentos de interação ali, são momentos em que diferentes grupos, inclusive, que embora Jaguaripe seja pequena, aqui não deixa de ter as diferenças, mas é nesses espaços que esses grupos interagem. Que esses grupos, é... se comunicam inclusive. (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022)

Aqui se faz um paralelo com outro acontecimento semelhante na famosa Lavagem do Bonfim na cidade de Salvador (BA). A manifestação onde mulheres negras que exercem religiões de matrizes africanas e performam as sensações, atos e crenças dessas religiosidades, trajadas com vestes típicas, longas e brancas, foi proibida no ano de 1889 por decisão eclesial, voltando a ser aprovada novamente no século XX. Muito do que se é levado em consideração tanto para a separação (em relação ao sagrado e o profano) quanto para a total extinção desses elementos se relaciona diretamente com a não-legitimação dos ritos tidos como de candomblé e da umbanda - isto é, são lidos e colocados na categoria de “profano”. Entretanto, segundo Ordep Serra (2009), o ato da lavagem performado pelas baianas se configura enquanto um culto e celebração do sagrado aliando questões também profanas:

Do ponto de vista de seu culto, nada mais santo que um rito dedicado ao Criador, mesmo que seja tão simples como este: um breve derramar de água de cheiro dos potes floridos, um rápido movimento de vassouras agitadas em esfregadelas vigorosas, entre cânticos. (SERRA, 2009, p. 89)

A performance cultural e sagrada da lavagem em si, por tratar-se de um costume que pode ser identificado como parte das tradições afro-brasileiras para fazer o seu expressar de fé, vontades, desejos, afetos e celebrações, parte da coordenação do corpo como aspecto de viabilizar um canal de comunicação tanto com os foliões, fiéis do seu grupo, com as entidades diversas e até mesmo para si próprio enquanto ser consciente que pode refletir sobre suas questões - de acordo com Eufrazia Santos (2006), isso acontece porque “uma das principais características da performance é a reflexividade, ou seja, durante a sua realização, os

participantes refletem sobre si mesmos, sobre o grupo e sobre a sociedade” (SANTOS, 2006, p. 5).

Não é à toa que Allan da Silva cita sobre a visualidade dos gestos das mulheres negras na lavagem na Festa de Nossa Senhora d’Ajuda, porque toda a organização de seus atos, personificando e incorporando comunicações que vão além da fala, revelam códigos, codificações e mensagens que são enviadas diretamente para quem se sente pertencente a esses elementos culturais. Tudo isso torna a se envolver nas formulações da Folkcomunicação, no que diz respeito às significações e os usos das manifestações culturais como formas de comunicação por indivíduos ou grupos historicamente marginalizados.

As práticas culturais por eles organizadas, mais do que as palavras e a escrita, encontraram na linguagem dos gestos seu principal veículo de expressão. Essa mesma arte continua a ser recriada todos os dias pelos afro-descendentes, integrando um circuito comunicativo que relaciona, combina e une as experiências e os interesses dos negros em várias partes do mundo, do que resulta uma transcultura negra (SANTOS, 2006, p. 5-6).

Até mesmo nas falas da entrevistada E01 aparecem o contínuo desejo da população em exercerem as práticas culturais antigas que foram proibidas. Ao dizer “Até hoje ainda tem pessoas que quer ir jogar um pouco de água com suas panelinhas no altar-mor né, lá em cima onde N. Sra. está”, E01 demonstra consciência da força das tradições diversas e misturadas na comunidade jaguaripense, entretanto a proibição eclesiástica aparece enquanto código para existir a separação dos costumes ao citar que os fiéis da lavagem pareciam ter mais fé em Nossa Senhora d’Ajuda do que em Deus ou Jesus Cristo e a partir disso “[...] a gente tem que tá conscientizando e eles foram deixando a lavagem por causa disso, [...] eles não quiseram aceitar essa conscientização” (E01, informação verbal, 2022).

A narrativa escolhida para justificar o motivo pelo qual não existe mais esse elemento na festa não é totalmente aceito pela comunidade, chegando a ser questionado qual a significação por trás de tal decisão, visto que anteriormente à chegada de novas autoridades religiosas para a gestão da Igreja esses costumes eram trabalhados no grupo e passados para os jaguaripenses. As mensagens que surgem a partir dessa atitude se tornam confusas para com a comunidade, uma vez que os santos padroeiros se personificam em sentimentos extremamente importantes para o local, indicando muitas vezes a história da cidade (como é o caso aqui) e, por consequência, representam um “norte” para alguns aspectos da identificação do povo.

**Figura 50.** Baianas em frente à Igreja Matriz (2001).



**Figura 51.** Baianas em frente à Igreja Matriz (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

E isso se torna latente para as pessoas que se consideram pertencentes à cultura jaguaripense ao perceberem outras nuances decorrentes dessa ação, como é indicado por Allan da Silva quando ele entende as estratégias dos protagonismos dentro do catolicismo e as alegações que foram feitas como “uma ficção que foi criada”:

[...] na verdade, o que aconteceu foi que uma festa que unia duas religiões e uma religião de matriz africana, ela foi suprimida. Na verdade ela deixou de existir. E N. Sra. d’Ajuda é a padroeira de Jaguaripe, a santa padroeira de Jaguaripe, uma história muito íntima com a história da cidade, então é super compreensível que essa imagem, ela tenha esse papel, ela tenha esse lugar na subjetividade das pessoas aqui e isso acontece em várias cidades.

Todas as cidades têm a sua padroeira e a padroeira, ela ganha esse papel de protagonismo, ela acaba ganhando esse papel de protagonismo, que nunca é lugar que pode se colocar acima de Deus. Então eu acho que na verdade o fim da lavagem não tem nada a ver com um certo protagonismo de N. Sra. d’Ajuda ou não. Eu acho que a grande questão do fim da lavagem *é a resistência da Igreja em aceitar dentro dos seus espaços, das suas ritualísticas, a presença de outras pessoas que têm outras fés, né - que praticam outras fés.* Principalmente quando se fala das religiões de matrizes africanas que nessa festa, no caso, era justamente nesse momento em que se unia essa questão de um certo sincretismo *entre a religião de matriz africana e a Igreja Católica.*

*Aqui em Jaguaripe era nessa festa que esses povos se uniam, eram as baianas que iam pra Igreja - majoritariamente pretas e pretos -, lavavam o altar, tiravam as cadeiras da Igreja que já é assim... é um lugar que hoje eu já entendo esses papéis como se dá, essas pessoas saindo dos seus terreiros indo lavar a Igreja, mas eu entendo também que dentro da compreensão daquelas pessoas de fé era algo importante. Era algo que tinha um sentido muito maior do que o próprio ato mecânico de ir lá lavar a Igreja, né, era um ato de fé e eram essas pessoas que iam lá pro altar. (Entrevista feita com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022, grifo nosso)*

O que Allan expressa vai ao encontro às significações presentes tanto na estrutura e atitudes antigas da festa da padroeira quanto às novas limitações causadas pelas administrações da paróquia, destrinchando o que pode ser lido, expressado e comunicado por meio das mensagens que utilizam as ações e justificativas da separação da mistura de costumes em uma celebração religiosa local. Constantemente são criadas diferentes estratégias de mudança e retirada de público, de acordo com as especificidades e visões de mundo de cada administrador, construindo o signo por trás do código que ali está sendo estabelecido. As perguntas e indagações das razões do não-comparecimento de boa parte da população jaguaripense, evidenciadas na fala anterior do entrevistado E03 sobre os jovens ou quando a entrevistada E01 diz que “[...] em Jaguaripe não tem tantos fiéis mais assim. Porque eu não sei [...]”, são respondidas através da evasão de boa parte do público que frequentava a manifestação pelo entendimento da mensagem captada, já que até recentemente participavam ativamente crianças, jovens, adultos e idosos (como indicado pelas figuras 52 e 53).

As festividades religiosas são também parte da cultura local de Jaguaripe e automaticamente contribui para a dinâmica da folkcomunicação, envolvendo as comunicações que são criadas naquele momento, ajudando no despertar da identidade da comunidade, além de serem estimuladoras importantes para a construção de atitudes municipais ligadas às políticas locais em relação à história da cidade e do pertencimento de cada indivíduo - já que as festas apresentam-se como grandes agregadores de movimentação das estruturas municipais.

A linha do cotidiano relacionado aos trabalhos de pesca, aos empregos disponibilizados pela prefeitura e a falta de elementos de lazer para os jovens, é quebrado com as possibilidades de comparecer ao acontecimento “fora do comum” que permite novas interpretações e comunicações. A Festa de Nossa Senhora, assim como outras, rompe os limites do dia a dia duro e monótono, sustentando e suprimindo culturalmente todo o grupo da cidade, evidenciando os símbolos e significações veiculadas na manifestação através do poder que emana delas até ser sugado pelas ligações íntimas, pessoais, políticas e identificadoras que não são alimentadas por meio dos laços trabalhistas.

As festas e rituais compõem processos socializadores e humanizadores na comunidade, são processos folkcomunicacionais que possibilitam a conexão com a história e o lugar. E a repetição deles proporciona o estabelecimento de redes culturais de relacionamentos interpessoais e, até, de posicionamentos quanto às políticas de desenvolvimento das localidades. (SCHMIDT, 2009). A Festa com um repertório estrutural histórico e cultural se integra à vida do povo [...] e *traz referências aos processos e valores para atender necessidades do tempo presente*; com isso, evidencia a mutabilidade cultural e as redes comunicativas dos diferentes grupos. (SCHMIDT apud NEHME; SCHMIDT, 2019, p. 2, *grifo nosso*)

De acordo com Nehme e Schmidt (2019, p. 2) é justamente nessas situações presentes nas festas religiosas que criam-se importantes conexões coletivas envolvendo a comunidade, construindo e reforçando as já existentes ligações socioculturais em elementos que estão fixados no âmbito dos relacionamentos familiares, da expressão de fé e do pertencimento local, da memória histórica e coletiva e das associações sociais e políticas. Todo o aglomerado de informações, códigos, rituais e gestos levam além as questões relacionadas às atitudes da comunidade e vão das rezas, procissões, cânticos, pedidos; passando pelos aspectos e estratégias institucionais e políticos dos administradores da cidade e agentes folkcomunicacionais; até as reflexões sobre o lugar no mundo dos indivíduos e das necessidades coletivas do grupo.

**Figura 52.** “Mini-baianinhas” no cais após a lavagem (2001).



**Figura 53.** “Mini-baianinhas” no cais após a lavagem (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

O acontecimento diferente que é proporcionado pela festa e todos os seus derivados se estabelece como uma explosão de possibilidades de encontros, conexões e comunicações, chegando ao que pode ser entendido como o momento propício para o reconhecimento e a ampliação da identidade histórica e cultural do local também da memória coletiva que continua a permear os pensamentos dos fiéis e foliões, já que:

[...] as festas são uma forma de identificação coletiva, de comunicação coletiva. Permitem a liberdade de expressão e a valorização individual e até local. Elas incorporam elementos/códigos novos, atualizam os já existentes, ou retomam alguns passados. As festas são expressão e patrimônio simbólico de um grupo social em um processo de comunicação (SCHMIDT, 2001, p.37).

A lacuna deixada pela retirada de um dos momentos essenciais para a expressão e performatividade da fé, da verificação do seu lugar no mundo, culturalmente falando, e da teia de comunicações que surgem e exalam a cada banho de cheiro jogado no altar e chão da Igreja, desalinha o que se construiu enquanto entrelaçados resistentes e estáveis de diferentes perspectivas, histórias, particularidades, espiritualidades, informações e noções de cultura que são integrados como importante passagem de costumes. A manifestação festiva e religiosa é um fator relevante para as significações de resistência e diferenciação da comunidade, consumando na formação do que é Jaguaripe e as pessoas que moram no local.

Esses elementos de diferentes religiões ou costumes fortalecem as celebrações folkcomunicacionais e, conseqüentemente, quem comparece aos eventos, já que são formados caldeirões de comunicação através das mensagens veiculadas ali nas performatividades culturais e até mesmo no surgimento das lembranças de partes importantes que foram proibidas por preconceito religioso, permitindo observações e questionamentos sobre o que aconteceu outrora na cidade em relação às pessoas historicamente marginalizadas até o presente contínuo de separações. Essas significações e interrogações também se manifestam nas celebrações históricas de outra santa importante para a autorrepresentação da identidade cultural jaguaripense e que movimenta outros fluxos no cotidiano da cidade - tanto fluviais, em relação ao rio, quanto comunicacionais.

### 2.3 “SAUDADE DE PEDRA”: UM OLHAR SOBRE AS NARRATIVAS DA FESTA DE NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES

Os fluxos fluviais possibilitados pelo rio da Onça (ou rio Jaguaripe) que correm ao redor da cidade e encontram-se diretamente nas experiências conjuntas dos jaguaripenses podem representar muito mais além do que o sustento físico e necessário para a sobrevivência alimentar e econômica de algumas pessoas que trabalham com a pesca/os mariscos: eles também se

configuram enquanto importantes recursos nutricionais da essência cultural e comunicativa dos moradores do município através da tradicional Romaria marítima e regata de Nossa Senhora dos Navegantes, que ocorre entre os espaços hídricos e físicos de Jaguaripe e Cacha Pregos, distrito de Vera Cruz na Ilha de Itaparica. Alegando os munícipes de ambos os locais entre os dias 16 a 18 de janeiro, com prolongação até o dia 11 de fevereiro, o culto à santa e suas vertentes se estende entre séculos através da devoção de quem vive do que é dado pelas águas salgadas.

Apesar de atualmente estar registrada de acordo com as concepções e imagens associadas e reimaginadas aos termos, signos e simbologias presentes na Igreja Católica, a devoção para com essa importante divindade advém de outras encarnações que se entrecruzam aos cultos e codificações pagãs - como boa parte do que foi assimilado e reformulado pelas histórias cristãs. Como uma antiga incorporação ou parente mais velha, a deusa marinha Leucotéia<sup>22</sup> (do grego *Leukothea*) assemelha-se bastante com alguns dos aspectos da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, ao segurar o seu filho Melicertes (figura 54) - ou Palêmon - nos braços para salvar os homens dos acidentes marítimos ou em representações onde ela aparece envolta de sopros de ventos (figura 55), fluindo para a salvação como as espumas do mar.

Conforme Thomas Bulfinch (2002, p. 213), tanto Leucotéia quanto o seu filho Melicertes/Palêmon eram os senhores pagãos das preces de socorro e de gratidão dos homens marinheiros e pescadores que se aventuravam nos mares. Após a ascensão do cristianismo e suas doutrinas na sociedade ocidental, esses deuses e outros mais como Salácia, foram transformados em vertentes da Virgem Maria e do seu filho, Jesus Cristo, estabilizando assim o imaginário cristão nas referências ritualísticas e culturais dos indivíduos. A imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, alçada por um saveiro, segurando o seu filho no colo e envolta de um longo manto, deriva exatamente das concepções das deusas politeístas pagãs ao repararmos suas semelhanças, tanto em questão do visível quanto do invisível, referenciando-se às proteções que a santa exerce para aqueles que trabalham com os aspectos advindos das águas do mar ou quem também se beneficia do lazer proporcionado por elas.

Segundo Funari e Peregrini (2008), mesmo na Idade Média, no Mediterrâneo, existiam procissões marítimas em louvor à *Madonna dei marinai*, gerando a mais próxima dessas encarnações que deu origem aos cultos atuais relacionados a Nossa Senhora dos Navegantes

---

<sup>22</sup> Chamada de Ino, filha de Cadmo e esposa de Atamas, fugindo de seu furioso marido, com o filhinho Melicertes nos braços, caiu de um rochedo no mar. Os deuses, compadecidos, transformaram-na numa deusa marinha, com o nome de Leucotéia, e ao filho em um deus, com o nome de Palêmon (BULFINCH, 2002, p. 213).

advém do século XV e os novos elementos marítimos dos europeus que possibilitaram as grandes navegações de exploração de terras diferentes impulsionando assim a espiritualidade/religiosidade cristã, as preces e devoção para com as imagens católicas.

**Figura 54.** Ino & Bacchus (1851), de John Henry Foley (1818-1874).



**Fonte:** Royal Collection Trust (<https://www.rct.uk/collection/2800110/the-great-exhibition-1851-ino-and-bacchus-by-foley>).

Principalmente as relacionadas à Virgem Maria, grande companheira dos pescadores, navegadores e trabalhadores do mar que solicitavam a sua proteção ao adentrar os universos marítimos. Ainda de acordo com os autores, a figura de Maria tornou-se símbolo de “uma mulher audaciosa e mestra dos viajantes - o que a transformava num ‘talismã’ nas tempestades” (FUNARI; PEREGRINI, 2008, p. 96).

Isso vai ao encontro das afirmações de Nilza Botelho Megale (2009, p. 37) onde a autora diz que a fé à Nossa Senhora dos Navegantes originou-se na Idade Média, no período das Cruzadas, quando as pessoas que seguiam o cristianismo atravessavam o Mar Mediterrâneo direto da Palestina, objetivando a defesa dos lugares santos de qualquer ato de sacrilégio. De acordo com Megale, esses indivíduos entendiam bem os perigos que estavam suscetíveis ao navegar e justamente por isso evocavam a proteção da Virgem Maria para com as furiosas águas, executando festas e ritos ao clamor de Nossa Senhora.

Nesse sentido é possível perceber o terreno (ou a maré) fértil para o surgimento de devotos da santa na comunidade de Jaguaripe. Sendo uma cidade cercada por dois rios que não só representam o lazer dos munícipes e dos turistas, mas também o sustento e a economia dos

pescadores e marisqueiras que vendem ou comem os animais marinhos, é natural que a ligação e a fé nas graças de N. Sra. emergem da vontade popular e âmago espiritual e cultural dos jaguaripenses, modificando o seu cotidiano nas festividades que não se tornam somente elementos sagrados, como também fluem para outros âmbitos.

Considerando as questões históricas da cidade relacionadas com o rio; a matança promovida pelas leis aplicadas na Cadeia do Sal; a fuga e o estabelecimento de pessoas negras e indígenas escravizadas nas margens da maré e a subsistência de quem está fora dos contornos trabalhistas da Prefeitura Municipal e precisa das águas salgadas para se alimentar, o ímpeto de se segurar em uma divindade próxima, suas celebrações e as memórias advindas delas nos momentos dolorosos é comum para aliviar as amarguras da vida, o que se demonstrou recorrente nos significados dos depoimentos coletados ao decorrer da pesquisa.

Conforme a entrevistada E01, existe a questão da criação da festa de Nossa Senhora dos Navegantes por meio do clamor popular jaguaripense primeiramente, sem intermédio da Igreja e somente reformulada para as ordens eclesiásticas depois, já que não a santa não surge através das histórias “oficiais” de formação da cidade - é como se ela tivesse manifestando-se nos limites entre o mangue e as águas salgadas após as necessidades daqueles que são ligados aos rios:

[...] ela vem de uma manifestação popular mesmo, do povo mesmo. Não foi assim por, como N. Sra. (d’Ajuda) que ela veio através de um estado de doença pra tornar a saúde e N. Sra. dos Navegantes veio com a festa mesmo de... onde juntasse o profano e o religioso. Foi criada pelos idosos já daqui, foi fazendo acontecer de um jeito e aí foi chegando até o ponto onde se tornou uma festa que ia pra Cacha Preggo, que é uma tradição, e depois vem culminar com a festa profana e religiosa que é independente da religiosa vem o baile dos coroas, que é os mais velhos que gostavam porque viajavam muito de barco. (E01, informação verbal, 2022)

Apesar do surgimento fora do âmbito e do controle religioso, a festa e o culto popular foi apropriado pela Igreja Católica a partir da concepção da transformação da festa para com o calendário e necessidade cristã e, assim como nos tempos dos projetos coloniais da Coroa Portuguesa, elas tornam-se também “instrumento de pertencimento e posse aos novos territórios a serem ocupados”. De acordo com Souza (2013), essas celebrações poderiam simbolizar, portanto, “[...] a posse do novo território e ajudavam a estruturar a vida dos que nele viviam. Afinal, a religião estava presente nos mais diversos momentos da vida de uma comunidade [...]” (SOUZA, 2013, p. 20).

**Figura 55.** Leucotéia aparece para Ulisses em uma tempestade (1863), de Friedrich Preller d. Ä.



**Fonte:** Heinz Theuerkarf/*Flickr* (<https://www.flickr.com/photos/26095468@N04/8410996234>).

As romarias em si historicamente nas formulações globais surgiram realmente a partir de decisões e desejos populares fora da Igreja Católica, entretanto ainda segundo Souza (2013):

Se as romarias, historicamente, foram organizadas e transcorreram à margem da Igreja, elas hoje são preponderantemente, formas de religião eclesial, seguindo as datas e normas impostas pelo clero e restringindo-se comparativamente ao culto à Maria. Tal transformação tende a limitar o alcance sincrético do fenômeno, dissociando-o do culto aos santos que, com frequência, abrigava em seu interior ritos e crenças pré-cristãs, embora mesmo os cultos marianos não deixem de transitar entre o universo católico e o sincretismo do universo profano. (SOUZA, 2013, p. 94)

Allan da Silva, que representa boa parte dos jaguaripenses que não sabiam da existência da manifestação ao culto e da Romaria de Nossa Senhora dos Navegantes antes da intervenção oficial religiosa, reflete sobre como a instituição católica agrega os elementos populares em seus rituais “historicamente sempre cooptando as manifestações, roubando essas manifestações culturais”, entretanto consegue enxergar primeiramente o protagonismo do rio dentro da cidade desde os tempos de “cidade portuária para abastecer Salvador no período colonial” como também após o surgimento das ferrovias e estradas que interromperam o fluxo dos transportes marítimos da cidade, sendo que “o rio continuou cumprindo o seu papel de oferecer, na verdade, sustento pras pessoas daqui, né. Porque a maioria das famílias aqui, a grande maioria, vive do rio” e, obviamente, a extrema significância na criação dessa festa para com a cultura local, da relação da cidade com a santa marítima e com o rio:

É uma comunidade de pescadoras, pescadores, marisqueiras e marisqueiros, então, é... essa relação com o rio sempre foi uma relação muito íntima desde muito pequeno, né, a gente nasce aqui e já é apresentado ao rio desde muito cedo. E assim como essa festa os pescadores aqui também se reuniam antes, hoje em dia nem tanto, mas a festa de São Pedro, que é o padroeiro dos pescadores. Também tem a romaria marítima de São Pedro, que acontece aqui, né, tem a reza de São Pedro que inclusive acontece na colônia de pescadores e que é mais uma dessas manifestações que foi cooptada pela Igreja.

Eu acho que faz todo sentido pensar e reforçar esse lugar né dessa origem dessa festa a partir da comunidade né, essa festa como tendo surgido da própria comunidade, porque reforça essa relação da comunidade com o rio, da importância do rio na vida dessas pessoas. (Entrevista feita com Allan Conceição da Silva, no dia 7 de abril de 2022)

Tratando-se de uma celebração construída pela população da comunidade, sem intermédio prévio da Igreja, torna-se natural as questões que estão relacionadas à ligação com a identidade cultural local e mexe, principalmente, com a memória afetiva dos jaguaripenses e do seu sentimento de união através da “fenda temporal” paralela ao cotidiano que é criada. Não é à toa que é possível perceber nas falas da entrevistada E01 as lembranças afáveis que são evocadas de sua infância e a relação com a sua família ao refletir sobre a festividade de N. Sra. dos Navegantes. Além disso, outros elementos passados que foram perdidos ao longo do passar

dos anos, como a criação de roupas específicas para serem utilizadas nas celebrações, se tornam vivas ao ressoar das palavras de E01.

Pra lhe dizer uma coisa que, isso não sai da minha memória, toda vez que tinha festa dos Navegantes tinha que fazer uma roupa. Na de N. Sra. d’Ajuda tinha que fazer duas roupas, três, [já] pra festa de N. Sra. dos Navegantes tinha que fazer uma roupa só porque era qualquer coisa dentro do saveiro, mas na d’Ajuda mamãe fazia três roupinhas pra cada filha dela [Pró Landinha ri enquanto fala]. Eu e [nome censurado para não-identificação] vestia iguais porque era as mais velhas, vestia as duas iguais. Pensava até que éramos gêmeas, mas nunca fomos. E aí era um negócio bom e N. Sra. dos Navegantes é porque vem muita gente (E01, informação verbal, 2022).

A não-existência desses costumes antigos nos tempos atuais representa totalmente o caráter dinâmico das festas produzidas por seres culturais - elas se modificam por meio das decisões e das formulações diferentes que aparecem de acordo com os novos pensamentos da população. O que era a “norma” antigamente, ou pelo menos era algo cultivado pelos indivíduos, torna-se obsoleto considerando as modernizações que surgem. Porém, os elementos principais que norteiam o funcionamento da manifestação continuam a ser disseminados para a manutenção e indicação de serviços que são construídos naquele momento. Assim, se faz necessária a análise das configurações atuais, do que se foi perdido ao longo da prática da festividade e as evocações que surgem através delas nas narrativas dos jaguarienses.

### **2.2.1 O que se mantém vivo (e o que foi retirado) da configuração da festa marítima**

A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes (ou Festa de Janeiro) se transformou em uma das celebrações mais esperadas pela população de Jaguaripe como um todo. Nas ruas, casas e grupos de amigos é impossível não sentir a empolgação ensolarada e salina vindo de cada pessoa, ansiando pelos movimentos de ruptura do seu dia a dia - árduo e sem maiores novidades ao longo do ano, uma vez que após passados os dois primeiros meses o município volta para a sua programação normal.

Praticamente sendo o pontapé de um novo ano de expectativas positivas para a comunidade, as semanas iniciais do mês de Janeiro no município se convertem em um caldeirão fervilhante de atividades religiosas; de enaltecimento de valores diversos; de conversas recorrentes sobre as programações festivas (desde o horário da partida da romaria até quais artistas irão tocar na quarta semana) e até mesmo a finalização com o êxtase de São Gaspaião. Isso se dá pelo fato dessas celebrações na cidade, juntamente com o carnaval entre os meses de Fevereiro/Março, serem os únicos momentos de agregação e lazer popular - além da possibilidade de circulação de novas pessoas das cidades próximas.

Diferenciando-se de algumas outras cidades que relacionam o dia de Iemanjá com o de Nossa Senhora dos Navegantes (2 de fevereiro) por suas similaridades, em Jaguaripe tanto a

romaria quanto a festa de bandas contratadas pela prefeitura seguem um calendário baseado nas ações fluidas da maré e no seu próprio tempo (totalmente diferente das temporalidades organizadas de forma ocidental, baseadas nos aspectos trabalhistas rotineiros que agem como engrenagens para a determinação dos papéis sociais dos indivíduos) e que geralmente se compreendem nos finais de semana da terceira e quarta semana do mês de Janeiro, permitindo a participação dos foliões tanto da cidade quanto das regiões que estão por perto - sejam religiosos ou não - em toda a programação.

Na terceira semana do primeiro mês do ano, as celebrações para com a santa marítima se iniciam na sexta-feira (considerando o ano de 2019 como o último que a festividade de fato aconteceu devido à pandemia do *SARS-CoV-2*, mais conhecido como coronavírus, seria o dia 18/01), entretanto a sua organização é feita dias antes pelas autoridades tanto religiosas quanto municipais. Nesse dia é celebrada uma missa, seja na Igreja Matriz de N. Sra. d’Ajuda ou na Igreja de N. Sra. do Rosário, pelo turno da noite, aproximadamente das 19 até às 22 horas, onde comparecem em sua maior parte mulheres de idade avançada - as tradicionais e conhecidas “beatas” que participam não somente do que está relacionado ao que é visível, como o seu permanecimento no local em função das orações e canções, mas também ao que não é tocado aos olhares do público, nos bastidores onde ajudam na decoração da Igreja e no ajustamento de outras instâncias.

Após a sexta, o outro dia começa bem cedo: por volta das 5:30 da manhã as beatas chegam às instalações de uma das igrejas<sup>23</sup> para arrumar toda a imagem de Nossa Senhora com fitas coloridas e reformam as bandeirolas presentes no apoio do saveiro que se configura enquanto a sua base e, detalhe, cantando continuamente louvores (figuras 57 e 58). Os cânticos envolvem todo o espaço enorme e, conseqüentemente, as pessoas que permanecem ali dentro; por vezes rompem as barreiras do lugar coberto e vão diretamente para a parte de fora, onde há muito mais pessoas esperando o momento da partida da santa. Em alguns momentos essas pessoas fecham os olhos, pedem ajuda, agradecem pelas questões alcançadas.

---

<sup>23</sup> A escolha de qual espaço será utilizado nas festividades, seja a Igreja Matriz de Nossa Senhora d’Ajuda (maior e tombada pelo IPHAN) ou a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (menor e que sobrevive com recursos municipais e auxílios da comunidade), depende muito de cada administração religiosa. No ano de 2019 as celebrações aconteceram na segunda igreja após sucessivas “moradas” na Igreja Matriz.

**Figura 56.** Nossa Senhora dos Navegantes vista de perto.



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

Os rituais festivos, a fé que exala de cada atitude; as bandeirolas extremamente coloridas que compõem o cenário aberto e decoram a rua, as camisetas escolhidas com a imagem da santa, além de indicar o nome da Paróquia de Nossa Senhora d’Ajuda; o pároco e outros padres visitantes da Diocese de Amargosa fazendo os seus movimentos; a filarmônica Lira Jaguaripense entoando os seus instrumentais; devotos e suas famílias; as embarcações coloridas, por vezes se movimentando por meio das velas enormes ou dos motores; os foguetes; a oração do terço, da “Salve Rainha” e tantos outros elementos podem ser percebidos enquanto códigos das mensagens que se encontram nas movimentações dessa expressão popular local.

Após os momentos das preparações, a filarmônica Lira Jaguaripense (figura 59) anuncia a sua chegada ao subir a ladeira até a igreja, tocando músicas instrumentais características dos momentos festivos da cidade onde se misturam canções tanto religiosas quanto “mundanas” ou clássicas e todas as pessoas se reúnem na porta do templo para esperar o andor de Nossa Senhora dos Navegantes, mas também de Santo Amaro que a acompanha. Inicia-se ali uma pequena espécie de procissão até o cais da cidade e no trajeto mais pessoas vão se aglomerando em razão da possibilidade de embarcar no saveiro “É da Vida” (o tradicional veículo marítimo da santa) ou nos outros barcos e canoas que estão prontos para navegar até Cacha Pregos, distrito de Vera Cruz na Ilha de Itaparica (BA).

Santo Amaro, na realidade, é o padroeiro local de Cacha Pregos e por isso encontra-se com N. Sra. no final de seu trajeto. Tanto é tradição os dois se encontrarem na Ilha de Itaparica que a entrevistada E01 comenta sobre como parece que os dois santos “ficaram amantes” um do outro e precisam desse momento para se encontrar. Segundo ela, “é como se fosse um namoro entre os dois” (E01, informação verbal, 2022).

Os pistolões, ou fogos/foguetes, são outros elementos importantes que fazem parte da estética visual (em relação aos seus “pipocos” rápidos de fumaça no ar) e sonora (seu barulho inconfundível) da manifestação. Juntando-se com a trilha da filarmônica e das vozes das pessoas, eles são signos essenciais de comunicação para a comunidade jaguaripense, de Cacha Pregos e adjacências.

Esses foguetes representam o começo das celebrações e é também a partir deles que muitas pessoas que não sabem os horários definitivos se situam e correm para não perder as embarcações. A largada da regata de canoas também é delimitada através dos pistolões. Além disso, tanto em terra quanto na romaria marítima, o soar dos fogos e o cheiro da pólvora vão indicando em qual parte do percurso os romeiros estão passando. Da mesma maneira, os participantes e foliões de Cacha Pregos ouvem os fogos e também disparam a sua alvorada do lado de lá, definindo que todos estão esperando a chegada dos jaguaripenses e ainda demonstra

as delimitações do espaço de cada comunidade, quase como um grito de existência social e cultural onde se pode ouvir até um “também estou aqui”.

Os fogos também, ao mesmo tempo, são elementos considerados tradicionais das festas religiosas católicas brasileiras. Em qualquer celebração podem ser encontrados aos montes ou em pequenas caixas, dos mais básicos aos mais coloridos. Denise Moura (apud SOUZA, 2013, p. 36) descreve a sua origem:

Os fogos, rojões, segundo a definição portuguesa, ou fogos-do-ar foram complemento das festas religiosas ou oficiais no Brasil desde o século XVII. Introduzidos pelos portugueses, vieram da China, onde compunham as solenidades sagradas e profanas. Sua função sempre foi propagar o júbilo, atrair as pessoas, consagrar homenagens e saudar. (MOURA apud SOUZA, 2013, p. 36)

Apesar de todo esse movimento para participar da Romaria e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes acontecer mais ou menos entre às 7h da manhã, os saveiros e canoas só saem a partir da disponibilidade do próprio rio, como dito anteriormente. Desobedecendo qualquer questão de temporalidade atrelada ao tempo ocidental, extremamente calculado, colonizado e alinhado à funcionalidade do sistema, a maré só flui por meio do seu próprio movimento de incorporação que determina a permissão para o deslocamento dos foliões de Jaguaripe. É constante o enunciamento de frases como “a Romaria só vai sair quando a maré encher” ou “quando a maré deixar” para indicar o início da trajetória da imagem da santa juntamente com a população. O rio da onça, ao ser tocado e conduzir os saveiros e canoas na Romaria de Nossa Senhora dos Navegantes até Cacha Pregos, resplandece a partir das ondas formadas. Elas, cada uma, se colocam enquanto linhas dos caminhos tortuosos que cada habitante carrega desde as suas referências passadas (mesmo não conscientes) até os traumas e crenças cotidianas. As ondas parecem terminar após a chegada dos veículos marítimos carregados de histórias e de extrema fé e felicidade no cais de Cacha Pregos, mas na realidade, continuam a se desenrolar, fincando os sussurros, pedidos, alegrias, dores e interações em suas partículas.

O rompimento do tempo ocidental pode parecer até mesmo um paradoxo nessa situação: da mesma forma que a cidade se estabelece enquanto um local preso a uma paralisação temporal, ela também quebra o ciclo mortífero e estático da comunidade através do próprio rio, da manifestação marítima e dos aspectos festivos que traçam outras linhas para fora da lógica imóvel. Esse aspecto é sentido automaticamente pelos jaguaripenses através da viagem para Cacha Pregos, do sol escaldante pedindo uma bebida e a necessidade de roupas de banho, porém um outro elemento se destaca de forma mais latente nessa ruptura: a união das ruas da comunidade e a participação de pessoas de outras cidades da redondeza. Ao ferver a essência da cultura do município nesses momentos, os indivíduos que quase não tem relações no dia a

dia atarefado vão se encontrando, seja na Praça Municipal, na Igreja para acompanhar a santa, nas ruas a caminho do cais, nos barcos e canoas ao combinarem a partida ou darem uma “carona” para os outros e isso modifica totalmente a estrutura de Jaguaripe em uma temporalidade que é própria tanto do rio da Onça quanto da festa.

**Figura 57.** Arrumação da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes (2019).



**Figura 58.** Arrumação da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 59.** Filarmônica Lira Jaguaripense subindo a ladeira (2019).



**Figura 60.** Andor da santa partindo da Igreja para o cais (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 61.** Imagem de São Roque sendo carregado em seu andor (2019).



**Figura 62.** Procissão acompanhando a santa (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

Justamente por essas razões atreladas à quebra do tempo cronológico e as mudanças nas dinâmicas da cidade, a entrevistada E01 define a festa como “uma espécie de invasão, você vê que vem gente da redondeza, não só por mar como por terra também. É barraca...” (E01, informação verbal, 2022). Essa “invasão”, não somente do fluxo de pessoas, mas também da

nova temporalidade criada ali, vai ao encontro do que Louis Marin (1987) pensa sobre o conceito de “festa”, os seus derivados como as procissões, os desfiles e cortejos, e os pontos importantes que os definem partindo do coletivo, das atitudes do público, a mudança do espaço-tempo e a possibilidade de visão do que significa estar em sociedade.

Todos os desfiles, procissões ou cortejos podem assim ser vistos como um conjunto de procedimentos que, enquanto manipulam o espaço, engendram o espaço próprio de cada um segundo determinadas regras e normas. Por sua vez, essas normas e regras restringem os movimentos do desfile, procissão ou cortejo, ao mesmo tempo em que aumentam o seu valor. O mesmo pode ser dito do tempo: um desfile, procissão ou cortejo, organizando-se no tempo cronológico, *estruturam-no de acordo com sua temporalidade particular* e, a partir daí, produzem um período de tempo específico que ao mesmo tempo interrompe e estabelece o tempo cronológico. (MARIN, 1987, p. 222-223, tradução nossa, *grifo nosso*)<sup>24</sup>

Assim como o rio da Onça que, através do movimento das suas ondas, impulsionado pelo vento e pela dinâmica da corrida das águas, cria uma nova temporalidade que busca ser compreendida pelos jaguaripenses, a festa de Nossa Senhora dos Navegantes em si mesma acaba transformando os limites impostos pela cronologia do espaço-tempo ao estabelecer nos seus momentos de realização outras sensações, visões, percepções, comunicações e afetos diferentes do dia a dia básico e trabalhoso para com a comunidade. Toda a movimentação desde a saída do cortejo com o andor da santa; passando pelo embarque tanto da imagem no saveiro quanto das pessoas nos barcos e canoas; até atravessar o rio Jaguaripe e chegar nas terras de Cacha Pregos; culminando também no retorno da santa e dos romeiros do outro município no início de fevereiro, representa o mecanismo sociocultural das festividades ao proporcionar para os foliões da cidade, fiéis, trabalhadores do mar e também aos que chegam de outros lugares qual a noção da vivência de estar em uma sintonia coletiva, as experiências passadas através da memória compartilhada e os significados e mensagens que surgem ali por meio das interações comunitárias.

Criando esse novo tempo, o saveiro com a santa chega primeiro ao município de Vera Cruz, onde é desembarcada com a filarmônica, os fiéis e outros que também navegaram no *É da Vida*. Ao chegar no cais, os moradores de Cacha Pregos esperam na beira da praia para iniciar um cortejo/procissão até a Igreja de Santo Amaro, onde a imagem de N. Sra. dos

---

<sup>24</sup> “All parades, processions, or corteges can thus be viewed as a group of proceedings which, while manipulating space, engender space specific to each one according to determined rules and norms. In turn, these norms and rules constrain the movements of the parade, procession, or cortege, while enhancing their value. The same can be said of time. A parade, procession, or cortege, arranged in chronological time, structures time according to its own particular temporality and through the structuring, produces a specific time period that both interrupts and establishes chronological time”.

Navegantes irá fazer uma nova morada com Senhor Santo Amaro até o início de fevereiro para celebrar o seu longo "namoro" e, automaticamente, a união das duas regiões.

**Figura 63.** Embarque da imagem de N. Sra. dos Navegantes no saveiro “É da Vida”.



**Figura 64.** Embarque da imagem de N. Sra. dos Navegantes no saveiro “É da Vida”.



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 65.** Pescadores se preparando para sair com a Romaria (2019).



**Figura 66.** Pescadores se preparando para sair com a Romaria (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 67.** Saída de barcos para acompanhar a Romaria (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 68.** Largada da 12ª Regata dos Navegantes no Porto do Curtume (entre 2001-2002).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 69.** Largada para a 30ª Regata dos Navegantes no Porto do Curtume (2019).



**Figura 70.** Canoas ao fundo do saveiro (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz, Vinny Nepomuceno).

**Figura 71.** Filarmônica Lira Jaguaripense tocando no saveiro “É da Vida” (2019).



**Figura 72.** Canoas participantes da 30ª Regata ao fundo do saveiro “É da Vida” (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 73.** Pessoas navegando nos barcos em direção à Cacha Pregos (2019).



**Figura 74.** Aglomeração em cima do saveiro principal (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 75.** Pistolões (foguetes) são usados para a celebração marítima (2019).



**Figura 76.** Pistolões (foguetes) são usados para a celebração marítima (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 77.** Foliões em canoas e saveiros para Cacha Pregos (2019).



**Figura 78.** Foliões em canoas e saveiros para Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 79.** Pessoas navegando nos barcos em direção à Cacha Pregos (2019).



**Figura 80.** Barco com vela içada ao longe (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 81.** Canoas participantes da regata para Cacha Pregos (2019).



**Figura 82.** Canoas participantes da regata para Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 83.** Foliões são envolvidos pelas músicas da Filarmônica Lira Jaguaripense (2019).



**Figura 84.** Filarmônica Lira Jaguaripense em foco (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 85.** Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).



**Figura 86.** Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 87.** Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).



**Figura 88.** Chegada do saveiro “É da Vida” ao cais de Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 89.** Desembarque da santa (2019).



**Figura 90.** Desembarque da santa (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 91.** A santa é celebrada em cortejo (2019).



**Figura 92.** A santa é celebrada em cortejo (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 93.** Mais pessoas surgem para acompanhar a procissão (2019).



**Figura 94.** A Filarmônica Lira Jaguaripense acompanha a procissão (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

**Figura 95.** Chegada da imagem na Igreja de Santo Amaro em Cacha Pregos (2019).



**Figura 96.** Chegada da imagem na Igreja de Santo Amaro em Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Thiancle Carvalho, Juvenal Júnior, Gabriel Ferraz).

O que é visto em Jaguaripe durante todo o trajeto marítimo também pode ser percebido nas movimentações após a chegada em Cacha Pregos. Por razão do local ser praiano, onde o sol e a água salgada imperam e moldam o caráter do cotidiano da população, uma grande parcela da comunidade espera por Nossa Senhora em vestes de banho - biquínis, saidinhas de praia e

sungas são quase como as roupas “oficiais” dos fiéis e foliões do município de Vera Cruz. A procissão que se forma logo ao tocar no solo de areia branca aumenta a cada passada de rua e parece se tornar muito mais potente a cada tocar de instrumento da filarmônica. Crianças, jovens, adultos e idosos transportam a imagem da santa até a Igreja de Santo Amaro vão acontecer orações, pedidos, agradecimentos pela proteção na maré e uma confraternização com suco, refrigerante, bolos e cachorro-quente para todos que estão ali.

No ano de 2019, quando gravamos o documentário *Na Pele do Jaguar*, fomos extremamente acolhidos pela administração da Igreja e também pelo povo da comunidade em si. Não somente pela questão da alimentação (nos ofereceram cachorros-quentes, suco, refrigerante e bolo), mas também pelo compartilhamento de afeto e sentimento de união que se tornava ainda mais nítido naqueles momentos. Assim são construídas as interações e troca de informações: a grande mistura de indivíduos (você já não consegue distinguir quem é de qual cidade) faz com que antigos conhecidos se reencontrem para dar aquela relembraça nos outros anos da celebração e novas conexões surgem por quem vai se conhecendo nesses ritos.

O “universo paralelo” que se manifesta através da união das duas comunidades, juntamente com outras diversas localidades; das mensagens produzidas por todos os ritos feitos; da música que é tocada pelos instrumentos da filarmônica; das barreiras rompidas, faz com que as pessoas se desvinculem do tempo que é comum no universo cotidiano básico. O tempo de festa é feito de utopias, de pensamentos leves, fantasias e liberdades onde a celebração é feita “no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade” (DEL PRIORE, 2000, p. 9).

Pelas palavras de Guarinello (2001):

O que chamamos de festa é um espaço significativo por excelência, um tempo de exaltação dos sentidos sociais, regido por regras que regulam as disputas simbólicas em seu interior e que podem, por vezes, ser bastante agudas. Uma distinção primeira, e fundamental, é a entre incluídos e excluídos da festa. Festas podem ser mais ou menos abertas, mas sempre traçam fronteiras, espontâneas ou impostas, entre os aptos a dela participar e os que são estranhos a ela (GUARINELLO, 2001, p. 973).

Além disso, as próprias questões da religiosidade naquele momento, as orações feitas na Igreja antes da saída e também no trajeto marítimo no saveiro da santa, a procissão terrestre na outra comunidade entoando músicas de celebração para Nossa Senhora dos Navegantes, os pedidos tanto de quem segue de forma fiel quanto de quem se sente ligado por estar em contato com o rio e o que tira dele, tudo isso resulta também em um tempo específico de culto, litúrgico que, segundo Mircea Eliade (1992), “representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’” (ELIADE, 1992, p. 38).

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas *gestas*, que são justamente reatualizadas pela festa. (ELIADE, 1992, p. 38)

O Tempo em si é um elemento indissociável para com a manutenção das configurações da festa, sejam elas no sentido mais pessoal do indivíduo, no geral (relacionado ao funcionamento determinado pela Igreja) ou nas significações que surgem através dos imaginários estabelecidos naquele momento e que são comunicados. Isso porque de acordo com Barbosa (2008), a temporalidade “é uma das maneiras com se pode conceituar a apropriação temporal presente no imaginário humano” e os sentidos de tempo existentes são múltiplos e por vezes se entrecruzam ao realizar-se embates entre os sujeitos.

Cada imaginário parte de uma configuração comunicacional que é da própria existência humana: o ato de narrar ou comunicar. Esse impulso instantâneo é o que determina a efetividade de toda essa arquitetura temporal, já que “tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado” (RICOEUR apud BARBOSA, 2008, p. 14).

A história é sempre a história dos homens que são portadores, agentes, vítimas das forças, das instituições, das funções, dos lugares onde estão inseridos. E é neste sentido que ela não pode romper com a narração, já que seu objeto é a ação humana que implica agentes, finalidades, circunstâncias e resultados. (BARBOSA, 2008, p. 15)

Barbosa (2008) reconhece alguns pontos de temporalidades diferentes a partir da categorização de Pomian e que podemos perceber nas configurações festivas aqui apresentadas. Proposto por ele, existem dois tipos de percebimento do tempo: de um lado, o tempo psicológico, e do outro, o solar, litúrgico e político. O primeiro grupo, onde só contém o psicológico, diz respeito à temporalidade sentida de forma individual em razão da percepção de cada pessoa. Ou seja, a interpretação de como os segundos, minutos, horas ou dias passam é diferente de acordo com as particularidades íntimas dos indivíduos, além de ganhar “contornos específicos à medida que a vida avança” (BARBOSA, 2008, p. 64).

O presente apreendido por cada indivíduo e o passado que ele traz à memória, também em uma extensão variável, revelam um tempo de natureza qualitativa, já que a percepção do presente, como a do passado, varia em função da significação que a ele é atribuída (BARBOSA, 2008, p. 64).

Percebemos então que o tempo psicológico se coloca enquanto uma das temporalidades paralelas existentes nos seguidores e foliões da Festa de N. Sra. dos Navegantes: ela entra em contato com um mundo individual, particular pela assimilação de cada pessoa. A partir das diferentes vivências surgem novas ideias de tempo para cada sujeito permitindo o exercício de outros conhecimentos e culturas em todo ponto da vida, o que se agrega aqui a visão única e particular em como agir durante as festividades. Portanto, o exercício da identidade de cada um, as bebidas no percurso e as músicas que levam embora momentaneamente os processos de dor e morte da comunidade se incluem.

Já as percepções indicadas pelo segundo grupo estão de acordo com a configuração coletiva, devido às ocupações que são exercidas por meio da indicação dessas temporalidades. Por exemplo, o sol como elemento do tempo diz respeito à sua movimentação (o seu nascer até o momento em que se põe) e como esse astro consegue organizar o cotidiano dos indivíduos, de forma coletiva, já que são incluídos os afazeres de trabalho, socializações, lazer e de descanso no turno da noite, estruturando assim “a existência, as atividades diárias e as ações” (BARBOSA, 2008, p. 65).

O tempo litúrgico que está no segundo grupo é o que aqui mais representa muitos dos aspectos que regem e surgem na manifestação apresentada. Ele é “marcado por festas periódicas que indicam, por exemplo, no cristianismo, rupturas e continuidades” (BARBOSA, 2008, p. 65) e, portanto, diz respeito aos aspectos relacionados com a religiosidade cristã, daqueles que pensam na fé, no respeito máximo à imagem de Nossa Senhora e de Deus, chegando a questionar o porquê de alguns elementos festivos “profanos” e aqueles que “nem iam pra igreja, só ficavam ali por ir, pra passear” (E03, informação verbal, 2022).

A romaria marítima de Nossa Senhora dos Navegantes então permite o desenvolvimento desses elementos a partir dos diversos tipos de “romeiros” que acompanham fielmente os festejos e se preparam para a disposição de (re) conhecer um outro território, tanto pelas águas quanto pelas areias e paralelepípedos, por meio da peregrinação e do acionamento de comunicação entre os indivíduos e grupos da própria comunidade de Jaguaripe, mas também os coletivos que existem em Cacha Pregos. Nessa peregrinação, surgem os romeiros e romeiras que acreditam na total conexão com o espiritual cristão, representados aqui pelas mulheres e pelos homens que seguem as decisões eclesiais a ferro e fogo, “que se purifica através do sofrimento” (SOUZA, 2013, p. 91) e não enxergam aquela manifestação como algo além do religioso.

**Figura 97.** Procissão terrestre após chegada de N. Sra. em Cacha Pregos (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

Também são representados aqueles que "criaram" a festividade cultural jaguaripense: os pescadores, artistas navais (fazedores de barcos, canoas e saveiros) e aqueles que participam da regata. Esses cruzam os limiares do sagrado e do profano ao acompanhar o caminho da santa em seus barcos à vela, canoas e mini-saveiros sempre em suas próprias convicções de espiritualidade e de respeito à grande Mãe, mas sem abandonar o cerne cultural e popular que emerge dentro dessas dinâmicas. Além desses dois tipos, os romeiros e romeiras que não tem nenhum tipo de ligação relacionado ao trabalho na maré ou com a religiosidade católica se prontificam a participar dos festejos ao organizar passeios de barcos entre pessoas da comunidade, pegando carona com outras embarcações e também ao englobar indivíduos das cidades da redondeza que se colocam enquanto foliões "raiz" - os que bebem, dançam, brincam, cantam e se divertem no êxtase cultural.

Em meio a essas especificidades, os embates de cada sentido dos romeiros e as marcações de identidade/território/normas e regras vão se formando nas estratégias da festa. Existem assim alguns tópicos que são discutidos a cada ano que passa e reflete os desejos tanto da população em geral quanto de grupos isolados que tentam determinar o que é o certo.

Sendo uma manifestação popular em um local que dá de fato protagonismo aos rios de água salgada que cercam todo o território da cidade e que acontece e funciona exatamente nessa folia solar remetente à praia, ao lazer e ao contato com a maré, o uso das vestes de banho é praticamente um “uniforme” para esse tipo de celebração. Além disso, a energia da aglomeração aumentava ainda mais quando, no mesmo final de semana da Romaria pelo turno da noite, aconteciam shows de artistas famosos e locais na chamada “Festa de Janeiro” (o equivalente ao extremo ainda mais profano da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes).

Após anos acontecendo da mesma forma, juntando as programações do religioso diurno e do profano noturno, através dos desejos da população e, obviamente, da possibilidade de turismo e movimentação da cidade, a paróquia acabou englobando totalmente a festa da santa em seus cronogramas religiosos e, conseqüentemente, em suas formulações geridas pelas vontades e crenças administradores (os párocos e assistentes). Apesar de ser uma manifestação criada de forma popular, a “apropriação” e controle da Igreja foram aos poucos modificando toda a dinâmica das celebrações, dando maiores destaques aos elementos de fé e excluindo boa parte dos tradicionais aspectos que saíam do eixo dito religioso.

**Figura 98.** Banners das atrações da “Festa de Janeiro 2020” em Jaguaripe.



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaripe (instagram.com/prefeiturajaguaripe).

Primeiramente uma mudança extremamente significativa foi feita: a separação da Festa de Janeiro, organizada e patrocinada pela Prefeitura Municipal de Jaguaripe, da programação da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Existia o costume de serem colocadas bandas e artistas famosos em um grande palco após os festejos religiosos, onde assim quem participava da romaria marítima também participava dos shows performáticos. Era comum as pessoas de

Cacha Pregos aproveitarem as caronas dos barcos para aproveitar os shows, assim como as populações de outras cidades enchiam o local.

Multidões de pessoas da Ilha de Itaparica, Salvador, Santo Antônio de Jesus, Muniz Ferreira, Nazaré, Aratuípe, Maragogipinho e Valença desciam diretamente para o único final de semana festivo do mês de Janeiro em Jaguaripe. Chegavam desde o período da manhã do sábado para acompanhar a romaria com seus trajes de banho e bebidas alcoólicas em mãos, passavam a tarde na Praça Histórica da cidade onde paredões e carros de som comuns se aglomeravam transmitindo os maiores sucessos do axé e do pagodão baiano, permitindo um grande fluxo de informações entre as diferentes vivências ali presentes, culminando no período noturno onde a música ao vivo dos artistas contratados, pelo poder público municipal, enchia o espaço. Nesse mesmo espaço, pela questão dos shows, circulação de diferentes pessoas, dança e expurgação das dores, as bebidas alcoólicas e as comidas rápidas se configuram como também protagonistas para a interação dos grupos. Assim, tanto indivíduos da comunidade jaguaripense quanto de outros locais armam barracas no espaço para vender cervejas, drinks e alimentos, aquecendo as ações mercadológicas da festa e, conseqüentemente, de Jaguaripe.

Os ativistas midiáticos buscam negociar com o mundo sistêmico (prefeituras) espaços durante a festa para se integrarem na paisagem dos festejos na condição de vendedores de caipifruta, churrasquinho, bebidas alcoólicas, maçã-do-amor, cachorro-quente e batatinha-frita, brinquedos populares. (LUCENA FILHO; MAUX, 2013, p. 850)

Após o ano de 2017, com a entrada de um novo pároco se instituiu uma nova dinâmica à tradição jaguaripense: a festa “mundana” seria separada permanentemente da festa religiosa, onde a primeira passaria para o terceiro final de semana de Janeiro enquanto a segunda continuaria nas mesmas datas iniciais. Esse é um aspecto extremamente importante para o entendimento de como se configura a festa de Nossa Senhora dos Navegantes atualmente pois representa diferentes lados relacionados à cultura, fé, tradição local, lazer e conservadorismo e causou, de fato, um transtorno na comunidade, culminando inclusive em o que parece ser mais um movimento de divisão do grupo. Justificativas foram feitas e disseminadas em uma quase forma de lei onde não haveria espaço para desobediência.

**Figura 99.** Cantor Bell Marques na Festa de Janeiro 2020.



**Figura 100.** Banda La Fúria na Festa de Janeiro 2020.



**Fonte:** Facebook/Prefeitura de Jaguaripe ([facebook.com/prefeituradejaguaripe](https://facebook.com/prefeituradejaguaripe)).

Após o ano de 2017, com a entrada de um novo pároco se instituiu uma nova dinâmica à tradição jaguaripense: a festa “mundana” seria separada permanentemente da festa religiosa, onde a primeira passaria para o terceiro final de semana de Janeiro enquanto a segunda continuaria nas mesmas datas iniciais. Esse é um aspecto extremamente importante para o entendimento de como se configura a festa de Nossa Senhora dos Navegantes atualmente pois representa diferentes lados relacionados à cultura, fé, tradição local, lazer e conservadorismo e causou, de fato, um transtorno na comunidade, culminando inclusive em o que parece ser mais um movimento de divisão do grupo. Justificativas foram feitas e disseminadas em uma quase forma de lei onde não haveria espaço para desobediência.

A entrevistada E03, que participa da organização das diversas festas que a instituição promove, e a entrevistada E01, quando perguntadas em entrevista se existiu uma conversa sobre uma possibilidade de separação da festa “mundana” com a festa religiosa prontamente corrigem que, na verdade, houve de fato a separação. De acordo com as suas palavras, o até então padre de Jaguaripe determinou que a santa não estava sendo respeitada em relação à quantidade de pessoas que estavam frequentando a festividade e também os atos que aconteciam nesses momentos de celebração.

E03: Então as pessoas tavam indo na embarcação da santa com vestes de banho, com bebidas. Quer dizer, no momento que tem uma santa a gente tem que impor respeito. Até que vá com uma roupa de banho, mas com outra um pouco decente por cima, depois... Não é?

E01: E eles nem iam mais pra igreja, só ficavam ali por ir, pra passear.

E03: Então o padre Zé Roberto da Silva Amaral determinou isso, que não estava certo. Nós concordamos que era realmente uma falta de respeito. (E01 e E03, informação verbal, 2022)

Os trajes de banho, as bebidas, a música e dança tanto no saveiro quanto nos outros barcos que acompanham a romaria se tornaram tradicionais pela sensação de verão que é evocada a partir do sol e da água salgada das duas cidades do circuito. A dança é permitida pelos toques instrumentais da Filarmônica Lira Jaguaripense que passa rapidamente das músicas religiosas para os grandes hits da axé music dos anos 1990 a 2010 (a cantora Ivete Sangalo é bastante lembrada), passando pelo pagodão baiano, funk e os batuques que são tocados nos instrumentos que os foliões levam nas outras embarcações permitem e passam um maior relaxamento para os foliões durante o percurso, considerando o calor e o sentimento de descontração: quase como um convite, um “recado”, das diferentes pessoas, com suas diversas personalidades para as inibições entre os indivíduos não existirem, já que apesar de boa parte ser da comunidade jaguaripense é ali que os diversos grupos que estão separados na cidade não

interagem muito bem se juntam. Esses códigos na festa são complicados de serem destrinchados pela sua diversidade de significados que podem surgir a partir das dinâmicas que são realizadas. Como Roberto Benjamin (2017b) lembra, enquanto os processos comunicacionais que usam da linguagem verbal apresentam uma maior facilidade de interpretação e documentação do pesquisador, as dificuldades se apresentam de forma latente “[...] quando os processos comunicacionais ocorrem com outras linguagens, tais como a icônica e, especialmente, as diversas linguagens empregadas nos rituais” (BENJAMIN, 2017b, p. 111), porque:

A música, a dança, a linguagem gestual, a microgestualidade, os códigos implícitos na cor e na forma dos objetos e do vestuário, a ocupação dos espaços cênicos e outros elementos que têm significados próprios dentro de cada grupo cultural, constituem-se em códigos, distintos quase sempre dos quadros de referência do pesquisador. (BENJAMIN, 2017b, p. 111)

A separação da festa religiosa com a festa profana acabou sendo também uma ruptura no maior fluxo de pessoas de outras regiões, já que as duas partes da celebração seriam complementares e justificariam o turismo pelo benefício em poder ficar mais tempo no município. Allan da Silva enxerga nesse ponto uma ligação também com a decisão da retirada da lavagem de Nossa Senhora d’Ajuda pela resistência da Igreja em relação à aproximação entre o sagrado e o profano que se vinculam aos elementos que mais são indicados como catalisadores festivos - a música feita pela filarmônica, a dança, os batuques, os gritos de felicidade, os cantos, a bebida e a comemoração própria das pessoas que acompanham a romaria, já que, segundo ele, “isso é de uma herança africana inclusive, das religiões de matrizes africanas”.

Essa questão do ritmo, da música, do canto, então as pessoas que acompanham... Jaguaripe é uma cidade majoritariamente preta, as pessoas levam os seus instrumentos pros barcos, fazem a batucada, dançam, cantam e bebem, claro, em celebração e isso sai um pouco da lógica cristã que você tem que tá ali, em silêncio, uma coisa mais limpa, asséptica, né. E essa noção da religião católica, isso afastou essas pessoas porque uma série de medidas foram sendo tomadas pelos administradores da Igreja, né. Padres, beatas, sei lá, que tomam a frente das organizações porque não permitiam inclusive, né. (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022)

Essa manifestação apesar de não ser conduzida pelo padre e ter sido realizada durante anos de forma espontânea pela população jaguaripense, são guiadas inicialmente por pessoas da comunidade que estão dentro da Igreja - geralmente mulheres idosas ou de meia idade que desempenham a função de ministras da Igreja. São, na verdade, uma espécie também de líderes folk, visto que elas detém poder local nas dinâmicas da cidade e dessa maneira incumbem-se dos compromissos que se ligam às intervenções nas opiniões da comunidade e, portanto,

indicam, influenciam e comunicam as decisões baseadas nos pensamentos do pároco e da diocese.

A partir das referências indicadas pela administração da paróquia e dos seus fiéis seguidores, tanto a proibição das vestes de banho mais livres como a separação da festa de shows noturnos foram um dos motivos responsáveis pela menor circulação de pessoas atualmente nas celebrações de N. Sra. dos Navegantes. Além dessas questões, outros aspectos essenciais para o agrupamento da comunidade de Jaguaripe foram modificados como, por exemplo, a saída do saveiro da santa, da regata e dos barcos: a imagem mariana segue na frente e somente alguns minutos depois saem a regata e as embarcações gerais, desfazendo uma das tradições culturais da cidade em virtude de questões eclesiais. O que, de acordo com as palavras de Allan, “vai enfraquecendo a festa, a população deixa de participar porque não faz muito sentido realmente participar, né?”.

Se você chega hoje na festa dos Navegantes você encontra um número muito reduzido de pessoas e é uma das festas mais populares da região, não só de Jaguaripe. *Pessoas de outros distritos inclusive vinham pra essa festa e isso foi deixando de acontecer.* Inclusive essa festa em especial, de Nossa Senhora dos Navegantes, ela cumpria com mais um papel que era *unir os diferentes distritos* porque Jaguaripe é um território fragmentado devido às políticas de emancipação das cidades e tudo mais e a gente aqui na sede, é... A gente é um pouco isolado e esses eventos uniam Ilha d’Ajuda né, as pessoas vinham pra cá. Não só Ilha d’Ajuda, mas outros distritos também e *com essas medidas, com o passar do tempo, essas pessoas de outros distritos inclusive deixaram de vir, assim como as pessoas da própria comunidade de Jaguaripe deixaram de participar.* Então esse momento de interação já não existe mais! (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022, grifo nosso)

As festas, assim como a cultura em si, são extremamente mutáveis, já que “ela não se repete na sua inteireza, ainda que mantenha identidade de natureza e de objetivos que lhe permitam atribuir um nome constante” (BENJAMIN, 2017c, p. 126), e fazem parte da dinâmica comum as suas transformações por meio das diferenciações e particularidades que surgem através das novas necessidades dos indivíduos, grupos, comunidades e, atualmente, pela demanda dos mercados, turismos e economias das regiões.

Esses processos construtores de barreiras ao acesso das manifestações culturais para a maioria da população por organizações, como a Igreja Católica e outras políticas e religiosas, exerce cada vez o poder de paralisação temporal que se relaciona com o cenário local de Jaguaripe citado no primeiro capítulo dessa dissertação. Se toda a estética arquitetural da cidade evoca os tempos coloniais do Recôncavo, que puxam para os movimentos escravocratas mortíferos que continuam a se fazer presentes ao visualizarmos a rígida imobilidade cotidiana da paisagem da comunidade fora dos poucos períodos festivos e também os seus moradores, a

cultura em si e as festividades tornam-se atenuadores de significações comunicativas, movimentadoras e políticas. Como Allan da Silva em entrevista bem comunica o papel das manifestações dentro da experiência de vida local, elas “não são apenas um momento de descontração de uma comunidade: elas têm um papel ali social na subjetividade das pessoas”.

Ele ainda continua a sua reflexão quando diz que:

Elas cumprem... aliás, não apenas social, mas político também, tipo assim, porque são nesses eventos que existem alguns acessos, né. Que alguns acessos são permitidos, que alguns contratos inclusive são rompidos ali né. Contratos que são reforçados durante todo o tempo, *naquele momento você consegue uma flexibilização e quando você se coloca nesse lugar de acesso você sai disso de outra forma* e é justamente esse entendimento que essas organizações, seja a Igreja Católica, seja as organizações políticas entendem, né. *Essas pessoas entendem o poder dessas festas*. Entendem inclusive que uma comunidade que tem plena noção de sua herança, de sua história, de sua identidade, eles sabem onde essa comunidade chega e talvez não seja do interesse por uma ideia de manutenção de controle, de poder. *Talvez não seja o interesse dessas pessoas, dessas organizações, que a comunidade de Jaguaripe tenha esses acessos* (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022, *grifo nosso*).

As palavras de Allan ecoam pelas ruas vazias da cidade quase como uma “profecia” que não precisa de passagem temporal para ser cumprida porque ela, de certa forma, já se efetiva desde o controle da Coroa Portuguesa na região no século XVII. Ela se arraiga no espaço-tempo próprio de Jaguaripe através das táticas de instituições políticas diversas que regem ou tentam continuar a controlar o local e só ameniza em momentos de organização festiva que se configuram não somente enquanto um “respiro”, mas também como pontos de comunicação, informação, reivindicações e exercício da identidade sociocultural, finalizando-se na percepção real dos indivíduos sobre a situação de suas vidas e da comunidade pertencente - o que desencadeia transformações e quebra da até então temporalidade suspensa.

Faz sentido dizer então que em Jaguaripe as mudanças agregadas pelas decisões eclesiais na festa de Nossa Senhora dos Navegantes liga-se totalmente com as estratégias da Igreja Católica no século XIX onde, segundo Ricardo Luiz de Souza (2013), as festas católicas ou aquelas que foram aos poucos tornando-se assim atuavam “como um instrumento de pertencimento e posse em relação aos novos territórios a serem ocupados” (SOUZA, 2013, p. 19), transformando-se então em manifestações de poder<sup>25</sup>.

Portanto, o empalamento das tradições mais libertas do límpido sentimento conservador sagrado representam a possibilidade da tomada de poder e controle sobre a comunidade,

---

<sup>25</sup> Elas simbolizavam, portanto, a posse do novo território e ajudavam a estruturar a vida dos que nele viviam. Afinal, a religião estava presente nos mais diversos momentos da vida de uma comunidade; em sua fundação, por exemplo. (SOUZA, 2013, p. 20)

retratando qual o lugar adequado, como se comportar, o que fazer e, inclusive, a retrair as comunicações e consequentes uniões dos grupos que estão separados por suas particularidades. O que lembra bem distantemente a herança do projeto colonial em Jaguaripe e região, sob o comando dos jesuítas e o seu véu da proteção divina a favor da conquista e preparação dos espaços a partir da escravização de pessoas pretas/negras e indígenas.

As relações de poder e as estruturas hierárquicas as definiram, moldaram suas formas e configuraram seus rituais. Controlar as festas religiosas num momento histórico em que poder político e religioso mantiveram-se entrelaçados foi uma maneira de controlar, ao mesmo tempo, o súdito e o fiel. De impor-se sobre ambos e enquadrá-los dentro de uma celebração na qual as linhas de poder deveriam estar bem definidas. (SOUZA, 2013, p. 21)

Essas formulações estão de acordo ao que Allan expressa sobre os acessos da comunidade jaguaripense à sua consciência de povo cultural, particular, histórico e o que pode surgir ainda mais das mensagens que são expressas nos anseios das manifestações populares locais. Em suas palavras, uma das maneiras de retirar esse acesso às particularidades dos indivíduos e do seu lugar de subjetividade “é o cerceamento dessas manifestações”. À vista disso, não vai existir a compreensão das reivindicações necessárias ao lazer, cultura, educação, comércio e turismo por parte das pessoas pois “a gente acaba com essas manifestações, então você vai ter ali um povo paralisado, anestesiado, porque minimamente não ter esses acessos” (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

A evasão é preocupante no sentido de que a não-participação provoca a falta de identificação sociocultural e, por conseguinte, a reflexão das relações políticas e sociais que estão em jogo a partir do que é determinado aos espaços e também dos próprios relacionamentos entre as pessoas devido ao ambiente propício para a coabitação da comunidade. As festas se mostram muito mais além das suas visualidades, mas também passam pelos seus entraves e disputas que surgem através dos poderes, influências e referenciais (incluindo aqui as decisões católicas).

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

Ou seja, até mesmo esses momentos festivos que parecem ecoar feixes de felicidade e liberdade, se perpetuam nas relações da comunidade enquanto um “jogo” comunicativo onde as “peças” cada vez mais vão se movimentando de acordo com os seus interesses sociais,

políticos e culturais. Aos poucos as peças vão deixando para trás as outras que foram “derrotadas” nesses enfrentamentos fazendo surgir assim o que Marques de Melo (2008) chamou ali anteriormente de negociações de significados e, conseqüentemente, diferentes informações e mensagens que vão sendo construídas (ou até mesmo ressignificadas/destruídas) a partir das forças e dinâmicas escolhidas pelos grupos ali existentes.

Dentro das estratégias utilizadas pelos jaguarienses em parceria também com a população de Cacha Pregos está a premiação para quem navega na regata de Nossa Senhora dos Navegantes. Acontecendo primeiramente de Jaguaripe para o distrito de Vera Cruz (na terceira semana de Janeiro em data móvel) e de lá para Jaguaripe (nas primeiras semanas de fevereiro em data móvel), consiste na competição de canoas e barcos no dia da romaria marítima e na volta dela. A grande maioria dos barcos e canoas são de famílias de pescadores/trabalhadores do mar que passam de geração a geração o culto à Nossa Senhora dos Navegantes e também o espetáculo anual de embarcações de velas de içar.

Os prêmios que se dividem entre caixas de cerveja, troféus em forma de velas de içar e dinheiro vivo (geralmente por volta dos duzentos reais, preço esse que é questionado pelos navegadores por não condizer com os seus esforços na corrida pelo rio e também na manutenção tanto dos barcos e canoas quanto de outros equipamentos importantes) são anunciados em um palco na cidade de Cacha Pregos e na volta da santa para a sua “casa” (no mês de fevereiro) em Jaguaripe e disponibilizados pela prefeitura municipal de Jaguaripe, fazendo então presentes figuras como o prefeito/a prefeita da cidade, o secretário de cultura, vereadores e outros líderes. É possível perceber os nomes dos apoios nas camisas de alguns organizadores (figuras 104 e 105) e também blusas estampadas divulgando a regata e as equipes de canoas (figuras 107, 108 e 109).

**Figura 101.** Entrega dos prêmios da regata em Jaguaripe (2001).



**Figura 102.** Entrega dos prêmios da regata em Jaguaripe (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal

**Figura 103.** Entrega dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2001).



**Figura 104.** Entrega dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal

**Figura 105.** Anúncio dos prêmios da regata em Cacha Pregos (2019).



**Figura 106.** O então secretário de turismo, cultura, esporte e lazer de Jaguaripe posa com os vencedores da regata em Cacha Pregos (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Gabriel Ferraz).

**Figura 107.** Um dos vencedores da canoa "Morena" (2019).



**Figura 108.** Vencedor da canoa "Naguinha" (2019).



**Fonte:** arquivos adicionais de Na Pele do Jaguar (2019; dir. Cícero Bernar; fotografia: Gabriel Ferraz).

Em questão das manifestações jaguaripenses aqui analisadas, sobre os discursos que vão aparecendo nas práticas do seu funcionamento, as movimentações das pessoas em geral e também em relação às instituições políticas e religiosas que se projetam nas dinâmicas das tradições, podemos pensar em três pontos importantes que ligam algumas das “pontes” dessa celebração e, conseqüentemente, levam aos questionamentos de determinadas tradições. O primeiro diz respeito à lógica de respeito que é instaurada para com a relação entre a população e a Igreja Católica, muito mais ligada em como ela deve ser vista enquanto uma entidade e portanto dentro desse sentido eclesiástico deve ser reconhecida acima do que veio anteriormente nas tradições populares.

O segundo ponto se determina a partir de quais são os sentidos de “sagrado” dentro dessa manifestação para as diferentes pessoas ou instituições que a praticam fielmente. Trazemos então as formulações de Eliade (1992), pensando primeiramente nos significados que podem explicar muitas das atitudes limitadoras em relação às ritualísticas que foram retiradas da concepção tanto da Festa de N. Sra. d’Ajuda quanto de N. Sra. dos Navegantes. Para o pensador romeno, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p. 13) e portanto, de acordo com os referenciais adquiridos pelos indivíduos através dos seus meios, se formatam termos, costumes e realidades que têm a capacidade de então separar as possíveis duas modalidades de existência do ser humano no mundo, “duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 1992, p. 14).

Eliade (1992) descreve que a pessoa religiosa não consegue suportar a homogeneidade do território que é considerado sem sacralidade. Isso porque o ato de vivenciar a incorporação do sagrado nos ritos ou no seu próprio cotidiano só se consagra quando existe um espaço heterogêneo, no sentido de apresentar quebras/rupturas que permitem o acesso do indivíduo à realidade paralela onde é possível acreditar nas particularidades *para além* do que se apresenta na textura superficial e “há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”. Isto é, o recinto onde o sagrado é permitido para as subjetividades dos indivíduos teria mais densidade, consistência ou significância ao contrário dos espaços que não são sagrados que, por serem homogêneos, não sustentariam nenhuma forma. São neutros e, justamente por serem desse jeito, não têm diferenciação realmente avaliatória entre eles e nem mesmo um guia para formar uma estrutura. Na realidade, “essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 1992, p. 17).

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania<sup>26</sup> qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (ELIADE, 1992, p. 17)

Ora, considerando os próprios conceitos aqui expressos, é evidente que existe sim textura nas performatividades tanto da lavagem de Nossa Senhora d’Ajuda quanto das outras atitudes presentes no circuito da romaria de N. Sra. dos Navegantes. Os atos ali presentes estão embebidos nas intenções dos rituais em celebração às santas e também para as crenças particulares de cada um. A experiência hipnotizante de cada gestual/performance; o jogar do banho de cheiro nas tábuas de madeira do chão da igreja; as roupas longas e brancas; os barcos e canoas seguindo o saveiro da santa e, conseqüentemente, sendo abençoados pelo caminho fluvial no qual a imagem passa; as músicas instrumentais da filarmônica e também as que são entoadas pelos foliões; se entrelaçam de tal maneira que criam naquele exato momento uma orientação ritual que os guia até o revelar do seu espaço particular sagrado (ainda que não seja de acordo com as prévias de projeção cristã).

[...] ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo [...]. (ELIADE, 1992, p. 17)

Essa “descoberta” que se manifesta liga-se com a criação dos tempos diferenciados para cada pessoa nessas celebrações, que foi citada anteriormente neste capítulo. Se a manifestação do sagrado consegue dar consistência a um território paralelo que, apesar de ser diferente do superficial, também é familiar e funda a necessidade de festejar aqueles ritos, então novas temporalidades vão sendo descobertas, destituídas da fumaça que cobria as suas percepções, tornando-se real e íntima para cada um que está ali envolvido. O espaço acolhe o tempo nessa conquista cheia de significações, referências e expressões do ser ou do estar nesse mundo,

---

<sup>26</sup> De acordo com Eliade (1992), o termo hierofania diz respeito às manifestações das realidades consideradas sagradas. Portanto, “[...] exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”. (ELIADE, 1992, p. 13)

alinhando o desejo mais profundo do fiel/folião com sua memória, arbítrio e a representação de si mesmo.

Vemos à vista disso que a instituição do que é impregnado de sacralidade, do que é considerado aceito no exercício das crenças a partir da visão católica, dentro do que se pode identificar nas falas das entrevistadas E01 e E03 se determinam por meio das orientações anteriores que foram construídas e repassadas dinamicamente em função dos pontos de referência “oficiais”. Às quais, inclusive, excluem boa parte de qualquer forma ritualística da categoria “sagrada” se não forem de acordo com as delimitações eclesiásticas. Esse lugar de disputa das significações dos valores e comportamentos apontados como sagrados ou não se revelam a partir dessas estratégias de deslegitimação da sacralidade de ritualísticas que não necessariamente precisam seguir a linha aceita pelo cristianismo ou conservadorismo.

E o terceiro é sobre o controle da cultura aos moldes das organizações municipais: ao mesmo tempo em que existe uma possibilidade de apoio e patrocínio dos governos locais e de outros envolvidos para as ações culturais da comunidade poderem permanecer em atividade constante, acaba sendo uma via de mão dupla porque o governo municipal e outras instâncias também levam ganhos ao aproximar-se da população por meio da divulgação dos projetos culturais. Justamente por isso que conseguimos reconhecer a utilização de ilustrações de canoas e barcos nas camisas que a prefeitura disponibiliza para os participantes, auxiliando na identificação dos grupos e na comunicação visual das pessoas que estão dentro e fora da manifestação e da perpetuação dos elementos e aspectos culturais ao longo de cada regata.

Entretanto, essas estratégias têm significações dúbias para a população, mas principalmente para os navegadores que participam da regata. O valor do prêmio e outras gratificações é pouco comparado ao trabalho que é exercido pelos trabalhadores do mar, já que não trata-se somente do ato de navegar mas também, como dito anteriormente neste capítulo, da manutenção dos veículos marítimos e dos seus artefatos como as velas, cordas, mastros, lustração de madeira, pintura, etc. O espetáculo no rio se completa pela beleza que é encontrada nas imagens das canoas, as cores de cada vela, os nomes estilizados e pintados com tinta de qualidade, além do brilho da madeira lustrada que se bate com a iluminação das águas. Manter esses elementos preservados para a continuidade de parte dessa manifestação é caro e precisa do incentivo da prefeitura e da secretaria de cultura, esporte, turismo e lazer para que não sejam desfalcados barcos da corrida e nem prejudique a imagem dos profissionais marítimos.

Já em relação às mudanças impostas pelas decisões eclesiásticas, que resultaram na evasão de boa parte dos foliões mais jovens e também de diferentes regiões, existem possibilidades, que surgem desse lugar tão tensionador causado pelo cerceamento de atos e

elementos populares, como a construção de novas práticas culturais. Isso se dá pelo fato de que na visão da Folkcomunicação as festas coletivas produzem mensagens aos indivíduos que se juntam a elas, e é através da “dinâmica produção/celebração/ritualização e espaço comum [...] que vamos encontrar a contextualização de um processo contínuo de negociações e lutas, culminando com as interpenetrações do popular, do erudito e do massivo” pelo véu da festividade e alegria (GALINDO, 2013, p. 722).

A festa popular, vista como processo comunicacional, implica no reconhecimento dos diversos papéis vivenciados tanto no polo do emissor como no polo do receptor, tomando o desenvolvimento da festa como mensagem, produzida, distribuída e consumida (fruição) em meio a um fluxo eminentemente rápido e intenso, caracterizando assim uma produção simbólica de grande expressividade junto às diversas classes sociais envolvidas, resultando inclusive em um momento polarizador das culturas envolvidas. Portanto, nesta condição de mensagem, a festa popular caracteriza-se não apenas pela emissão, mas acima de tudo pela fruição de receptores em constantes negociações/ mediações. (GALINDO, 2013, p. 722)

Porque, como Allan da Silva transmitiu em entrevista, ainda que os sentidos de algumas manifestações sejam modificados pelas referências externas, a comunidade enquanto unidade “é esse organismo vivíssimo e que extremamente consciente no seu próprio tempo, nesses processos e que tá sempre buscando dar conta de permanecer vivo e criar outros momentos de vitalidade” (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

Dessa forma, uma das celebrações dissidentes desses processos excludentes certamente é o período do Carnaval, com as suas diferentes atividades festivas como os blocos carnavalescos, que se constroem de acordo com as especificidades sociais, culturais, econômicas e de gênero em comum dos seus participantes. Em Jaguaripe, os agrupamentos de foliões envolvidos em suas fantasias e discursos particulares ou gerais cresceram a partir das movimentações dos diferentes grupos existentes na comunidade, concretizando-se em novos blocos como o Loukura Loukura, Muquiranhas, Resistência e o bloco da Mulherada. Esses novos elementos permitem a emissão de sentidos e o compartilhamento de mensagens importantes para as experiências dos indivíduos e, por essa razão, os dois últimos serão analisados no próximo capítulo.

### **III - DESCENDÊNCIAS FESTIVAS DA EXCLUSÃO JAGUARIPENSE: AS CODIFICAÇÕES, SIGNOS E SIGNIFICAÇÕES DA FESTA DE SÃO GASPAIÃO E DOS BLOCOS DA MULHERADA E RESISTÊNCIA**

Este quarto e último capítulo objetiva apresentar uma análise das codificações e narrativas da Festa do santo não-canônico de Jaguaripe, o São Gasparião ou Gaspí, e dos blocos carnavalescos jaguaripenses chamados “Bloco Resistência” e “Bloco da Mulherada” surgidos a partir dos signos evocados e comunicados pelas decisões das tradicionais festas religiosas da cidade e, conseqüentemente, da vontade popular de diferentes grupos em serem representados e ouvidos.

Por meio das formulações dos estudos culturais britânicos através de autores como Bhabha (1998) e García Canclini (2008), das questões sobre religiosidade popular e figuras “alçadas” de forma transgressora ao papel de “santo não-oficial” de Aragão (2015), da Folkcomunicação, das questões de gênero, sexualidades e feminilidades propostas por Algures (2019) e Campos Leal (2022) e da análise da narrativa crítica de Motta (2014), a discussão aqui apresentada faz uma reflexão acerca dos sentidos e significações que são comunicadas ou evocadas por meio da organização popular nas festividades, nos discursos dos participantes e foliões das festividades e na exclusão que aparece em meio às decisões dos líderes - tanto implícitas quanto explícitas pelas entrevistas realizadas.

Assim, na primeira seção serão apresentados alguns aspectos importantes sobre o ícone do Gaspí, os seus ritos e elementos de cultuação que o transformaram implicitamente em uma espécie de santo profano da cultura jaguaripense; dando seguimento e entendimento ao Bloco Resistência e o Bloco da Mulherada enquanto outras formas de manifestações que emergem de diferenças e barreiras das citadas no capítulo anterior, permeando pelas reivindicações que são encontradas no exercitamento de pertença dos participantes dos blocos.

#### **3.1 “CHEGOU, CHEGOU, Ô CHEGOU SÃO GASPAIÃO”**

Após a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, acompanhada também do término da Festa de Janeiro e dos seus shows protagonizados por artistas grandes, seus telões e o público maior do que a cidade pode suportar diariamente, existe um ponto que é interessante de ser acompanhado na dinâmica jaguaripense nos dias que se seguem ao final do mês inicial do ano. O cansaço provocado pela permissão dos prazeres da carne (e com eles não somente as “ficadas” aleatórias, como também expressos nas diferentes danças, bebidas e conexões) é visível nos rostos de quem precisa trabalhar na segunda-feira - o tão “temido” dia depois de dois finais de semana festivos -, existindo aí um significado maior do que somente o que está

inscrito na superfície: o calendário que se arrasta assusta novamente com os poucos momentos culturais que acontecem de fato na cidade.

É quase como um tipo de luto intermitente, já que de vez em quando os comentários sobre quais shows agradaram a população aparecem nas conversas do dia a dia entre as pessoas e da mesma forma que surgiram se vão - e voltam novamente. Assim como quem encontrou quem; quem depois de tanto tempo regressou à cidade para a festa, mesmo prometendo não levar nem a poeira do chão do local nos pés; qual a quantidade de grupos de diferentes municípios dominou o espaço; os “vexames” gritantes ou escondidos manifestados pelas brigas, discussões ou bebedeiras e o descontentamento das estratégias políticas que foram sendo fortalecidas naqueles momentos. Os “balões” de falas, suas mensagens e os seus significados vão se repetindo a todo instante que não está preenchido pelas questões básicas cotidianas, deixando latente a falta de lazer, de motivações e das interações entre os diversos agrupamentos que se constroem nessas manifestações. Entretanto, uma pequena onda de possibilidade das exacerbações de identidade cultural dos indivíduos do local se anuncia no dia 28 de janeiro aos toques da Filarmônica Lira Jaguaripense pelas ruas e da presença de uma figura histórica estimada na comunidade. Tem quem o considera assustador por sua postura sempre parada, com seus olhos grandes, vibrantes e perfuradores e a roupa meio que formal. Ele parece levitar de acordo com o suor, a fé na vida e a alegria das pessoas que o seguem debaixo do sol de finalzinho da manhã e começo da tarde, sempre apoiado por duas bases importantes que o protegem e fazem seguir o seu rumo para o êxtase da comunidade: o seu saveiro e a pessoa escolhida para carregá-lo.

Não é à toa então que o seu nome completo venha impregnado de simbolismo e o termo que a ele foi instituído pela população de Jaguaripe demonstra o peso e a importância de sua saída pelos caminhos da comunidade sem passar despercebido por qualquer pessoa que esteja na rua ou em casa. É o compreensivo daqueles que gostam da farra; dos que enxergam o que há de melhor por vir mesmo com as dificuldades; dos navegadores que não desistem do seu amor pelas marés e daquelas pessoas que se sentem excluídas dos próprios grupos do espaço local: o primeiro e único, o genuíno, São Gaspaião de Jaguaripe ou Gaspi.

### 3.1.1 Nuances da santidade e profanação: aspectos canônicos, não-canônicos, histórias e significações

As festas e, conseqüentemente, os cultos à Nossa Senhora d’Ajuda e Nossa Senhora dos Navegantes (bem como de outras santidades pertencentes ao calendário religioso católico) representam muito mais do que se pode imaginar e presenciar naqueles momentos. Todas as performances, rituais, cânticos, louvores, procissões e romarias ocupam os espaços de um tempo excepcional a partir da fé, crença ou determinada legitimação pela participação dos munícipes - seja pela parte mais voltada às questões religiosas ou pela parte que engloba os movimentos festivos. O validamento por meio dessas perspectivas não são extremamente ou somente autônomas como parecem/tentam parecer ser, acontecendo assim nas mais diversas regiões brasileiras através do histórico das ações colonizadoras de Portugal e suas estratégias mercantilistas no século XVI, acarretando também na junção das oportunidades da Igreja Católica em ampliar os seus movimentos eclesiásticos e a sua influência em outras partes do mundo.

Como bem descreve Holanda conforme Aragão (2015), o início das ações eclesiásticas em solo brasileiro data do ano de 1534, porém somente em 1549 os jesuítas conseguiram chegar ao país com a “intenção de catequizar os índios, ensinando o evangelho e a seguirem a Cristo” (ARAGÃO, 2015, p. 81) e para isso, inclusive, angariaram um maior número de missionários necessários para levar adiante o trabalho de admissão de crenças forçadamente. Essa estratégia foi sendo utilizada como cerceadora de outros costumes e implementação de ritos e significâncias conforme os hábitos católicos, além do próprio controle da população brasileira através da ligação entre Portugal e a Igreja.

Assim, segundo Iury Parente Aragão (2015):

A Igreja estava existindo conforme a tradição medieval, com a união entre ela e o Estado pela defesa contra os inimigos da fé. *O catolicismo era uma parte obrigatória na vida da população.* Mesmo quem não era católico se mostrava como um, praticando um catolicismo, de acordo com Hoornaert (1978, p. 16), “bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos” para evitar qualquer tipo de punição. Ou seja, o caráter sincrético do catolicismo vem desde o início da colonização portuguesa. (ARAGÃO, 2015, p. 81, *grifo nosso*)

Portanto, os costumes que envolvem alguma relação com o cristianismo ou a Igreja foram construídos para serem inseminados no cotidiano dos indivíduos como se fossem os mais naturais possíveis de serem cultivados (ou impossíveis de serem ignorados) e justamente por essas questões que até mesmo quem não acredita, cultua ou participa das movimentações religiosas se mantêm, de certa forma, de acordo com o que foi pensado categoricamente para a dinâmica funcionar. Exatamente dessa forma funciona também as dinâmicas de festas religiosas

de Jaguaripe: por estar em contato com os rituais a todo momento, sendo repassado ao longo de gerações para outros moradores ou mesmo lembrado em forma de divulgação, conversas e memórias afetivas, munícipes de diversas crenças, sem nenhum aprofundamento da religião ali apresentada ou que conhecem apenas pontos básicos para exercer a fé ou a afirmação cultural local, continuam a participar das comemorações em cortejo às entidades ou de vez em quando acompanha um rito bem basicamente como a procissão<sup>27</sup>.

Ou seja, a partir do histórico da colonização (juntando aqui principalmente o catolicismo convertedor apoiado pelos massacres dos povos originários, das pessoas negras escravizadas e automaticamente o surgimento de rastros e efeitos que foram agregados aos aspectos desses grupos) inseriu-se em suas referências culturais esses elementos cristãos católicos que acabaram por transformar toda a experiência de estar em comunidade.

Primeiramente usaram do que Hoornaert citado por Aragão (2015) chama de catolicismo guerreiro ao englobar as batalhas de portugueses colonizadores contra os indígenas, intimamente ligado à conquista e à preservação da nova terra por meio do empreendimento colonial - leia-se aqui com um pouco mais de clarividência como uma tática de impor as referências cristãs específicas aos povos originários na forma de massacre, colonização e sufocamento dos seus traços culturais e de cultuamento.

A ação colonizadora influenciou muito na forma da crença do povo em entidades superiores, capazes de ajudar e/ou castigar as pessoas. A população indígena tinha sua religião na época da chegada dos portugueses no século XVI, pois “acreditava na existência do além e rendiam culto a uma ou mais divindades” (OLIVEIRA, H., 1985, p. 40), e o Pajé era o mediador entre a tribo e as divindades, identificadas como Tupã, que representava o princípio do bem, e Anhangá, que era o princípio do mal. Da crença dos índios são originárias várias figuras que fazem parte do folclore e imaginário brasileiro, como o Boitatá, Caipora, Curupira, Jurupari e Iara. (ARAGÃO, 2015, p. 85-86)

Além disso, diversas negociações foram utilizadas para transformar as obrigações em linhas a se seguir de forma “espontânea” ao longo dos tempos como, por exemplo, o batismo, missas, procissões e rezas para confraternizações entre as pessoas, construção de templos e

---

<sup>27</sup> Ainda que pareça não ter uma legitimação propriamente dita, o fato de acompanhar as procissões por alguns instantes ou durante todo o trajeto carrega simbolismos para a admissão daquela cultura religiosa, como pode ser entendido por Roberto Luiz de Souza (2013) quando ele diz que: “A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesiástica e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé”. (SOUZA, 2013, p. 44)

também as festividades em homenagem aos santos e santas que regiam as transformações milagrosas dos indivíduos e dos seus locais de moradia.

[...] a participação do povo nas festas cívico-religiosas significava sua inserção nos rituais promovidos pelo poder civil e religioso. Significava um momento de união e de aceitação destes mesmos poderes por parte da população. Negar-se a participar destas festas significava negar estes poderes, negar a participação em um momento nos quais estes se faziam presentes e impunham sua aceitação. Não era admissível e não foi admitido. (SOUZA, 2013, p. 22)

Saindo das influências do catolicismo colonial a partir das referências de Portugal, que, apesar dos métodos de conversão existirem para questões de controle, ainda assim “não era muito hostil às manifestações populares, desde que as obrigações oficiais fossem cumpridas” (ARAGÃO, 2015, p. 86); passando pelos elementos religiosos/culturais dos indígenas e de pessoas negras de diversas partes de África (e conseqüentemente com diferentes crenças e costumes que resultaram na criação do Candomblé e da Umbanda) e indo diretamente à grandessíssima extensão territorial do Brasil, foi assim criado o ambiente propício para a eclosão do que conhecemos como religiosidade popular. Esse último item inclusive dificultava na aquisição de líderes religiosos ou padres que pudessem estar no comando das situações da Igreja em todos os lugares.

Segundo Oliveira citado por Aragão (2015):

Aqui, a Igreja não tinha suficiente número de padres ou religiosos para acompanhar o colono no interior de um território tão vasto. A falta de assistência e de instrução religiosa favoreceu o desenvolvimento de uma religião caracterizada por uma mistura de práticas supersticiosas e folclóricas, as quais foram se desenvolvendo fora do controle da hierarquia eclesiástica. (OLIVEIRA apud ARAGÃO, 2015, p. 87)

Não é difícil fazer aqui uma correlação às manifestações culturais ligadas ao catolicismo e às imagens protetoras estabelecidas em lugares e comunidades interioranas ou historicamente marginalizadas como Jaguaripe. Em virtude das relações e contatos inevitáveis de diferentes formas de rituais, orações e cortejos formou-se o catolicismo e a religiosidade popular, anexando todo tipo de informação, mensagem ou ensinamento dos grupos e localidades diversas, culminando então em um dos ápices simbólicos de demonstração das práticas ritualísticas do catolicismo do povo: as procissões, romarias, cultos e as festas de santos importantes dos aspectos locais ou dos padroeiros.

Ápice esse que gravita entre as conexões do dia a dia dos indivíduos jaguaripenses, já que ele transforma totalmente o cenário do espaço-tempo da região, modificando a dinâmica audiovisual em relação às arrumações da cidade e dos santos, ao espetáculo dentro e fora do templo religioso, aos cânticos e sussurros em função de pedidos importantes, aos saveiros e barcos indo e vindo e às comunicações entre as pessoas. Dessa forma, por se tratar de uma

comunidade com grupos de diferentes referências religiosas, folclóricas e socioculturais, entram em voga as suas particularidades que revolucionam e englobam os métodos/as práticas que foram incorporados entre os rituais mistos.

Dessa maneira, o catolicismo popular se manifesta em diferentes formas e ocasiões situando-se, inclusive, “na raiz de outra festa popular por definição: o carnaval, gerando uma simbiose expressa na terminologia comum a ambas as festas” (SOUZA, 2013, p. 36) permitindo uma autonomia maior nas formas de expressão e performatividades dos indivíduos da comunidade, indo além do compilado de rituais ou processos oficiais da Igreja e do estudo bem definido do cristianismo - o que em certas vezes podem causar embates entre o grupo dos clérigos e os seus fiéis seguidores (que pensam ser o baluarte dos verdadeiros costumes) e as pessoas que seguem os seus hábitos culturais locais espontaneamente. Isso acontece porque de acordo com Souza (2013):

O catolicismo popular foi estruturado, afinal, a partir de sua vocação para o sincretismo e para a absorção de elementos exógenos, que são moldados às suas crenças e aos seus rituais. Com isto, o que aparenta ser local\_ um ritual praticado em uma região específica\_ é, na realidade, universal em toda a sua gama de contatos e influências: em sua capacidade de assimilar o que veio de longe e o que veio de outros tempos. (SOUZA, 2013, p. 6)

As festas religiosas, procissões e romarias são parte importante do exercício de expressão cultural e da fé de diversas regiões, principalmente daquelas onde existem em sua maioria pessoas historicamente excluídas e marginalizadas, a partir dos símbolos próprios e comuns que comunicam e formam mensagens essenciais para os indivíduos. Se anteriormente em momentos coloniais as festas católicas misturavam-se com as estratégias das relações de controle do poder político com o religioso, em função de impor e enquadrar os súditos e fiéis às suas definições, com os elementos socioculturais, religiosos e psicológicos surgidos da interação dos grupos e das localidades, o povo modifica e desconfigura as razões anteriores seguindo de fato as suas aspirações movimentadoras. Ou seja, a religiosidade cultural que está no âmago das populações se expandiu de forma natural e própria sem necessariamente estar de acordo com as obrigações e normas das instituições.

[...] O catolicismo do povo está repleto de interpretações (que são passadas de boca em boca), possui ações próprias (como os pagamentos dramatizados de promessas) e contém arte (como os elaborados ex-votos). As festas são momentos de liberdade, de os fiéis mostrarem tanto seus problemas quanto o que os faz felizes. Não existe uma doutrina institucionalizada rígida, o catolicismo popular se cria e se recria pelos princípios provenientes da família, dos amigos e de grupos devocionais. (ARAGÃO, 2015, p. 92)

Por meio dessas formulações foram criados os aspectos especiais das festas de Nossa Senhora d’Ajuda e de Nossa Senhora dos Navegantes em Jaguaripe. A lavagem do altar e do

piso da Igreja Matriz de N. Sra. d’Ajuda surgiu a partir da movimentação popular e do entendimento (mesmo que não consciente) da comunidade enquanto organismo vivo cheio de outras referências culturais, incluindo aqui as de matrizes africanas. Assim como a romaria e a regata de N. Sra. dos Navegantes compreende boa parte da afirmação identitária dos jaguaripenses enquanto uma população que não se dissocia da importância dos rios que correm na cidade para sustento, lazer e locomoção e também enxergam aquela navegação rumo à Cacha Pregos como um momento de expurgo, liberdade e comunicação entre as pessoas ao se permitirem usar roupas de banho, tomar bebidas alcoólicas e tocar diversos tipos de batuques.

### **3.1.2 Culto aos santos canônicos**

Apesar dessas festividades se servirem de grande influência da população jaguaripense, permitindo as modificações de acordo com as dinâmicas da comunidade, elas continuam sob a regência da instituição cristã e católica por meio da Diocese de Amargosa que compreende 27 municípios baianos e 38 paróquias em áreas geográficas diferentes como o litoral, mata e semiárido. Os municípios que fazem parte da diocese são: Amargosa, Aratuípe, Cairú, Castro Alves, Conceição do Almeida, Dom Macedo Costa, Elísio Medrado, Iaçú, Itatim, Jaguaripe, Jiquiriçá, Laje, Milagres, Muniz Ferreira, Mutuípe, Nazaré, Nilo Peçanha, Presidente Tancredo Neves, Rafael Jambeiro, Santa Terezinha, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, São Miguel das Matas, Taperoá, Ubaíra, Valença e Varzedo.

Obviamente, cada paróquia tem um santo ou santa que representa uma grande importância para a formação da cidade ali apresentada e por isso se torna o padroeiro/padroeira do local com maior protagonismo. Assim como também existem outras entidades que se relacionam com alguns aspectos essenciais da fé, sustento e da história das populações, criando dessa forma as outras festas e cultos em homenagem a elas. Atualmente, boa parte dessas santidades são legitimadas pela Igreja Apostólica Católica Romana a partir dos processos rigorosos de beatificação e canonização para buscar provas que concretizem as alegações dos atributos heróicos ou sobre o martírio daqueles que são servos de Deus. Entretanto, segundo Iury Parente Aragão (2015), antigamente não existiam esses processos, bastando a morte da pessoa que defendia os ideais e princípios de Cristo. A partir daí esses indivíduos “eram venerados e se tornavam figuras exemplares aos cristãos” - os chamados mártires.

Grande parte da população cristã estava nas áreas urbanas, e foram os santuários dos mártires que deram força ao cristianismo nas localidades afastadas das cidades. No século IV, os cristãos destruíam os templos pagãos e construíam sobre eles igrejas, com o hábito de sempre enterrar nelas partes do corpo de um mártir. Então, dessa forma, foi se desenvolvendo um sistema de santuários, de “centros locais de poder espiritual, todos construídos em torno da história de um santo e de seus restos mortais”

(A PAIXÃO..., 1998, texto digital). No século IX, qualquer igreja que não tivesse restos de um mártir poderia ser destruída, o que gerou um comércio de corpo de mártires, sendo esses divididos e vendidos a várias Igrejas. (ARAGÃO, 2015, p. 95)

Através dos inquéritos diocesanos nas causas dos santos, hoje em dia tornar-se santo se compreende em praticamente três atos investigativos extensos: a análise da fama de santidade a partir das virtudes cristãs ou do sacrifício de vida no ato do martírio, semelhante a de Cristo; comprovação de um milagre realizado em vida ou morte para ser beatificado; e por último, um outro novo milagre para a conclusão da canonização. O autor da causa, que pode ser o bispo diocesano, a diocese em si enquanto pessoa jurídica, paróquias, associações de fiéis clericais reconhecidos pelas autoridades eclesiásticas ou “qualquer pessoa que faça parte do povo de Deus” (MARTINS; RUBERTO, 2007, online) fica responsável por promover essa investigação, que será acompanhada pelo bispo em sua tarefa de recolher as provas e a averiguação sobre toda a vida de virtudes, a fama de santidade, martírio e os milagres e sinais possíveis<sup>28</sup>.

Segundo a *Sanctorum Mater* (MARTINS; RUBERTO, 2007, online), no artigo 31, para essa investigação é importante saber que:

§ 1. Quando se quer provar a heroicidade das virtudes de um Servo de Deus, o Inquérito deverá ser instruído *sobre a vida, sobre as virtudes heróicas e sobre a fama de santidade e de sinais*.

§ 2. Quando se quer provar o martírio de um Servo de Deus, o Inquérito deverá ser instruído *sobre a vida, sobre o martírio e sobre a fama de martírio e de sinais*. (MARTINS; RUBERTO, 2007, online)

Além disso, seja qual for a fama, deve ser totalmente espontânea, sem artificialidade ou forção em sua disseminação. Ela deve ser compartilhada entre as pessoas de mesma fé e continuar viva no imaginário da população. Após a prova da heroicidade das virtudes e dos sinais representados também pelos cultos naturais, existe então a confirmação do indivíduo enquanto Beato. Logo depois, após a comprovação do culto, das virtudes heróicas ou do martírio do Beato, conforme a *Sanctorum Mater*, artigo 35, “procede-se à canonização com a aprovação dum milagre que se tenha realizado depois da confirmação do culto” (MARTINS; RUBERTO, 2007).

---

<sup>28</sup> *Sanctorum Mater*, Art. 5, parágrafo 1: “A fama de santidade é a opinião difundida entre os fiéis acerca da pureza e da integridade de vida do Servo de Deus e acerca das virtudes por ele praticadas em grau heróico”. Parágrafo 2: “A fama de martírio é a opinião difundida entre os fiéis acerca da morte padecida pelo Servo de Deus pela fé ou por uma virtude conexas com a fé”. Art. 6: “A fama de sinais é a opinião difundida entre os fiéis acerca das graças e dos favores recebidos de Deus através da intercessão do Servo de Deus” (MARTINS; RUBERTO, 2007, online).

No caso de Jaguaripe, as duas santas celebradas são versões da vida de Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, e sua trajetória pura em seguir fielmente os ensinamentos do Messias e, obviamente, por ser apta a trazer o filho de Deus ao mundo - representando um dos maiores milagres do universo por vontade do próprio Senhor em ter o seu filho encarnado em uma mulher - e fazer o grande sacrifício de entregá-lo às circunstâncias que aconteceriam mais tarde. O seu papel enquanto mãe do Salvador inspira as pessoas que cultivam a “marialogia” em suas vidas e percebem o poder intercessor que cabe a ela. Além disso, as diferentes imagens de Maria são ditas como responsáveis por grandes feitos aos fiéis, como por exemplo a história de Nossa Senhora d’Ajuda em ter livrado Jaguaripe do surto de varíola no século XVI.

Entretanto, como expressado no capítulo anterior, as festas de Nossa Senhora d’Ajuda e de Nossa Senhora dos Navegantes, ainda que sejam criadas ou tenham elementos que foram construídos pela vontade, crença e cultura popular através das dinâmicas de percepção da comunidade, continuam obedecendo uma agenda oficial católica intermediada pelo o que já é estabelecido pelo líder religioso que está atuando e por meio disso são comunicadas decisões que não levam em conta as formações realizadas pela influência dos diferentes grupos jaguaripenses. Nas festas religiosas populares de Jaguaripe é construída uma configuração sociocultural híbrida no quebra-cabeças identitário da cidade, não limitando-se a somente às pessoas que seguem as formas delimitadas pela religiosidade cristã, destruindo esses limites indo diretamente para as estratégias da cultura popular local marcada pela ancestralidade, memória, lazer, oralidade, performance, musicalidade e outros costumes não-convencionais para a Igreja Católica.

A cultura popular se exterioriza em grande parte através de festas religiosas. As festas religiosas populares são ocasião para o pagamento de promessas e momentos de lazer em que se desenvolvem laços de solidariedade nos meios populares. A festa religiosa ocorre em determinados momentos do calendário da comunidade e se repete periodicamente. Constitui oportunidade para expressar a capacidade de organização, a criatividade popular, a devoção, o lazer e para se constatar o sincretismo religioso. Nas festas a comunidade se revitaliza, se recria, se encontra e se vê como um todo (FERRETI, 2007, p. 1-2)

Acaba que parece estar acontecendo no município um claro sentido do controle da Igreja em relação à autonomia da comunidade aos seus festejos religiosos que misturam elementos identitários, espirituais, profanos, artísticos e performáticos, criando assim as diversas vertentes do catolicismo popular. Após anos de “tomada” da população através da inserção de suas referências de divertimento, comunicação, liberdade e da sua própria relação com a fé nas festas de santos importantes para o local, os movimentos eclesiais rígidos voltam à tona sem preocupar-se com o que já estava estabelecido nos costumes populares dos jaguaripenses ao

possível pensamento da igreja em “recuperar” os fiéis da cidade que vão para as festividades das santas somente pela parte cultural e não, pela visão da instituição, para a consumação dos atos de santidade - além da demonstração do poder contínuo de influência na sociedade e do refreamento que perdura desde os tempos coloniais.

Manter as festas católicas sob seu controle foi um meio de primordial importância utilizado pela Igreja no sentido de *manter sob domínio a religiosidade popular*, o que fica ainda mais nítido nos momentos históricos em que ela foi confrontada e precisou recuperar terreno. Por exemplo, segundo Chaunu (1975, p. 205.6), a festa da Assunção, ligada ao culto mariano, cresceu no catolicismo durante a crise da Reforma, da mesma forma que, no período, surgiram pequenos livros de meditação. Sentindo-se ameaçado, o catolicismo estruturou-se a partir de festas que se consolidaram no calendário religioso e de contatos com os fiéis, tanto nestas ocasiões quanto a partir de leituras mais acessíveis, buscando recuperar e consolidar um terreno que escapava sob seus pés. (SOUZA, 2013, p. 15-16, *grifo nosso*)

Dessa forma, após ser “confrontada” pela predominância dos comportamentos já usuais das pessoas nas festas ao misturar elementos de religiões de matrizes africanas ou irem à romaria marítima em roupas de banho, tomando bebidas alcoólicas e utilizando de batuques e cantorias de músicas fora do sentido religioso, a instituição e os seus líderes buscaram determinar novamente as suas regras para manter o controle acerca do que é dito e válido como respeitoso na perspectiva cristã e, automaticamente, delimitar quais são os lugares onde os hábitos profanos devem ou não permanecer.

Com isto, tivemos como instrumentos naturais da propagação dos processos de afastamento de boa parte da comunidade jaguaripense a criação ou transformação de manifestações culturais que não passam pela construção da visão previamente católica que pode restringir os sentidos culturais movimentadores dos significados necessários para as comunicações explícitas ou implícitas dos indivíduos do município. Uma dessas novas realizações festivas, o Gaspi ou São Gaspião se destaca por estar diretamente ligada aos aspectos da exclusão e do culto aos santos canônicos e (nesse caso) não-canônicos.

### **3.1.3 Da supressão vem o surgimento: a criação ao cortejo do profano São Gaspião**

Apesar de ser indicado previamente como um canalizador dos fatores decorrentes das restrições causadas pela retirada de elementos essenciais para o exercício da identidade cultural jaguaripense nos festejos religiosos, o Gaspi representa também o que pode ser visto como um sentido mais profundo e histórico dessa característica da não-possibilidade de participação nas celebrações tradicionais da religiosidade popular. De fato, as atuações clericais seriamente limitadoras angariam algumas causas do envolvimento das pessoas da comunidade, porém a chama cultural presente no cotidiano da região tornou propícia a construção dessa

expressão de acordo com a própria dinâmica mutável da cultura. E, além disso, um rompimento inimaginável da dinâmica católica causado por São Gaspaião, personagem tradicional da cidade de Jaguaripem exerceu a importância primordial para a navegação em frente a um novo fenômeno cultural do local, que foi levado direto à significação de “posse” das particularidades expressivas do território.

A história do Gaspi se aproxima em muitos pontos que se envolvem nas estruturas do que é conhecido pelo nome de “lenda”, já que não consegue se sustentar por uma narrativa extremamente concreta ou por provas físicas e registros documentais que possam comprovar as linhas que vão sendo contadas aos jaguaripenses. Desde o período escolar até a independência da fase adulta, os acontecimentos ligados ao surgimento da imagem e, conseqüentemente, da manifestação popular do Gaspi se misturam em torno das novas diferenciações que são construídas por meio dos interlocutores que passam os relatos de acordo com suas próprias perspectivas. A mais famosa versão diz respeito à realização da Romaria Marítima e Regata de Nossa Senhora dos Navegantes para Cacha Pregos em algum período do século XX, onde um homem negro da comunidade de Jaguaripe chamado Gaspar estava na expectativa de participar da celebração e conseguir pegar um lugar nos saveiros ou em outras embarcações que partiriam pelo Rio da Onça até o seu destino.

Entretanto, todo o esquema acabou não saindo como o planejado: Gaspar chegou muito tarde ao cais da cidade e ficou extremamente frustrado por não conseguir ir junto com a romaria marítima. Mas ao perceber que ainda restavam pessoas no local querendo se divertir, foi até a sua casa, pegou uma miniatura de saveiro, colocou em sua cabeça e chamou a todos que estavam ali em um cortejo para cantar, dançar e pular pelas ruas. Ao longo de sua passagem, outros foram se juntando, saindo de suas casas e enchendo cada vez mais o festejo. Desde então, tornou-se costume cultural em continuar a tradição criada por Gaspar, referenciando a sua atitude nobre em tentar levar diversão para os jaguaripenses. Para honrar os seus feitos e a sua memória, foi talhada em madeira uma miniatura de saveiro parecida com a da época, mas com uma adição especial: um boneco negro em vestes de marinheiro representando o próprio personagem, transformando-o em um santo profano/não-canônico da cidade.

Apesar de existir uma noção de quando pode ter começado a festividade por acontecer justamente no dia de saída da romaria marítima de Jaguaripe em destino à Cacha Pregos, a data não pode ser definida por questão da própria festa de Nossa Senhora dos Navegantes ser em data móvel (de acordo com a alta ou baixa da maré) e nem mesmo o ano foi registrado. Segundo Iury Parente Aragão (2015), isso é comum em festas populares, já que:

Muito dificilmente há uma data exata para ser marcada como o dia em que se inicia uma manifestação popular, pois elas não começam do dia para a noite, elas são frutos da comunicação oral, da influência dos mais próximos, das experiências, etc. Requer tempo para que surja algo que seja reconhecido como um pensamento de um povo. (ARAGÃO, 2015, p. 86)

Os mais velhos também entoavam cantigas juntamente com a filarmônica, sendo uma delas específica para a devoção e rememoração do acontecimento de São Gaspaião. Atualmente, essa canção se modificou em uma versão totalmente instrumental executada pelos músicos e musicistas da Filarmônica Lira Jaguaripense, embalando os foliões que andam, pulam e gritam acompanhando o cortejo:

*Chegou, chegou  
Ô, chegou São Gaspaião*

*Chegou, chegou  
Ô, chegou São Gaspaião*

*Foi numa romaria, verdadeira tradição  
Vou para o Outro Porto, vou buscar São Gaspaião*

*Chegou, chegou  
Ô, chegou São Gaspaião*

Quando aqui identificamos São Gaspaião como uma espécie de santo não-canônico ou profano, abrangemos muito mais do que pode ser dito como o modo oficial a ser seguido ou legitimado de modo geral. Estamos diferenciando-o das entidades que necessitam/necessitaram dos processos de confirmação das curas impossíveis e do martírio pelos especialistas eclesiais para serem, de fato, canonizados e assim passarem a ser dignos de santidade. Os santos não-canônicos representam outra classe de divindades que advém da crença do povo, seja em seus benefícios milagrosos ou em suas atitudes inspiradoras para um grupo/comunidade e não necessariamente carecem de estar de acordo com as regras estabelecidas pela Igreja Católica Romana.

As provas para que alguém seja considerado um santo no imaginário popular não são laudos que provem recuperação de uma doença incurável de algum devoto ou relatórios de historiadores, provando como foi a vida do futuro santo. O processo de “canonização popular” acontece nas conversas entre os devotos, as quais difundem os aspectos virtuosos e os milagres, estes sendo provados pelos ex-votos. Conforme Câmara Cascudo (1974, p. 93), “o povo faz o seu santo”. (ARAGÃO, 2015, p. 105)

A junção de linhas culturais e religiosas, construindo a já conhecida religiosidade popular sincrética brasileira, permitiu o aparecimento e difusão das crenças que rondam essas santidades e, por conseguinte, a relação das pessoas com esses sentidos e ações que surgem através dessas figuras “dignas” de devoção. A partir de todos os processos causados pelas

assimilações e influências dos valores dos povos originários, das pessoas negras escravizadas vindas de África (considerando também as expressões de culto católicas que foram incrementadas) e da criação de diferentes grupos ou comunidades em regiões interioranas do país, concentrando nos espaços historicamente marginalizados, as contínuas expressividades espirituais do povo foram sendo essenciais para o distanciamento do que era recomendado pela Igreja.

Dessa forma, os princípios, valores e crenças que foram passados de geração a geração por meio dos pequenos grupos como as famílias ou amigos da mesma rua/bairro, se mantiveram vívidos em cada conversa, oração, distribuição de “santinhos” de papel ou imagens feitas de madeira/cerâmica. E a partir desses movimentos foram se formando espécies de “células” que, mesmo tendo crenças nos santos oficiais trazidos da Europa, tinham maior devoção íntima aos chamados santos populares, organizando assim reuniões, festas e orações em celebração às glórias beneficiadas por eles fora dos espaços eclesiásticos e das normas ali presentes - surgindo expressões famosas popularmente entre os mais velhos, principalmente no Nordeste, como as rezas de Santo Antônio.

O fato de a devoção não ocorrer dentro da Igreja é uma característica marcante. Além de acontecer nas casas dos devotos, há santuários espalhados nos mais diversos lugares, podendo estar na beira de uma estrada, no quintal de alguém, em cima de um morro ou em uma gruta. A presença de autoridade religiosa é dispensável, pois o admirador conversa diretamente com o santo: faz a confissão, pede proteção e agradece. Não é necessário existir um intermediário entre o devoto e o santo. O contato entre eles é direto. (ARAGÃO, 2015, p. 107)

Compreendendo essa dinâmica e os sentidos que emergem dela, conseguimos fazer um paralelo com as semelhanças encontradas na manifestação de São Gaspaião. O próprio título dado ao Gaspar já edifica a imagem que é evocada acerca de sua representatividade para a comunidade de Jaguaripe, ainda que não seja da forma mais convencional quando se pensa nas crenças sobre um santo popular. “São”, a forma apocopada de “santo”, aqui é empregado de maneira correta no sentido gramatical sendo que é empregado nos casos onde o nome do indivíduo começa com consoantes. Além disso, o significado não somente pode ser identificado como alguém que foi canonizado, mas também como alguém puro, íntegro, verdadeiro, sincero ou justo.

**Figura 109.** Representação iconográfica de São Gaspaião em madeira.



**Figura 110.** Representação iconográfica de São Gaspaião em madeira.



**Fonte:** registros do autor (2019).

Apesar de não aparentar ser percebido da mesma forma que outros santos não-canônicos, São Gaspaião representa e evoca benefícios para os seus “fiéis-foliões” quando pensado pelos pedidos de mais tempo de lazer na cidade após os festejos de Nossa Senhora dos Navegantes e também por preencher a lacuna das limitações encontradas nas outras festividades. Além disso, todo o cortejo acompanhado por canções cantadas ou em instrumentos

da Filarmônica evocam as diferentes significações que são encontradas nas procissões ao longo dos tempos, pressupondo “uma relação contratual a ser firmada com protetores divinos, e não cumprir o trato poderia acarretar sanções para os fiéis” (SOUZA, 2013, p. 52).

Dessa maneira, os jaguarienses que acompanham fielmente a procissão não-canônica alcançam alguns dos seus desejos mais profundos - modificar as suas rotinas -, além de também se fazerem ser escutados como parcela da população que é excluída nas celebrações aos santos oficiais da Igreja. Seguindo então algumas das formulações de Souza (2013) acerca das procissões ao longo dos séculos, mas principalmente no século XVI, elas foram e ainda podem ser expressões de domínio, discursos explícitos ou implícitos, religiosidades, irmandades, hierarquias, julgamentos, protestos.

Assim, é necessário então:

Compreender adequadamente a dinâmica e os sentidos da procissão significa compreendê-las em termos sócio-políticos, e não apenas a partir de seus objetivos especificamente religiosos. Elas foram demonstrações de fé, mas foram, também, demonstrações de poder. Foram rituais religiosos a partir dos quais a sociedade expressava e afirmava sua hierarquia, embora pudessem conter, também, elementos de crítica a esta mesma hierarquia. (SOUZA, 2013, p. 53)

Anteriormente também o cortejo em celebração à São Gaspar se dava através da junção com Santa Mazonia para angariar fundos e fazer comida para os mais necessitados, além da questão do lazer da população, das interações e conexões que aconteciam nesse momento. Segundo a entrevistada E01, ao acontecer a saída do Gaspar e de Santa Mazonia, as pessoas “doavam os alimentos, carnes, feijão, essas coisas que já nesse tempo também, macarrão... [...] Fazia aquele cozinhado pra comer numa casinha de palha” (E01, informação verbal, 2022). Esses atos permaneceram e permanecem nas lembranças dos mais velhos, permitindo a transformação no que se conhece pela configuração atual da celebração.

Antes a gente saía, as pessoas que eram encarregadas do Gaspar saía com um saco “esmola pra São Gaspar e Santa Mazonia” pelas vendas, pelas portas, pedindo uma esmola pra fazer a comida - o povo já sabia que era pra fazer a comida. Era uma coisa muito bonita Jaguaripe e rica, porque até hoje é rica. A gente vê que até hoje as festas de Jaguaripe são ricas, têm ênfases em algumas coisas, mas tudo não é como antigamente. (E01, informação verbal, 2022)

Como visto nas figuras 109 e 110, a representação iconográfica de São Gaspaião assemelha-se com a de Nossa Senhora dos Navegantes (um santo em pé, com suas vestes características, dentro de um saveiro de vela de içar), aumentando ainda mais o status da santidade criada para ser o outro “lado”, ao contrário do que se pede e se permite nos festejos realizados para a santa oficial. Justamente por esses termos, pode-se notar as expressividades diferentes das pessoas durante o trajeto do cortejo com as suas roupas de banho, shorts pequenos ou até mesmo sem camisa. Além do consumo de bebida alcoólica ser tanto permitido como quase incentivado pelo sol escaldante que acompanha a população, sendo assim vendidas cervejas de diferentes marcas pelos vendedores ambulantes ou pelos bares tradicionais da cidade.

**Figura 111.** Talco sendo jogado nas pessoas durante a procissão.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Falando no trajeto, esse status de procissão de “auxílio” que é citado pela entrevistada E01, ao ir nas ruas passando de casa em casa, é muito comum em cidades pequenas para arrecadar fundos específicos para as realizações de festas para algum santo; para reformas em determinados elementos da Igreja ou simplesmente fazer caridade e assemelha-se ao que acontecia antigamente na manifestação de São Gaspaião, já que todo o dinheiro dado ao santo era convertido para os mais necessitados comerem e participarem de momentos de folia. Nos dias atuais existem diferenças aos acontecimentos na procissão em respeito à celebração do Gaspi, como se é da natureza das particularidades culturais dos seres humanos, mas que também continuam a evocar a experiência do ritual e do culto “implícito” ao santo não-canônico.

**Figura 112.** Talco sendo jogado nas pessoas durante a procissão.



**Figura 113.** Crianças jogando água umas nas outras durante o cortejo.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Atualmente, o cortejo aproxima-se das formulações criadas pelo próprio Gaspar no empenho em alegrar e unir a comunidade nesses momentos. Isso pode ser percebido como uma atitude virtuosa do santo em vida, por se oferecer enquanto causador da quebra do aspecto mortífero da cidade, incitando a população a não estar de acordo com o que se pede nos festejos de Nossa Senhora dos Navegantes ao legitimar as performatividades ditas “profanas” e tensionadoras da espiritualidade. Sendo assim, São Gaspaião poderia estar dentro da categoria dos santos não-canônicos “iluminados”, seguindo de acordo à categorização proposta por Félix Coluccio apud Aragão (2015, p. 108), por seus atos para com um povo marginalizado e carente de lazer, reverberando na continuação dos ritos e cultos populares por seus fiéis - o que pode representar muito bem a resolução de alguns problemas da comunidade.

**Figura 114.** Crianças jogando água umas nas outras durante o cortejo.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Outras características importantes se fazem necessárias para compreender os sentidos da manifestação do Gaspi, como por exemplo alguns elementos visuais e sensoriais que vão sendo disseminados ao longo do percurso. No dia marcado para a saída de São Gaspaião, as conversas e discursos nas ruas rondam através de garrafas de água, vasos de talco e tendões de cana brava. E isso não acontece à toa se pensarmos que esses mesmos recursos aparecem e, inclusive, são compartilhados pelas pessoas durante toda a caminhada.

**Figura 115.** As interações são firmadas nos momentos da celebração do Gaspi.



**Figura 116.** Pessoas sujas de talco.



**Fonte:** registro do autor (2019).

É comum crianças correrem com garrafas de dois litros nas mãos cheias de água para jogar umas nas outras, assim como é possível sentir um cheiro característico de bebês no ar quando o talco é acionado diretamente na cabeça de quem estiver passando desavisado. É muito difícil alguém não sair “batizado”, encharcado e cheiroso dessa experiência, levando consigo as íntimas significações que vão surgindo a cada nova “vítima”. Allan da Silva faz um paralelo dessas situações com a memória sensorial e visual que também está presente na participação dos banhos de cheiro que as baianas davam nas pessoas na lavagem da Festa de Nossa Senhora d’Ajuda. Se o que acontecia na celebração citada no capítulo anterior foi apagada totalmente do exercício da cultura e espiritualidade da comunidade, ela acaba sendo então incorporada para a festa do santo não-canônico, representando mais uma vez as questões da exclusão de determinados participantes nas manifestações e o renascimento constante dessas particularidades.

[...] Essas memórias tão muito próximas assim, porque a coisa da performatividade me chamava muito a atenção né, eu achava muito icônica essa visualidade dessas festas. Gaspi pelo talco, a coisa do talco e da interação das pessoas, é... as palhas da cana, aquelas flechas de cana, aquilo tudo, é... gerou imagens muito fortes em mim e com certeza reverbera na minha experiência, inclusive como artista assim, né. São referências visuais que eu carrego até hoje e eu percebo (Entrevista com Allan Conceição da Silva, realizada no dia 4 de abril de 2022).

Ou melhor, na situação apresentada poderia ir além do renascimento apresentando aqui um caso de reencarnação cultural: se os elementos sincréticos e ditos profanos, após serem sufocados e mortos, receberam uma nova carne, um novo corpo, para adquirir mais uma vez vida e influência em seu mais puro significado, é justo que se interprete enquanto um ato dinâmico presente no que Henri Bergson (2004) chama de lembranças-fantasmas<sup>29</sup>. Por meio deste termo, as lembranças que são evocadas pelos aspectos excluídos das manifestações se configuram como uma nuvem de “almas” que planam sobre as possibilidades de corpos vivos, não somente dos indivíduos, mas da própria corporificação que surge no cortejo de São Gaspaião, onde “atraídas por um corpo que se assemelhe a elas e responda às suas aspirações; elas inclinam-se então para ele, deixam-se cair e passam para a existência” (LAPOUJADE, 2017, p. 74).

As lembranças que reverberam nas experiências de Allan são acionadas pelos sentidos da audição, ao ouvir o barulho dos instrumentos da charanga formando as músicas tradicionais da filarmônica na festividade e dos risos e gritos das pessoas; o olfato, em quase que se sentir

---

<sup>29</sup> Bergson (2004): A sensação é quente, colorida, vibrante e quase viva, mas indecisa. A lembrança é nítida e precisa, mas sem interior e sem vida. A sensação quer encontrar uma forma sobre a qual fixar a indecisão de seus contornos. A lembrança quer obter uma matéria para se preencher, se carregar, enfim, se atualizar. Elas se atraem mutuamente, e a lembrança-fantasma, materializando-se na sensação que lhe traz o sangue e a carne, torna-se um ser que viverá uma vida própria, um sonho. (BERGSON, 2004, p, 101)

preenchido pelo cheiro do talco de bebê que voa pelas ruas e toca na pele das pessoas, mas ao mesmo tempo o tato, pela junção da água jogada a todo momento no trajeto, permite a ultrapassagem dessas lembranças-fantasmas enquanto reflexo das experiências históricas e culturais dos indivíduos e alimentam ainda mais a santidade de São Gaspar enquanto carne, sangue e alma. É o reencarnar da vontade anterior de Gaspar na realidade atual por meio das espécies de ex-votos orgânicos na manifestação, comunicando as significações de liberdade presentes nesses atos.

Quando se coloca em jogo os ex-votos, muito se pensa sobre as mais tradicionais que representam em madeira ou gesso esculturas de membros do corpo humano como braços, mãos ou pernas. Na Folkcomunicação, por meio das primeiras formulações de Beltrão (2013, p. 230), essas peças votivas são linguagens específicas de indivíduos devotos de comunidades populares onde “se oferece ou se expõe nas capelas, igrejas, salas de milagre ou cruzeiros, em ação de graças por um favor alcançado no céu”, existindo expressividades de significações que estão implícitas ali codificadas naqueles objetos e obedecem à própria experiência local, cultural e religiosa das pessoas.

O ex-voto é fabricado em madeira, cerâmica, pano, cera, papel, fitas, linhas, cordões, papelão, cartolina, chifre, gesso, pedra-sabão, coco e outros materiais, inclusive plásticos. Se bem que o seu valor artístico esteja no artesanato [...], o seu valor documental é mais amplo. Abrange, inclusive, aqueles objetos votivos fabricados em série: braços, pernas, cabeças, corações, fígados, torsos. E os zoomorfos, representando miniaturas de bois, cavalos, jumentos, porcos, carneiros, galinhas. E, ainda, os simbólicos – fitas que têm a medida da cabeça, velas do tamanho de uma criança, miniaturas de: embarcações, casas, máquinas de costura, pilões de barro, instrumentos de trabalho, e aqueles em objetos, como jóias, peças de vestuário, mechas de cabelo, garrafas, cachimbos, baralhos, dados, bozós, muletas, óculos. (BELTRÃO, 2013, p. 230)

Assim, a partir de cada crença, santo, localidade ou performatividade, são embutidos sentidos diferentes aos signos que são apresentados nos cultos/celebrações/festas às santidades específicas, oferecendo para receber alguma graça ou comprovar o favor que foi recebido, oferecendo o ex-voto para a entidade escolhida como forma de comunicação.

**Figura 117.** Multidão na procissão em celebração ao Gaspi.



**Figura 118.** Multidão na procissão em celebração ao Gaspi.



**Fonte:** registros do autor (2019).

**Figura 119.** Gaspi nas ruas enquanto as pessoas carregam seus recipientes de talco.



**Figura 120.** Gaspi nas ruas enquanto as pessoas carregam seus recipientes de talco.



**Fonte:** registro do autor (2019).

**Figura 121.** São Gaspaião continua percorrendo o seu trajeto.



**Figura 122.** São Gaspaião continua percorrendo o seu trajeto.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Na manifestação em questão podem ser identificadas algumas espécies de peças votivas se encararmos uma perspectiva singular do Gaspi enquanto um santo não-canônico, porém de maneira diferenciada do que costuma ser habitual na maior parte do catolicismo popular. Primeiramente, por tratar-se de uma celebração que acontece de fato nas ruas, não existe a exposição desses objetos em lugares específicos como pequenas capelas, altares em casas, grutas, etc, mas sim há a apresentação deles na procissão pública. Isso também representa a imagem construída da festividade criada pela população, exercida nas ruas do município, como uma possível demonstração do domínio do território naquele momento. E não somente isso, existe também a interação das próprias pessoas com as garrafas com água (vistas nas figuras 113, 114 e 117), com o talco (apresentadas nas figuras 115, 119, 120) ao jogar umas nas outras, mesmo em quem está despreparado para esses atos e os galhos de cana brava, balançando-os durante o trajeto.

Esses elementos particulares e o próprio “culto” à São Gaspaião em Jaguaripe não são formalizados como uma celebração tradicional da cidade de forma instantânea, como se sempre existisse no cotidiano da população. Na realidade, foram necessárias diversas ações, procedimentos e movimentações que muitas vezes podem ser contrárias umas às outras, interferindo em cada visão individual ou em grupo, o que acaba transformando a cultura local e íntima da região. Toda modificação aqui se compreende enquanto uma idealização orgânica e automática da comunidade, sempre percebendo o que melhor se adequa àquelas situações de acordo com as interações entre as pessoas. Sendo assim, o contato pessoal, as histórias após o final da festa, as conversas do dia a dia e o que foi experienciado naqueles momentos acabam sendo estabilizados como características naturais do grupo de forma inconsciente.

As práticas, que passam a impressão de sempre terem existido, as quais estabelecem símbolos, ações e narrativas são resultado do convívio entre os devotos, que faz com que eles reproduzam as formas de manifestação, porque, após apreendidas, elas são repetidas e ensinadas aos próximos. Os comportamentos dos novos devotos se adaptam ao dos antigos, e isso gera ações repetidas e tidas como naturais. (ARAGÃO, 2015, p. 118)

Justamente por ser um hábito onde ao mesmo tempo em que externaliza as atitudes e os pedidos culturais dos foliões/devotos também deixa implícito, quase que embaralhado, os sentidos e significações que seguem sendo comunicadas no trajeto do Gaspi. É difícil ter uma resposta sobre o que de fato significa estar em posse desses elementos e interagindo com eles. A água que é jogada no corpo das pessoas pode tanto ser em relação à purificação das mazelas cotidianas como algo para lembrar da romaria marítima. Assim como o talco que se junta a ela pode ser uma forma impensada de transmitir a falta do banho de cheiro proibido.

**Figura 123.** Fragmentos da celebração à São Gaspaião.



**Figura 124.** Fragmentos da celebração à São Gaspaião.



**Fonte:** registro do autor (2019).

**Figura 125.** Participantes da festa do Gaspi.



**Figura 126.** Participantes da festa do Gaspi.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Esses elementos aqui apresentados podem confundir um pouco as noções do que é um santo não-canônico, já que os ex-votos são escolhidos para representar as confirmações dos milagres e, automaticamente, se tornam parte do que se forma a mitologia da santidade. De acordo com Aragão (2015), “as oferendas são um ‘sistema semiológico segundo (BARTHES, 2009, p. 205), sendo fundamental para o seu entendimento a análise desse processo, que forma o significante do santo/mito” (ARAGÃO, 2015, p. 120). Sendo assim, ele utiliza o exemplo do santo não-oficial Motorista Gregório para explicar as relações presentes na dinâmica das significações dos ex-votos:

O significante é uma garrafa com água; o signo é o ex-voto, que remete a um auxílio divino; o significado pode ser um milagre qualquer ou apenas uma assistência dada por uma pessoa ao motorista que morreu de/com sede. Um ex-voto, por exemplo, que seja uma muleta é composto pela muleta como significante, pela ideia de cura, de alguém ter voltado a andar como significado; e o ex-voto como signo. (ARAGÃO, 2015, p. 120)

Tomando essa estrutura enquanto base e direcionando-a para as experiências advindas da festa do Gaspi, podemos colocar a garrafa com água que é jogada nas pessoas como o significante; enquanto o signo é o ex-voto, destinado para as causas e intervenções divinas; já o significado pode ter a ver com a relação de purificação das vivências de anulação dos indivíduos na cidade, a chegada da renovação de seus espíritos para a liberdade naquele momento ou até mesmo da água salgada e a romaria marítima que se relacionam diretamente com a criação da celebração e da possibilidade em exercer sua total performance cultural de modo público. Assim como se pegarmos outro ex-voto, como o talco, podemos direcioná-lo como o significante, o objeto que contém a significação/significado; já a rememoração da lavagem e do banho de cheiro da Festa de Nossa Senhora d’Ajuda que surgem através da mistura da água com o talco, acionando tanto os sentidos do tato quanto do olfato, levando as pessoas para uma lembrança longínqua que, conseguindo penetrar de tal forma aquela vivência, conscientiza do poder de criação política e cultural daquela população, pode se configurar enquanto o significado e o ex-voto em si mesmo como o signo dessa relação.

Essa comunicação e, conseqüentemente, a transmissão implícita desses significados se alastram pela comunidade a partir da interação das pessoas em seus grupos pessoais, como suas famílias e amigos. Ainda existe também o reforço da festa como prática cultural genuína da cidade nas escolas, complementando e transformando assim a percepção dos indivíduos jaguarienses acerca de São Gaspaião, acarretando em diferentes narrações, ligações e visões sobre as particularidades da manifestação - como por exemplo as reinterpretações do personagem de Gaspar, o que ocasionou em uma nova versão dele no documentário Na pele do

Jaguar (ver figuras 127 e 128) ou em fantasias carnavalescas totalmente diferentes, modificando totalmente a estética original da imagem do santo profano (o que será mostrado mais para a frente, em relação à seção do Bloco da Mulherada e a interação com a população LGBTQIA+ da cidade). Dessa maneira podemos perceber o porquê de alguns elementos serem mais “fortes” e continuarem no imaginário popular da comunidade, mas outros serem colocados de lado em alguns anos, sendo substituídos por outros que lembram os anteriores. Assim foi o caso da água e do talco permanecerem enquanto elementos essenciais para a participação na celebração, demarcados como pertencentes originários do culto à São Gaspar, mas os tendões de cana brava não terem a mesma atenção ao serem trocados por outros tipos de plantas e folhas nas ocasiões mais recentes.

Outros significados surgem por meio dessa dinâmica, principalmente pelas significações dos elementos que, difíceis de serem totalmente compreendidas por terem diferentes interpretações e modos de expressões, acabam não fixando o que realmente seria de “oficial”. Sendo assim, “o ruído acaba tendo como uma consequência o surgimento de novas interpretações, as quais geram novas práticas” (ARAGÃO, 2015, p. 121) como, por exemplo, o que a entrevistada E04 pensa sobre toda a dinâmica da festa:

E04: Ah, pra mim sempre foi uma coisa muito tradicional daqui mesmo. Todo mundo já sabe o que vai acontecer, como vão se divertir. Todo mundo gosta de seguir o Gaspi, né, sai cedo pra pegar o trajeto todo. Leva água, talco e se joga no meio!

Pesquisador: Essas coisas que as pessoas levam, você acha que tem algum significado? Porque insistem tanto em levar...

E04: Eu acho... eu acho que é muito dessa coisa de se divertir de verdade sem ter que se preocupar com o que tá acontecendo por fora. Nesse sentido de se libertar mesmo, deve ser algo do tipo de festejar o quanto todo mundo é livre ali e... e também é quase como festejar quem é da comunidade mesmo. De sentir o calor, mas se refrescar com a água. (E04, informação verbal, 2022)

Aqui também se incluem os novos sentidos de acordo com os registros feitos tanto pelas câmeras da Prefeitura Municipal de Jaguaripe quanto por meio dos smartphones do público participante (ver figura 130). Se o que está em jogo através das fotos e vídeos registrados pela instituição é a divulgação nas redes sociais do projeto de governo que está em voga, dos trabalhos que seriam realizados pelos responsáveis da Secretaria de Turismo, Cultura e Lazer, os fragmentos gravados pelos celulares dos foliões tratam de continuar a recuperar o controle das narrativas da comunidade, reiterando os feitos originais da manifestação em relação às outras cooptadas pelos sentidos eclesiais e a autonomia possível naquele momento. Além disso, a comunidade juntamente com a prefeitura também costuma distribuir camisetas personalizadas com o símbolo do Gaspi e frases que indicam a resistência da tradição

jaguaripense (ver figura 131). É possível perceber os símbolos tanto do brasão da cidade quanto da “Festa de Janeiro”, indicando a assimilação da Festa de São Gaspaião dentro do cronograma das celebrações oficiais do município e, conseqüentemente, uma aliança envolvendo estratégias de folkmarketing para a divulgação e fixação maior da festividade no cotidiano dos jaguaripenses.

**Figura 127.** Representação corporificada de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019).



**Fonte:** Thiancle Carvalho para Na Pele do Jaguar (2019) / Performer - Alisson Ferreira.

Dessa forma, pode-se dizer que essas atitudes indicam uma certa resistência em que a população local utiliza de diversos meios para defender a sua cultura originária. Assim, indo ao encontro do que Flávio Santana (2020a) indica, essa resistência da comunidade:

[...] implica na articulação de estratégias a fim de manter sua história e seu modo peculiar de existir. Ou seja, são razões de defesa da preservação da memória coletiva contra condições impostas pelo próprio sistema social, pelas transformações globais ou pelos veículos de comunicação ortodoxos. Entendemos que não são articulações propriamente pensadas, já que muitas delas surgem naturalmente, mas não desconsideramos que as raízes identitárias são suas principais definidoras. (SANTANA, 2020a, p. 143-144)

A passagem de hábitos das peças aqui consideradas votivas, as fotos e filmagens dos participantes e também a junção com as práticas da prefeitura (já que anteriormente essa manifestação ameaçou enfraquecer-se por não estar no calendário oficial do governo municipal) indicam as estratégias de sobrevivência dessa festividade.

**Figura 128.** Representação corporificada de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019).



**Figura 129.** Representação corporificada de São Gaspaião no filme Na Pele do Jaguar (2019).



**Fonte:** Thiancle Carvalho para Na Pele do Jaguar (2019) / Performer - Alisson Ferreira.

**Figura 130.** Registro de celular no Gaspi.



**Figura 131.** Camisa personalizada da celebração.



**Fonte:** registro do autor (2019).

Quando Aragão (2015, p. 123) conta que “os rituais e os símbolos surgem para serem liga entre as pessoas, para unirem indivíduos distintos” é justamente pensando aqui sobre as práticas utilizadas pelos jaguaripenses para expressar as suas vontades de diversão e liberdade, de suas culpas, angústias expurgadas, da sua fé. Algumas das práticas que foram terminantemente vistas com maus olhos na Romaria de Nossa Senhora dos Navegantes, como a música mais agitada da charanga aos toques instrumentais de canções populares; a cerveja que é compartilhada entre todas as pessoas; os gritos e risadas de felicidade que podem ser ouvidos até mesmo do ponto mais alto da cidade, se juntaram com as práticas devocionais da água jogada e o talco solto no ar e isso, de fato, representa o entendimento de união da comunidade.

Essas junções socioculturais de práticas criadas pela própria população, esses símbolos em si “fazem esse papel de legitimar e unir” (ARAGÃO, 2015, p. 123), ao mesmo tempo em que servem às utilidades das pessoas que não se sentiram representadas ou pertencentes nas outras festividades católicas. O ato aqui é extremamente simbólico e significativo em relação à maneira como a comunidade cria uma nova manifestação ao seu jeito, demonstrando sempre quais sentimentos os unem, os tocam e os fortalecem. Allan da Silva, em entrevista, também percebe a efetivação de uma nova morada cultural aos excluídos na festa do Gaspi, quando perguntado se enxerga uma relação nesses pontos:

Pesquisador (P) - [...] já que existem essas estratégias da própria Igreja, né, e das pessoas que estão lá dentro, dessa separação, você consegue enxergar essa separação numa lógica parecida com o que historicamente a gente conhece do Gaspi? Já que é uma manifestação, pela história, onde um homem saiu com uma miniatura de barco na cabeça, já que não conseguiu participar da procissão marítima. Você consegue ver essa relação entre esses dois fatos?

Allan (A) - [...] é uma coisa que não é apenas simbólica, né?! Porque embora... embora não, né, porque é um santo profano. É uma imagem também tal qual a imagem de N. Sra. dos Navegantes. É uma embarcação com uma figura dentro dessa embarcação que sai pelas ruas em procissão, então para além de ser uma... uma questão simbólica, é a materialização disso que a gente tá falando. Porque, bom, se eu não posso participar desse evento, eu vou criar um evento onde eu posso participar, né. Onde eu faça sentido participar. (Entrevista com Allan Conceição da Silva, realizada no dia 4 de abril de 2022)

Nessa perspectiva, a comunidade jaguaripense, advindos das heranças dos povos colonizados/marginalizados, responderam à realidade do espaço-tempo da cidade e das dinâmicas que se decodificam em estratégias excludentes em algumas manifestações; comunicando como a população deveria se comportar de acordo com a forma normativa e lógica cristã, sem levar em conta o que era evocado por meio dos conteúdos, códigos e significados das vivências populares, criando novas celebrações como meios de emissão de

mensagens como visto em Beltrão (2014). A festa de São Gaspar, portanto, se configura enquanto uma estratégia prática que se corporificou de acordo com as ânsias e impulsos cada vez mais perceptíveis de Jaguaripe, retomando suas crenças em um outro santo que advém do lugar dos mares, como Nossa Senhora dos Navegantes, mas não se prende às correntes d'água que podem, por vezes, seguirem para afluentes cada vez mais estreitos. E dessa forma, poder exercer a disseminação desses costumes por meio de atos, elementos, sons e contatos que só fazem sentido nas experiências dos jaguaripenses<sup>30</sup> - essas permeadas pelo campo de carência de lazer e liberdade cultural.

O Gaspi inclusive é uma festa de contato: se eu não posso ter esse contato, essa interação numa procissão católica, eu vou trazer isso pro Gaspi. Então você tem a coisa do talco, né, o contato com o corpo ali. O som que é muito característico, a sonoridade, né, a cidade vira uma paisagem sonora ali. As ruas vão ganhando um outro tom quando o Gaspi passa, então acho que para além de ser uma questão simbólica é a materialidade disso. É de fato uma estratégia! Acho que é a materialização dessa estratégia em contrapartida a essas estratégias que a Igreja tem de... que, enfim, tá ligado à mesma lógica colonial de separação das classes, né. Das comunidades, das religiosidades. (Entrevista com Allan Conceição da Silva, realizada em 4 de abril de 2022)

Pensando nas articulações expressadas anteriormente e também nas falas de Allan sobre as ruas tomarem uma outra lógica após a passagem do Gaspi, pode-se levantar um ponto importante que se faz concreta a assimilação do personagem cultural enquanto uma espécie de santo. Se no século XIX a conquista da fundação e estruturação de uma comunidade era a partir das festas católicas e de um “ato religioso, com o fundador doando o terreno a um santo e erigindo, ali, uma capela” (SOUZA, 2013, p. 20), então no caso do território jaguaripense, a história de São Gaspar representa a retomada da construção dos sentidos do município de Jaguaripe, onde o santo não-canônico “ganha” o direito de tornar-se um padroeiro que se diferencia dos outros por permitir os expurgos, mensagens, contatos e outras influências naquele espaço territorial.

Entretanto, não para ele ser o controlador das boas maneiras em como ser um cidadão. Mas sim manter as linhas de poder ao povo que vai modificando todo o espaço-tempo da comunidade ao longo das transformações ocorridas, como a retirada ou inclusão dos significantes em suas expressões, já que não existe uma objetividade, “não é uma linguagem com um conteúdo definido; ela está mais para poesia do que para um texto jornalístico” ou nas

---

<sup>30</sup> Santana (2020b): Ao considerar que a composição da cultura é originada a partir das formas de representação de experiências e interesses de um povo de maneira contínua, avalia-se que as relações que permeiam o cotidiano dos grupos humanos podem ser configuradas como atributos das interações sociais, pelas quais se concebe significações “comunicadas” pelos atores envolvidos (SANTANA, 2020b, p. 47).

interpretações da história do Gaspi, pois “o ruído acaba tendo como uma consequência o surgimento de novas interpretações” (ARAGÃO, 2015, p. 121).

Os sentidos aqui como sendo pertencentes da categoria “profana” se relacionam com a visão instituída pelo cristianismo e suas normas do que pode ser considerado sagrado. Um santo que pertencente somente às ruas e aos seus fiéis que não precisam estar em completo silêncio para apreciá-lo não necessariamente deve seguir a Igreja Católica. Como qualquer culto que não se designa a uma estrutura já formalizada, a própria comunidade pode criar os significados de sacralidade, já que mesmo aqueles advindos das religiões cristãs foram anteriormente formulados por outras pessoas em conjunto.

Sua capela ou igreja não pode ser vista a partir dos templos físicos que se fixam nas arquiteturas barrocas e são identificadores dos vestígios de um tempo antigo aprisionador, como as existentes na cidade de Jaguaripe, ou em grutas e outros espaços, porque ela se presentifica a partir de todas as ruas onde ele passa e angaria cada vez mais fiéis às suas causas. São nelas que os elementos votivos são jogados e transformam totalmente a paisagem cotidiana, levando refrescância, pureza e cheiro através da água e do talco. Além da própria cerveja, utilizada também para a socialização/comunicação dos foliões.

E como a grande maioria dos processos que envolvem ex-votos para “agradecer” as graças realizadas, existe o milagre pedido e atendido. Nesse caso, é muito mais subjetivo do que se parece, porém o que transmite todo esse ritual em procissão para São Gaspaião é o atendimento de estar e pertencer à comunidade e, com ela, que seus costumes sejam aceitos para estarem livres em expressão. Tudo isso permite um contato maior entre os “devotos” de São Gaspaião - suas crenças, seus símbolos e discursos que são colocados ali em jogo - e a partir dali eles conseguem perceberem-se como espelhos do outro, comunicando e criando ainda mais atitudes coletivas.

Essa é só a primeira manifestação da cidade de Jaguaripe surgida através dos processos de exclusão e da resistência popular, exercendo então os seus direitos aos espaços, às maneiras de expressão, lazer e, de certa forma, como foi visto anteriormente nas discussões, ao culto à própria liberdade corporificada por meio do símbolo jaguaripense que é São Gaspaião. O Gaspi faz parte de um prenúncio (ou um gostinho) do período da carnavalização do cotidiano da comunidade, anunciando então os blocos tradicionais da cidade que se configuram enquanto expressões da performatividade, vivência e cultura popular, sendo assim importantes significantes folkcomunicacionais. Ainda dentro desses blocos, existem aqueles que mais incorporam esses aspectos de reivindicação e das mensagens de indivíduos historicamente

marginalizados, como pessoas negras, pobres, indivíduos híbridos pelas experiências da ideologia rastafari, mulheres e pessoas da comunidade LGBTQIA+.

Dessa forma, são os blocos da Mulherada e Resistência onde essas pessoas têm protagonismo e, automaticamente, chances de comunicarem suas questões por meio dos significados que vão sendo apresentados ao longo dos seus percursos no carnaval de Jaguaripe e que serão analisados nas próximas seções deste capítulo. Entretanto, é preciso primeiramente fazer uma linha histórica do que foi indicado como impulsionador para o surgimento dessas manifestações específicas.

### 3.2 CARNAVALIZAÇÃO, BLOCOS E OUTRAS REIVINDICAÇÕES

Inscrito em seus dias de folia, máscaras, *glitters*, fantasias e músicas que convocam (e gritam) sentidos diversos de diversão, diversidade e repúdio ao questionamento da legitimidade de diferenças ou críticas aos pudores que se firmam na moralidade conservadora, cristã e essencialmente elitista no caldeirão fervente das manifestações, o período carnavalesco é conhecido mundo afora como uma das características mais permissivas e poderosas culturalmente do povo brasileiro. Apesar de ser colocado como bojo do divertimento quase que necessário da carne humana, não se estabelece como tal. Impossível de existir em uma significação única, sua definição vai muito além do já conhecido ponto de quebra do cotidiano árduo das populações ou da reversão de valores.

O carnaval não pode e nem deve ser definido somente por um aspecto particular. Ele se divide e ao mesmo tempo se agrupa em inúmeros pontos por sua característica mais importante: é uma celebração que não pode ser domada e nem possuída por uma única pessoa, já que se configura enquanto uma manifestação realmente popular e, portanto, de todos os indivíduos que estão ali na folia. Toda brincadeira é válida naqueles momentos tão ávidos e se fazem a partir das misturas imprevisíveis que acontecem nas ruas ou das trocas de lugares e posições sociais, tensionando diferentes setores da sociedade, trazendo reflexões até mesmo de forma inconsciente através desse ritual que, “ao romper com o *continuum* da vida diária, aponta para alguns pontos básicos da nossa ordem social” (MATTA, 1977, p. 22).

A alegria, as músicas, gritos e outras performances se juntam em uma espécie de *carnavalização* da vida nessa festa popular, onde a morte se retrai a partir da energização da vida que se presentifica nos comportamentos dos gestos do corpo livre, de certa forma. O deboche aparece de maneira latente nesses momentos carnavalescos, em relação às estruturas da comunidade ali representada por meio das performatizações que as criticam de forma implícita ou explícita, mas também outros elementos se fazem presentes a partir do

aproveitamento dessas perturbações dos ditames sociais como alguns posicionamentos hipócritas ou até mesmo preconceituosos.

No ponto de vista elaborado por Mikhail Bakhtin (1987) a carnavalização grifada acima não corresponde a uma estrutura paralisada, dura, semelhante à não-criatividade que é jogada como um véu sob uma superfície impossível de ser alterada, mas sim representam uma construção totalmente ajustável, moldável às epifanias geradas pelas novidades cheias de artisticidade, interpretações extraordinárias que flutuam nos inconscientes dos indivíduos até que o momento esperado chegue. O carnaval do povo de acordo com as questões propostas pelo autor é a explanação da necessidade de um mundo invertido, que é revestido pelas transformações mais inimagináveis propostas por esse local da fantasia, no qual os indivíduos historicamente marginalizados tomam conta desse espaço alegórico a partir do êxtase que penetra nas novas concepções assimétricas e dá carta branca ao protagonismo de quem sempre esteve à margem, correndo pelas sombras, procurando um lugar ao sol e percebe as suas chances nessa manifestação (assim como em outras mais).

Essa liberação das amarras invisíveis da sociedade e a aplicação do fenômeno da carnavalização podem ser compreendidos historicamente nos estudos de Bakhtin (1987) sobre o riso/deboche causado pelas estratégias da população através da perspectiva da cultura popular na Idade Média quando ele afirma que:

[...] sua amplitude e importância [da carnavalização] na Idade Média e no Renascimento eram consideráveis. [...] opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época. Dentro da sua diversidade, essas formas e manifestações - as festas carnavalescas, os ritos e cultos cômicos especiais [...] - possuem uma unidade de estilo e constituem partes e parcelas da cultura cômica popular, principalmente da cultura carnavalesca, una e indivisível (BAKHTIN, 1987, p. 3-4).

.Portanto, essas celebrações carnavalescas se configuraram como um grande destaque no cotidiano das populações medievais, porém não somente através do carnaval, mas também de outras oportunidades criadas em diferentes manifestações que continham o exercer do riso ou do deboche enquanto ferramenta para a perspectiva “de cabeça para baixo” dos grupos e, por conseguinte, a perseverança na criação de um universo paralelo temporário, uma vida paralela instantânea que só consegue encontrar firmeza, forma, espaço e tempo em ensejos especiais.

Mesmo podendo também ser representado pelos encantos que estão no campo de visão dos indivíduos com as sátiras ecoando por meio de todo o circuito festivo e as caracterizações de personagens do mundo da ficção ou da realidade, esse ciclo de festas é totalmente plural e de acordo com Benjamin (2017), integra à sua própria formulação outras particularidades que

se manifestam através de “enfoques interdisciplinares: um fenômeno perturbador, onde a ambiguidade, o disfarce, a máscara não constituem apenas um elemento visual, mas integram o fundamento mesmo do fato (BENJAMIN, 2017, p. 117).

Reminiscências e referências múltiplas ao passado, ao presente e futuro, exaltação da vida e da morte, proclamação de valores e sentimentos reprimidos a serviço da libertação ou como reforço às dominações do cotidiano. Herança múltipla – indígena, europeia (e não apenas portuguesa) e africana -, cuja história social foi tão precariamente registrada e analisada, que vive sujeita a revisões a cada dia. Contribuições tão amalgamadas que a busca de “purezas” nas suas manifestações tem levado experientes analistas a conclusões irreais completamente desprovidas de sentido. Fenômeno tão complexo, que, muitas vezes, as propostas para a sua renovação, acusadas de modernistas, são, na verdade, ressurgimento de aspectos esquecidos ou omitidos, que voltam à tona. (BENJAMIN, 2017, p. 117)

Dessa forma, como apresentado nas formulações acima, pelas diferentes influências que continuam a se resignificar a cada passar de anos, o carnaval é uma manifestação que vem de diferentes influências e heranças devido aos próprios processos de transformação da terra brasileira. Passando pela colonização portuguesa, à escravidão de indígenas e pessoas pretas de África e, conseqüentemente, o estupro desses povos pelos europeus e a disseminação de interação entre as etnias, não existe exatamente um momento carnavalesco que pode ser chamado de “puro”, resultado dessas próprias referências complexas que até mesmo quando se fala em renovação dessas práticas populares são, na verdade, a reincorporação de aspectos que foram esquecidos ou apagados. Entretanto mesmo que não possa ser delimitada uma concepção única da celebração, o seu surgimento no Brasil pode ser analisado primeiramente a partir uma reformulação da festividade popularizada em meados do século XVII chamada de “entrudo” (“começo” ou “introdução” em latim) onde, justamente, é delimitado o início das comemorações da Quaresma<sup>31</sup>.

Essa brincadeira durante muito tempo foi colocada como o grande aspecto geral do período carnavalesco, como uma estratégia de invalidação dessa manifestação cultural, porém o entrudo propriamente dito recebe sua significação através do jogo de molhadelas, onde boa parte das pessoas da sociedade colonial jogavam água umas nas outras. Novas significações foram incorporadas no século XIX, como os limões ou laranjas de cheiro (ARAÚJO, 2011), mas também outros ingredientes como frutas podres, restos de comida ou baldes de água suja faziam sucesso principalmente por uma das dinâmicas se estabelecer nas pessoas pretas escravizadas nas ruas sujando-se, enquanto os seus escravizadores brancos permaneciam em

---

<sup>31</sup> Esse período organizado no calendário católico (e de algumas outras igrejas) vai do final do carnaval até a Semana Santa, onde durante quarenta dias os fiéis preparam-se espiritualmente para os momentos da Páscoa, abdicando de algumas questões carnavais.

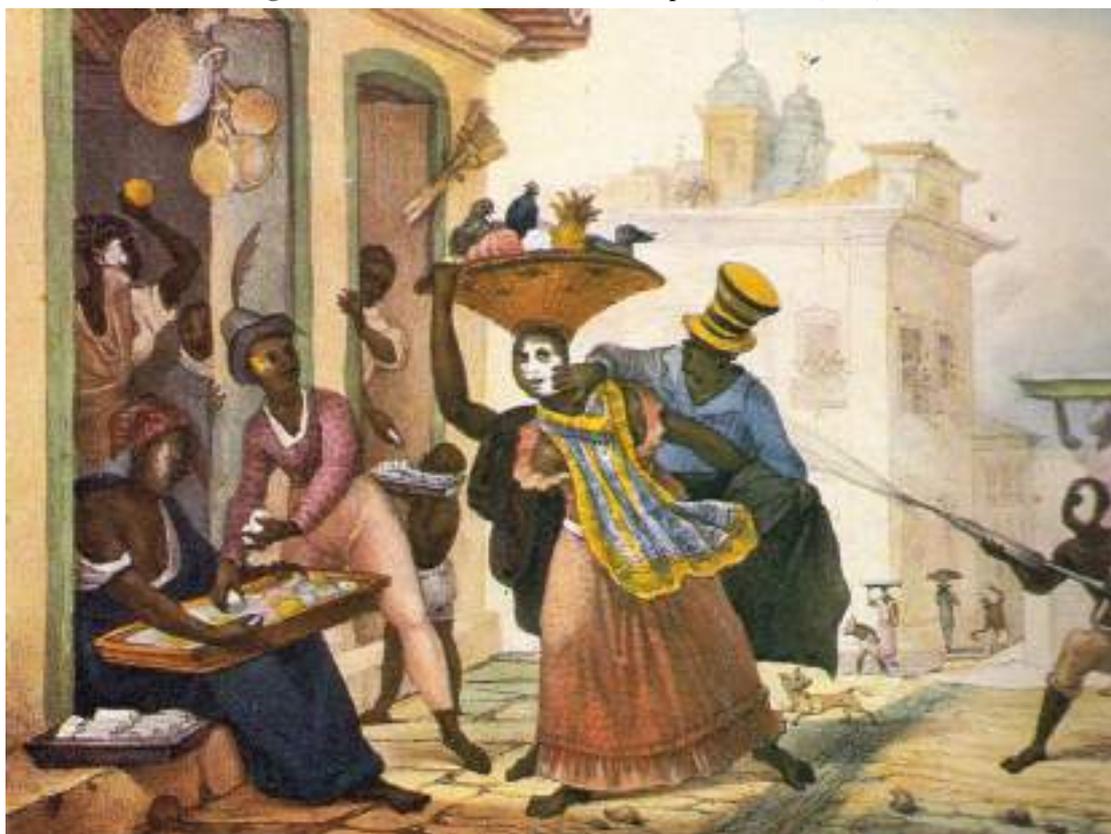
suas janelas jogando todos esses elementos em quem passasse de forma desavisada (LAPICCIRELLA apud LOPEZ JÚNIOR, 2014, p. 184). Além disso, essas mesmas pessoas brancas utilizavam dos escravizados para carregar os materiais necessários para entrar na celebração ou para serem alvos das brincadeiras de outros jovens brancos, “já que não seria muito conveniente que escravos atirassem água ou limões sobre qualquer pessoa que não fosse da sua cor” (EWBANK apud ARAÚJO, 2011, p. 51).

Não é difícil de entender, então, o porquê de nos dias atuais essa diferença entre o povo e a elite estar dentro da própria concepção do carnaval no século XXI. O entrudo, apesar de parecer ser um momento de aglutinação social onde as diferentes camadas interagem era, na verdade, uma grande aparição das hierarquias que estavam consolidadas naqueles momentos. É possível perceber observando toda a dinâmica do circuito Barra-Ondina em Salvador, por exemplo, onde cada vez mais camarotes são criados para o conforto daqueles que podem pagar e estar distante do que pode ocorrer na “massa” dos foliões, ou até mesmo dos blocos de corda e do próprio tratamento de segurança às pessoas de diferentes etnias e classes sociais. Ou seja, atualmente muito do que vem acontecendo é a intervenção dos governos como estratégias midiáticas para o benefício da imagem pública de empresas privadas ou para a movimentação de turistas e, conseqüentemente, o lucro na economia de grandes capitais em destaque como a já citada Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Recife.

A organização do carnaval se tem feito de forma mais sutil, através da concessão de subvenções, contratos para apresentações e prêmios, usados habilidosamente como tática de “domesticação” das agremiações populares. De início foram oferecidos contratos de apresentação sem cláusulas restritivas. Estabelecida à dependência, se fixaram, então, as horas, os lugares e os modos de desenvolver a brincadeira, dentro de programações pré-estabelecidas, cujo descumprimento obriga a devolução das subvenções recebidas, a exclusão da premiação e do acesso a novos contratos e novas subvenções. As normas são apresentadas como a consolidação do costume tradicional, mas, na verdade, são fruto do trabalho de tecno-burocratas. (BENJAMIN, 2017, p. 161)

Ainda assim, continua sendo um período muito importante para a expressão cultural não somente por causa da ruptura da ordem social do cotidiano, mas também por existir as possibilidades que vão surgindo através do mundo de cabeça para baixo, que melhor se justifica pela “crítica política e social, expressas através de manifestações satíricas, da dessacralização das pessoas e coisas da religião, do poder político e do poder econômico” (BENJAMIN, 2017, p. 159).

**Figura 132.** Cena de Carnaval, Jean Baptiste Debret (1834)



**Fonte:** Digital Collections

(<https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-7991-a3d9-e040-e00a18064a99>).

Essa celebração se constitui enquanto parte da folkcomunicação exatamente pelas mensagens e atitudes que são comunicadas pelas fantasias, canções, interações e performances dos foliões, as quais evocam diferentes sentidos. Obviamente, pelo território brasileiro ser muito extenso e comportar culturas locais e regionais com diversas especificidades, em cada lugar a farra – assim como toda manifestação popular – se transforma e se adequa às concepções das comunidades que ali vivem. Tanto é que no Recife e Olinda, em Pernambuco, existem o maracatu e o frevo como destaques e em Salvador, na Bahia, vão desde os shows de ensaio do Carnaval de artistas e bandas como Léo Santana, Olodum, passando pelo verdadeiro furdunço atual da BaianaSystem, culminando em toda a potência dos trios elétricos cada vez mais ornamentados.

O carnaval de Jaguaripe, diferentemente do extremamente midiaticizado da capital baiana, acontece somente em três dias do calendário oficial de festas populares e feriados, sem os momentos pré-carnavalescos que costumam fazer borbulhar o território soteropolitano e preparar a população para o que está por vir. Portanto, se em Salvador os três primeiros meses do ano se enchem de shows e eventos que capitalizam toda a questão das perspectivas do verão

e do carnaval, em Jaguaripe poucos momentos até a chegada da manifestação popular são de aspecto festivo. Atualmente recebendo o subtítulo de *Carnaval Tradição*, a festa que representa o segundo (e último, praticamente) momento de celebração da sede de Jaguaripe, se reveste dos modelos tidos como mais tradicionais de origem da festividade, com blocos feitos a partir de lideranças da própria comunidade e dos recursos adquiridos tanto de doações quanto do lucro das vendas de copos, camisas e outros acessórios que servem para a compra das bebidas e no auxílio do aluguel de carros de som ou paredões e outros dispositivos eletrônicos ou de logística.

Pensando nas estratégias vivas da cultura popular, através de suas formulações, manifestações, ritos, histórias e performatizações, pode ser observado que ela é construída a partir da visão local, com as características particulares que são conhecidas da população ou comunidade de certa região. Roberto Benjamin (2017) estabelece que por mais que se sejam cogitados “elementos ou traços comuns de uma cultura nacional ou até de um substrato universal na tradição popular, na verdade, a produção cultural popular é regional ou microrregional” (BENJAMIN, 2017, p, 177), mas ao mesmo tempo ele também pensa nas variantes advindas das influências de outros povos e culturas que são incorporados pelas populações locais e usadas em suas próprias manifestações.

O que hoje parece espontâneo, não passa de permanência daquilo que nos foi dirigido e imposto pela cultura hegemônica. Muito do que nós chamamos de genuíno, de espontâneo, de elemento da identidade brasileira é fruto da re-interpretação, do aproveitamento, da hibridação trabalhada ao longo dos anos, com a sujeição aos fatores ecológicos e culturais e a assimilação das contribuições de outras etnias. (BENJAMIN, 2004, p. 24)

Dessa forma, as confluências das referências criadas pelas particularidades dos indivíduos de diferentes territórios, sobreviventes de momentos históricos, foram transformadas e incorporadas às vivências de outras populações locais e regionais, ocasionando no surgimento de manifestações como o entrudo, os pequenos blocos, as fantasias e máscaras ornamentadas e, por fim, os trios elétricos e os planos de abadás e camarotes oferecidos para compra de acordo com a demanda econômica relacionada aos turistas que chegam aos grandes centros para aproveitar os artistas e bandas que tocam na folia. O carnaval, portanto, é representado por diversas facetas que formam um único *locus* do que pode ser percebido enquanto um espaço-tempo que representa a possibilidade da alternância de valores, normas, posturas religiosas, políticas e morais. Ele se inscreve em maneiras nem sempre fáceis de serem compreendidas por terem estruturas impregnadas de significações com diferentes tipos de códigos, sejam eles visuais, textuais, audíveis, aproximando-se cada vez mais do jogo de palavras antagônicas por suas performances como o certo/errado, sagrado/profano, ordem/balbúrdia ou prisão/liberdade

em seus rituais festivos. Ao mesmo tempo em que também se consagra enquanto momentos transformados pela contemplação da existência das populações marginalizadas e de suas ansiedades socioculturais e econômicas.

Em grande parte, o carnaval representa uma providência no campo político e social acerca das necessidades, particularidades e expressões da população de forma codificada. Esse ciclo festivo onde há uma flexibilidade na performatização de rituais e práticas específicas permite um ambiente propício para a interação das populações historicamente marginalizadas, levando em conta a característica principal da folkcomunicação que consiste em uma configuração que possibilite um estabelecimento de relações recíprocas de forma cultural e social entre as pessoas que não podem se organizar de acordo com os termos e meios facilitados para as elites dominantes. Assim, se faz a compreensão de que os gestos, músicas, falas, vestes de fantasia, brilhos, blocos e outros elementos mais que enchem a brincadeira do carnaval se compreenda enquanto um meio folkcomunicacional, já que ela “caracteriza-se pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural” (MARQUES DE MELO apud BELTRÃO, 2004, p. 11-12).

À vista disso, essa celebração se consagra e é relevante para a dinâmica do cotidiano das pessoas pela questão de ser um componente essencial para os processos socioculturais que envolvem a união de populações que, ainda que estejam em um mesmo conjunto, se divide por suas extensas diferenças relacionadas aos aspectos étnicos, de classe e econômicos. Portanto, é impossível dissociar o seu valor comunicacional ao percebermos como essa manifestação popular consegue partilhar mensagens e atos em sincronia entre os foliões, ainda que estejam separados em blocos (sociais ou carnavalescos).

O carnaval de Jaguaripe, assim como o de todo o estado baiano, é múltiplo em suas configurações materiais e abstratas. Múltiplo por representar diversos aspectos, elementos, danças, músicas, informações e indivíduos que permeiam os espaços na mesma temporalidade que todos. Como pensar em um carnaval “único” sendo que ao mesmo tempo em que um bloco sai à rua, os caretas também reivindicam o seu espaço? Ou ao refletirmos nas personalidades políticas que ficam no camarote realizado pela prefeitura na festa noturna? São pessoas diferentes que vivem realidades que se diferem umas das outras, mesmo tendo em comum o território, e a partir dessas diferenças constroem suas performatizações que são expressas no carnaval.

**Figura 133.** Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000.



**Figura 134.** Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 135.** Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000.



**Figura 136.** Fragmentos de um carnaval jaguaripense nos anos 2000.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

As realidades múltiplas do carnaval se afluam no circuito Cupertina (como é chamado o espaço onde os blocos e shows passam) de acordo com as diferentes configurações que existem nos aspectos socioeconômicos e culturais de cada grupo/indivíduo, o que ocasiona em ligações indissociáveis entre as particularidades, gostos, ocupações, benefícios, certezas, aproximações e conveniências dos sujeitos que ativam os resultados provenientes dessas interações - os grupos que se formam a partir das relações que podem ser intencionadas/projetadas, mas também surgidas pelas identificações acidentais das expressões de cada um vistas pelo outro.

A partir dessa perspectiva podemos visualizar a dinâmica do mistério de identidade corporificada nos personagens dos caretas, que desde o mês de Janeiro se torna uma característica marcante entre os jovens da cidade. Podem ser vistos os agrupamentos cheios de crianças e adolescentes se arrumando em pedaços de mata, entre as árvores, onde marcam para cada um se ajudar no momento de confecção das vestes. As vestimentas são as máscaras, algumas são compradas em lojas, outras ornamentadas ou feitas de ossadas de bichos mortos, e também como o próprio careta se apresenta nas ruas jaguaripenses relatando que veio, sim, do mato com palhas e galhos de plantas e árvores que encontram no caminho aliadas às camisas usadas, macacões utilizados em trabalhos de construção, cordas e correntes. Essa representação atual vem de modificações acerca dos costumes dos munícipes, já que a entrevistada E01 não se lembra de existir o adorno das palhas nas vestes.

P: Os caretas naquela época já colocavam as palhas?

E01: A palha foi depois, não foi? Era só roupa, os meninos vestiam as roupas, botava a máscara, mas não vestia essa de palha não. Eles vestiam a roupa do pai, a calça do pai, o paletó que tinha e vestia, botava chapéu. Era aquele negócio também do mandú, que botava aquele pau aqui assim e saía com os braços pra baixo. Os braços não mexia, eles andavam todo durinho assim porque aqui era um pau que botava enfiado. Aí, esse daí que era atração também. E era uma coisa que era da raiz mesmo, agora eu gosto dos caretas dos meninos mesmo! (E01, informação verbal, 2022).

Como visto nas figuras abaixo, os caretas muitas vezes podem aproveitar das “sombras” que emergem através do uso de suas máscaras e vestes para expressar mensagens próprias de forma escrita em cartazes feitos de forma artesanal. Algumas frases vão ao ponto de explicar como está o sentimento da festa de carnaval para outros cenários pertinentes, como críticas ao sistema governamental específico da cidade ou de maneira geral, tornando ainda mais o papel folkcomunicação presente nessa parte da manifestação. As máscaras nesse processo de constituição dos caretas representam um elemento essencial para a sustentação carnavalesca nesse período favorecendo um atributo que atualmente pode ser visto no conglomerado de redes sociais audiovisuais na Internet: o distúrbio ou rompimento das identificações exclusivas dos

indivíduos, transgredindo as barreiras construídas pelas socializações da imagem que é expressa para a construção de quem é o outro e de quem nós somos.

**Figura 137.** Caretas em frente à Sociedade Lira Jaguaripense (2001).



**Figura 138.** Caretas em frente à Sociedade Lira Jaguaripense (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 139.** Caretas e crianças no ano de 2001.



**Figura 140.** Caretas e crianças no ano de 2001.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 141.** Careta com placa artesanal escrita “Foi bomba” (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 142.** Careta parada em uma rua (2001).



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 143.** Caretas no ano de 2015.



**Fonte:** registro do autor (2015).

**Figura 144.** Caretas no ano de 2001.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

**Figura 145.** Caretas com cartazes no carnaval de 2020.



**Figura 146.** Caretas com cartazes no carnaval de 2020.



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe))

**Figura 147.** Caretas ornamentados no carnaval de 2020.



**Figura 148.** Caretas ornamentados no carnaval de 2020.



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

A partir do momento em que a máscara é colocada juntamente com as vestes rasgadas, cordas, correntes e maços de plantas retiradas da vegetação jaguaripense, não só uma, mas diversas histórias são despidas automaticamente do véu socializador que existe em cada representação imagética comum ou familiar. O que pode causar um medo totalmente irracional, sem uma explicação aparente ou uma estranheza para alguns, como visto na fala da entrevistada E01 sobre sair mascarada quando era criança:

P: E como é que a senhora lembra desse momento assim? Como era aqui?

E01: Criança e já casada! Eu tinha muito medo de sair mascarada e nunca saí. Depois de adulta, que eu tava namorando com [nome censurado para não-identificação], no segundo ano que eu vim, aí eu saí mascarada. E depois começava porque via minha mãe sair, via [nomes censurados para não-identificação]. Era um bocado de senhoras que saíam mascaradas e aí eu fui aprendendo e saindo também. (E01, informação verbal, 2022)

Permitindo a dissolução do sentido individual e único do que é conhecido, a máscara é definida por Bakhtin (1987) enquanto o objeto certo para exprimir “alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo” (BAKHTIN, 1987, p. 35). Esse membro confuso e intrigante é pensado para realizar-se a partir de materiais como panos, papel-machê, madeiras, papel, fixando-se principalmente nas que são feitas de borracha ou látex já prontas e disponíveis em lojas, o que forma e simboliza um outro tipo de faceta, cobrindo o verdadeiro rosto da pessoa ali por baixo e, dessa forma, dissocia e embaça qualquer que seja a identidade social ali presente, estremecendo os valores relacionados à dualidade do que é verdade ou mentira. A entrevistada E01 bem entende disso quando fala sobre uma situação onde fala sobre o desconhecido presente nos caretas:

E01: Dona [nome censurado] uma vez saiu, tinha uma saia preta e isso marcou a gente porque os meninos tudo chorava quando via ela abrir os braços assim. Mamãe costurou ela aqui assim, ela vestiu o braço, e aí quando ela abria os braços parecia um morcego assim. Aí os meninos ficavam com medo (risos)! Essa história marcou a gente e aí todo ano ela dizia “vou sair de morcego, vou sair de morcego”, aí eu digo “não pode falar, não pode falar porque se vocês falar os meninos vai conhecer e não vai mais ter medo de você!”. Mas era jóia! (E01, informação verbal, 2022).

Longe de estampar algo que signifique “falsificado”, o careta consegue englobar diferentes significações em suas saídas pelas ruas no período carnavalesco ao assumir para si mesmo o compromisso - muitas vezes não proposital - de exteriorizar de maneira mais bizarra e excêntrica os valores simbólicos do carnaval, como a galhofa, a crítica, a possibilidade de exercer medo para os outros e o exagero risível.

[...] a máscara é a expressão das transferências, das metamorfoses, das violações das fronteiras naturais, da ridicularização dos apelidos; a máscara encarna o princípio de jogo da vida, está baseada numa peculiar inter-relação da realidade e da imagem,

característica das formas mais antigas dos ritos e espetáculos. (BAKHTIN, 1987, p. 35)

O oculto, no entanto, não encobre as palavras de quem veste a máscara. Muito pelo contrário: ao materializar de fato a alternância de personalidades, comunica e expressa ainda mais a necessidade daqueles que não são vistos como algo para além de suas particularidades e perspectivas. O oculto levanta o medo juntamente com o horror que geralmente está inscrito nas expressões das máscaras (olhos caindo, facas enfiadas, boca sangrando), além de transmutar fisicamente quem está por baixo dele. Em Jaguaripe, inclusive, muitas pessoas deixavam de se vestir de careta exatamente pelo medo daquelas fantasias não-entendíveis que levavam a um imaginário amedrontador e inseguro. É o que se percebe nas falas da entrevistada jaguaripense E05 (29 anos):

Pesquisador (P): E você costumava também se vestir de careta no carnaval quando era criança?

E05: Hm, não...

P: Por quê?

E05: Tinha medo, muito medo! Porque era aqui era bem mais forte essa coisa de se caracterizar de careta. Eram homens mesmo, homens velhos, pais de família que se empenhavam em se caracterizar porque aqui tinha os concursos que eram bem mais fortes antigamente, os concursos de careta. Os pais de família, os homens mais velhos se caracterizavam mesmo pra valer, e aí ficava aquela coisa de meter medo e eu nunca me senti à vontade não porque eu tinha medo... (E05, informação verbal, 2022).

Exatamente por isso, algumas vezes outras pessoas tentam descobrir quem está por debaixo da máscara, utilizando da força para arrancar o disfarce e destituir de poder o indivíduo - como pode ser percebido nas falas da entrevistada E01 abaixo:

E01: E teve um fato também que foi comigo. [Nome censurado], que era o pai de, como é o nome dele? De [nome censurado], marido de [nome censurado], então ele não me conheceu. Conheceu as menina toda que tava junto assim, a maioria que tava, eu já tava casada com [nome censurado]. Oxente, ele veio pra tirar a máscara, aí eu tava de careta de coberta. Aí, a cabeça de coberta, é aqui que amarra e aí ele veio pra soltar o nó que tava aqui pra tirar. Aí eu tava com um pau na mão por dentro da coisa, aí bati nele, bati, bati, bati, vim pra casa correndo que ele disse “esse diabo dessa careta me batendo, não sei o que”. Já vim correndo pra dizer a mamãe “olha, [nome censurado] fez isso e isso e isso”, aí ela “deixa aquele corno chegar”! Que ela xingava, aí quando ele chegou contando ele disse “é... você hein”. Mas ele nunca sabia, quando a gente tava conversando a gente dizia “o disco voador chegou”, que ele tava chegando pra gente parar com esse assunto. Eram coisas boas da nossa rua! Eu mesmo tenho muitas coisas boas aqui de Jaguaripe, que eu dizia “eu não morro sem ir pra Jaguaripe” (E01, informação verbal, 2022).

Essa necessidade de quem está por fora do movimento da destituição de poder de quem está mascarado acontece porque, a partir do momento em que o indivíduo coloca o “disfarce” e se transforma na figura do careta, outras conotações são encontradas reconsiderando a

impossibilidade de elencar quem e em qual lugar aquela pessoa pertence, estremecendo os limites das camadas sociais, políticas e culturais, permitindo assim a tão famosa inversão de valores característica do carnaval. Os caretas representam um outro lugar que ridiculariza os aspectos do que é considerado enquanto identificador hierárquico, próximo ao “nada” - que ao mesmo tempo pode ser tudo - e exatamente por isso se configura enquanto uma manifestação que remete ao medo para as pessoas, principalmente para as crianças mais jovens.

Dessa forma, o careta em si representa muito além do que somente uma brincadeira presente no período carnavalesco jaguaripense; ela se vale desse momento sociocultural e político para provocar as reflexões dos limites do desconhecido, desobstruindo as significações anteriores, ao mesmo tempo em que escancara as “faces” daqueles que não são enxergados como seres humanos dignos de respeito e os colocam em uma posição de poder em função dos outros que não participam desse mascaramento. Os adornos, principalmente as correntes e cordas usadas para assustar as pessoas, são mais uns elementos de imposição e que só podem ser utilizados naquele momento específico. Essa camuflagem também faz parte das outras fantasias do Bloco da Mulherada, por exemplo, mas expressam outro tipo de concepção de sociedade e mundo; o que será melhor destrinchado mais para frente ao longo deste capítulo.

Esse cenário sendo tão múltiplo e efervescente, que angaria sentidos e significações políticas em relação aos grupos pertencentes da comunidade, além de fazê-los ecoar por todos os cantos e pessoas (mesmo para quem não participa efetivamente), pode ser aproveitado para estratégias tanto de politicagem quanto de demonstrações de poder naquele espaço. Por se tratar de uma manifestação capaz de transmitir mensagens que representam a união dos grupos acerca de suas mazelas sociais, culturais e econômicas, cria-se o ambiente perfeito para determinar conexões políticas entre os diferentes indivíduos participantes, mas não somente isso: pode, inclusive, deixar ainda mais inflamadas as barreiras entre eles, o que beneficia a quem quer obter apoiadores de suas causas.

Apesar dos caretas sempre estarem presentes em suas configurações fora das estruturas, os blocos carnavalescos jaguaripenses percorreram um outro caminho diferente da liberdade tão significativa do carnaval. Anteriormente, existia um grande “bloco” unificado que conseguia juntar a maioria das pessoas da comunidade em folia e harmonia nas ruas sem a configuração atual. Segundo a entrevistada E04, o carnaval de Jaguaripe não se identificava a partir de “blocos com as camisas, com os abadás” diferenciados, mas sim um agrupamento onde “todo mundo brincava, todo mundo se divertia, não tinha esse negócio de violência, de brigas e nem de distinções. Tinha crianças, tinha idosos, mas sempre todo mundo se divertindo”:

E04: Eu lembro que quando eu era pequena os carnavais daqui não eram como hoje assim né, que tem os blocos com as camisas, com os abadá. *Eram mortalhas, que eram aqueles vestidos compridos, bem coloridos e tal, aí a gente saía pela rua né.* Eu saía com meu pai mais minha mãe, porque era pequena (risos), não tinha como sair né. Não tinha esse negócio de blocos, é (pausa), como tem hoje né. É... era praticamente todo mundo junto num mesmo bloco, né, porque juntava todo mundo, saía pelas ruas com a charanga, não tinha essa coisa de paredão e nem de bandas tocando em trio assim - como tem nos blocos hoje, que tem blocos que os trios que puxam assim. Né e eu tenho essa lembrança (pausa)... E era bom! (E04, informação verbal, 2022, *grifo nosso*).

As mortalhas das quais E04 fala, vistas na figura 149, marcavam toda a comunidade como um só grupo carnavalesco em uníssono. A partir do vibrar em harmonia entre eles, se relacionavam com os mesmos sons, batuques, cartazes, ruas e folias. Esse período pode ser demarcado como antes do final dos anos 1990, onde segundo E04 era um momento que as pessoas “encontravam os amigos”, já que boa parte morava em outras cidades e somente nessa manifestação tornavam à sua terra natal. De acordo com ela, “os primos, os amigos vinha pra cá, pro interior, aí era a época em que a gente reunia todo mundo na rua, eu lembro que a gente ficava muito ali na ponte até a hora do bloco sair”. As lembranças que permanecem desses momentos se colocam enquanto aquelas relacionadas aos sentimentos de reencontros e união entre as pessoas, evocando as significações primárias da manifestação.

Esses sentidos “tradicionais” são lembrados pela população que viveu a infância ou juventude nesse período, como pode ser percebido pelas falas de E04 acima e também nas de E05 ao afirmar que o carnaval que ela sempre participou foi o de Jaguaripe por trazer a sensação “de interior, esse carnaval de praça, de amigos, de reunir famílias”. Esse carnaval que evoca as influências da infância e, conseqüentemente, as referências que advém do ciclo familiar, fazia parte das dinâmicas culturais jaguaripenses, como pode ser percebido abaixo:

E05: Essa origem... sempre trouxe de uma certa forma, nunca senti necessidade de buscar em uma outra localidade, em outro estado, uma cultura diferente da minha. Eu sempre gostei de passar aqui, o carnaval... o carnaval de praça, o carnaval de amigos, o carnaval de você brincar mesmo. Né aquela coisa de bandas, é o carnaval de amigos. De você ver um careta, é o carnaval de você ver um bloquinho, é o carnaval de você ficar brincando ali com o seu sonzinho na porta, com os seus colegas saindo de porta em porta. De brincar mesmo o carnaval, o carnaval raiz... (E05, informação verbal, 2022).

Entretanto, no período entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, o carnaval jaguaripense acabou modificando a sua configuração tradicional, comunitária, fraterna e familiar, em razão dos blocos que eram organizados através das disputas políticas governamentais que surgiam na cidade. Dessa forma, era possível ver e delimitar quem pertencia a qual projeto de governo e, portanto, mobilizar as relações que deveriam ser mantidas naqueles momentos de celebração, já que não era vista de boa forma a interação entre pessoas

dos dois agrupamentos. Os grupos políticos eram separados principalmente pelo “Bloco Guerreiros da Paz”, de Deralzita Antonia Teixeira de Pinho, prefeita de Jaguaripe pelo PFL nos anos de 1997-2000 e 2001-2004 (ver figura 150), e o “Bloco da Amizade”, de Heráclito Rocha Arandas, prefeito nos anos de 1989-1992, 2006-2008, 2013-2016 e atualmente 2021-2024 (PSD), o que aproveitada o agrupamento popular e incitava justamente o apoio da comunidade aos candidatos e seus projetos de governo.

A diferença entre o *eu* e o *outro* se configurava enquanto as motivações e indicações realizadas pelos representantes políticos e, portanto, delimitava e distinguia o lado *certo* do *errado* ao retirar todas as outras significações presentes nos indivíduos para limitá-los às percepções políticas. Essa separação entre as pessoas nos blocos, inclusive, servia de artifício para a desunião da população e, conseqüentemente, menos entendimento popular e mais controle político.

**Figura 149.** Mortalhas no carnaval de 1993.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

No caso do governo vigente naqueles anos, o prefeito ou prefeita participava de todos os momentos carnavalescos, seja no palco anunciando atrações ou dando a chave da cidade para o rei Momo; fazendo discursos exaltantes sobre as suas atuações em favor do lazer do município; abrindo os concursos dos caretas mais criativos e, principalmente, dando enfoque ao seu bloco (onde, inclusive, os apoiadores e foliões que participavam ficavam atentos a qualquer palavra para gritar e bater palmas em função de enaltecimento).

**Figura 150.** Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.



**Figura 151.** Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal.

As camisas com os títulos dos blocos serviam para identificar quem era pertencente ou não daquele governo, fazendo surgir por vezes algumas faíscas entre os indivíduos quando se encontravam. Justamente por essas questões tentavam ao máximo no circuito de saída pelo turno da tarde não se encontrarem enquanto se expressam nas ruas, como pode ser percebido pelas explicações de Juliana ao ser perguntada sobre os blocos em entrevista:

P: Eu não sei se você lembra de um período que lá no início dos anos 2000, mais ou menos, que quando começou essa questão dos blocos aqui, mas que existiam dois blocos distintos aqui na época - que eram o Bloco Guerreiros da Paz, que era de Derá e o Bloco da Amizade.

E04: Sim (risos)... Eu lembro pouquíssimas coisas, mas nessa época era tudo realmente muito dividido porque tinha, é... o grupo de Derá e o grupo de Arandas e ficava aquela questão dos encontros nas ruas, né. *Cada um fazendo o seu roteiro pra poder não se chocar, mesmo sabendo que sempre tem um ou outro que gosta de ver a coisa pegar fogo.* Mas, nessa época eu era do grupo da Amizade, do grupo de Arandas. Quer dizer, eu sempre fui, né! O pessoal participava mais das coisas de cá, mas eu tenho pouquíssimas lembranças dessa época. Já era uma fase que eu já não tava muito assim de tá saindo em coisas de bloco assim (E04, informação verbal, 2022, grifo nosso).

Ora, o que se percebia era a utilização dessas manifestações populares como forma de fortalecimento dos projetos de governos, desviando dos movimentos de união e divertimento local para fazer engrenar cada vez mais as demarcações das disputas políticas na cidade. Entendendo o grande potencial de agrupamento dessas celebrações criadas e alimentadas pelas comunidades, baseado nas formulações da folkcomunicação sobre as mensagens que são comunicadas nessas estruturas festivas, os momentos carnavalescos acabaram se configurando enquanto uma estratégia de “apagamento” da identidade dos jaguaripenses ao inserir não mais do que representações indicadas por partidos, legendas e candidatos políticos. É importante destacar que a identidade dos participantes das manifestações deveria se colocar como a mais importante linha de posição dos seus lugares no mundo e, portanto, estar de acordo com os seus discursos, vivências e outros tipos de embates, já que essas experiências e aspectos são estruturados por suas realidades. Entretanto, o foco nas associações de politicagem não permitia o despertar dessas visões, afetando toda a consciência das problemáticas construídas ali à favor da segregação e marginalização.

**Figura 152.** “Guerreirinhos” da Paz no carnaval de 2001.



**Figura 153.** Bloco Guerreiros da Paz no carnaval de 2001.



**Fonte:** Família Silva Muricy/arquivo pessoal

Visualizamos então que a intensa participação desses candidatos e dos seus blocos carnavalescos afetaram fortemente as representações daqueles grupos locais, onde as suas atividades de desvio das reivindicações populares contribuíram significativamente para o não-engajamento da comunidade como um organismo vivo, que se constitui de pessoas com particularidades diferentes (o que determina a construção de outros tipos de grupos dentro dessa mesma célula), porém com o mesmo sentimento de pertença, impedindo em um diálogo efetivo da população, distanciando-a de suas realidades e, conseqüentemente, de suas insatisfações, dos seus lazeres organizados por ela mesma e do incentivo a manifestações de qualquer tipo para exercer os seus referenciais culturais sem a total intermediação de organismos políticos.

O aparelhamento se configurava forte de tal forma que até mesmo as crianças acabavam sendo envolvidas nessas questões de politicagem, utilizando as camisas dos blocos de partidos com a adição da categoria “mirim” (como pode ser visto na figura 152). Algumas crianças, inclusive, não podiam se misturar no bloco da oposição, ficando limitadas à brincadeira no que já era apoiado pelos pais. Esses atos se transformavam em “rixas” entre os próprios jovens que, inconscientemente, se separavam de acordo com as legendas políticas. Allan da Silva em entrevista concorda com essa análise quando parte da mesma linha de pensamento ao falar dessa dinâmica dos blocos carnavalescos políticos:

Allan (A): [...] Como a política tava tão enraizada inclusive nessas expressões, né, porque esses grupos entendiam a força desses movimentos e entendiam que podiam se infiltrar ali e transformar algo que era uma manifestação popular em uma disputa política, né. Então existiam esses dois blocos, aí quem votava em um determinado grupo só podia sair em um bloco e quem votava no outro, só saía no outro. Felizmente meus pais, embora apoiassem um determinado grupo, eles nunca me proibiram de participar dos outros blocos né, do outro bloco. E tá nesse lugar de participante dos dois blocos me colocava nesse lugar de observante porque eu achava tudo aquilo muito estranho, né. Como pode?! Porque ali era reforçado muitas diferenças entre as pessoas, né. [...] *O carnaval que deveria ser um momento de catarse, um momento de liberação, virava mais um momento de tensão política dentro da comunidade.* Inclusive existia uma certa transferência de uma certa responsabilidade do grupo político que passava pra própria comunidade porque aquelas pessoas se sentiam responsáveis em compactuar com aquele movimento... (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022, grifo nosso).

As festas populares em si, de acordo com a abordagem de Marques de Melo (2002, p. 115), permitem diversos fluxos de comunicação que ativam diferentes relações nessa dinâmica, sejam elas relações humanas, “produzindo comunhão grupal ou comunitária”; relações entre os grupos primários e o todo “através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas” ou relações institucionais, “desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e antenadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias, com que parceiros”. Segundo o autor,

A gênese da festa localiza-se no imaginário coletivo, sendo resgatada periodicamente através de fluxos de comunicação interpessoal (parentesco, vizinhança, trabalho) que desencadeiam iniciativas de celebração por parte das instituições sociais (escola, igreja, partido, empresa, governo), cuja intermediação comunicativa suscita o interesse dos veículos de difusão coletiva, que a elas se associam, desencadeando fluxos de comunicação massiva, responsáveis pela mobilização dos indivíduos para participar desses atos comemorativos. (MELO, 2002, p. 115)

O grande problema aqui envolve o processo de incorporação das manifestações populares em total favor às dinâmicas institucionais e governamentais, indicando assim a invisibilidade ou desvirtualização dos fluxos espontâneos comunicacionais da população, sendo que essas ligações são importantes para a organização comunitária e, ao mesmo tempo, também permite a continuidade desses aspectos culturais que atribuem sentido, representatividade e significações aos indivíduos. Após esses momentos de disputa política enfraquecerem ao decorrer dos anos 2000, outros tipos de blocos começaram a surgir de acordo às visões dos agentes-midiáticos locais, como o Bloco Loukura Loukura (2003), famoso pela grande concentração participativa de homens, misturando elementos de blocos famosos de Salvador como os colares de “Filhos de Gandi” e a pintura artística corporal da “Timbalada”; Umbora+Eu (2006), que representava mais um programa feito para famílias diversas; Bloco das Muquiranhas (2015), uma versão jaguaripense do Bloco das Muquiranhas da capital baiana; e, mais recentemente, os Blocos da Mulherada e o da Resistência.

O surgimento desses tipos de blocos foi causado a partir das novas percepções da população acerca das dinâmicas políticas. Entendendo as suas questões sobre pertencimento, cultura, lazer e, inclusive, de resistência das suas vontades e reivindicações, o carnaval acabou tomando outras formas e se transformando novamente em uma manifestação de cunho popular.

A: E aí hoje em dia, felizmente né, e eu acho que não é à toa, que os blocos passaram a cumprir um outro papel. Porque paralelo a esses blocos da nossa infância né, existiam as caretas, sempre estavam lá, os mandus sempre estavam lá, enfim... os pierrôs sempre estavam lá, só que não existia um protagonismo. Não tinha espaço para que essas expressões né, que de fato são o carnaval, tivesse protagonismo. Não tinha esse espaço! E as pessoas foram entendendo que esse lugar poderia existir e hoje em dia a gente tem o bloco dos pierrôs, a gente tem o bloco dos caretas, a gente tem outros blocos mais recentes. Onde de fato o protagonismo da comunidade e dessas figuras do carnaval eles vão existir, né. Eu acho que a comunidade construiu dentro do carnaval e dentro dos blocos esse lugar de liberação, esse lugar de permissão, desassociando de alguma forma a política municipal pra poder aproveitar essa data, esse feriado... (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

A criação de novos tipos de blocos que pudessem abordar as diferentes particularidades, vivências e contestações dos indivíduos da comunidade concretizou-se no imaginário popular local. Entende-se que, diante dos discursos dos entrevistados expressados anteriormente, dos quais são somente um fragmento das vozes de outras pessoas na cidade que acabam sendo

disseminados a cada novo impulso de exercitamento cultural, a percepção da identidade local e do desejo da população acabaram se tornando os elementos decisivos para o incentivo pessoal na criação de outras manifestações dentro do carnaval. A identidade local do município não existe por si só, ela se arquiteta a partir das práticas e experiências históricas de quem transforma o território de fato.

**Figura 154.** Bloco Loukura Loukura no carnaval do ano de 2020.



**Figura 155.** Bloco Loukura Loukura no carnaval do ano de 2020.



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

**Figura 156.** Trio do Bloco Loukura Loukura no carnaval de 2020.



**Figura 157.** Trio do Bloco Loukura Loukura no carnaval de 2020.



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

Figura 158. Cartaz de divulgação do “Carnaval Alegria Alegria: É Tradição” de Jaguaripe (2020).

**Carnaval Alegria Alegria 2020 Jaguaripe É Tradição**

**21 A 25 DE FEVEREIRO**  
**CIRCUITO CUPERTINA**

**BLOCOS**

Dia 21/Sexta	Dia 22/Sábado	Dia 23/Domingo
14 horas Mascarados Vivo São Pedro - Abertura do Loukura 21 horas Balota	10 horas A Marujada 14 horas Os Bebês 16 horas Rancho Cigano 16 horas Resistência	10 horas A Mulherada 14 horas Loukura
Dia 24/Segunda	Dia 25/Terça	
10 horas Resistência 13 horas A Marujada 13 horas Loukura 16 horas Pierrot	16 horas As Muquiranhas	

 SECRETARIA DO TURISMO  
CULTURA ESPORTE E LAZER

Fonte: Instagram/Prefeitura de Jaguaripe (instagram.com/prefeiturajaguaripe).

Dessa forma, o território habitado, o espaço grupal (BELTRÃO, 2014), através dos costumes, atitudes, ritos ou hábitos que acabam sendo continuados entre as pessoas, eleva, divide e constrói novamente diversas identidades particulares dentro de uma só por meio do que cada pessoa precisa e levanta ao destaque. Esse trabalho somente acontece pelos mecanismos de comunicação que são importantes para a propagação de ideias e ligações, atravessando então as especificidades individuais dos munícipes (de gênero, etnia, sociocultural, econômica, sexual, etc) e a partir daí se reflete no reconhecimento de novas práticas culturais.

Esse aspecto comunicacional é importante de tal forma para os mecanismos de permanecimento e criação de costumes populares que, após o desprendimento das identidades partidárias promovidas pelos blocos carnavalescos do final dos anos 1990 para o início dos anos 2000, os próprios indivíduos enxergaram a possibilidade de agendar os seus grupos de carnaval na programação oficial festiva do município. Isso acaba sendo também de benefício para a divulgação do governo municipal (porém sem desvirtuar totalmente os processos culturais advindos do povo) já que como exemplifica Trigueiro (2005), os elementos e as manifestações da cultura popular “(festas, danças, culinária, arte, artesanato, etc) já não pertencem apenas aos seus protagonistas”.

Esses aspectos culturais quando permeados pelas estratégias do mundo globalizado “são também do interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas” (TRIGUEIRO, 2005, p. 2) e, portanto, se dinamizam a partir das vantagens que cada grupo percebe.

No caso do carnaval de Jaguaripe, os blocos carnavalescos acabaram por terem destaque na agenda da festa do município, aliando os interesses do governo para com o turismo e divulgação do seu investimento em cultura com o fortalecimento desses grupos culturais em serem divulgados e vistos com maior facilidade a quem chega para curtir a folia na cidade. Nessa situação, o folkturismo se torna protagonista juntamente com as situações que envolvem o folkmarketing, já que até mesmo um subtítulo parecido com o do início dos anos 1990 (Carnaval Tradição) foi adotado para melhor identificar os aspectos carnavalescos como pertencentes do povo (ver figura 158).

A partir dessas estratégias, alguns blocos se tornaram destaque por suas especificidades evocadas em cada fantasia, abadá, músicas, pelos indivíduos que costumam participar e por suas mensagens que vão sendo comunicadas através de todos esses elementos. Aqui somente dois deles serão analisados por expressarem características importantes no que diz respeito às

atitudes culturais manifestadas na celebração carnavalesca, relacionadas a como eles se apresentam na sociedade jaguaripense (tanto no momento festivo quanto no cotidiano) ou como são vistos de forma social. São eles: o Bloco Resistência e o Bloco da Mulherada, que se tornam únicos em suas saídas pelas ruas do Circuito Cupertina.

### **3.2.1 Bloco Resistência e os entre-lugares da performatização e dos discursos**

O Bloco Resistência surgiu no dia 20 de novembro de 2018 através das ideias dos jaguaripenses Josemar “Gordo” Santos e Edvaldo “Dico” Francisco dos Santos que enxergaram a necessidade de existir um vínculo mais visível e explícito com o aspecto de reivindicação por meio das mensagens que são veiculadas pelas pessoas que não têm um determinado nível de representação ou de visibilidade. A partir dessa formulação lembramos então de como Beltrão (2004) enxerga as formas nas quais as pessoas historicamente marginalizadas exercem boa parte dos seus discursos. A fala engasgada na garganta “[...] floresce na rosa da opinião nas manifestações artísticas e folclóricas, ou frutifica – pomo de ação – nos movimentos insospitáveis de massa que concretizam a vontade popular”. (BELTRÃO, 2004, p. 118)

O próprio nome já evoca um elemento diferente do que se pode esperar de um bloco carnavalesco. Ele não conjura necessariamente os aspectos relacionados à folia ou a brincadeira do carnaval em si, mas chama para uma espécie de reflexão acerca da própria situação de boa parte da comunidade que não se sente representada ou vista tanto pelos órgãos públicos e municipais quanto pelas próprias convenções socioculturais que os deixam às margens. Essas beiradas, onde se encontram os marginalizados, são transbordadas através de pessoas pretas, jovens, de condição econômica mais baixa - que são a grande maioria daqueles que fazem parte desse projeto – e também pela estranheza particular do povo aos elementos que são incorporados por eles.

O bloco utiliza diversas referências da música reggae e, conseqüentemente, do movimento político, cultural e religioso chamado de Rastafari, que teve como berço a região da Jamaica na década de 1930, convocando um protesto que ecoou além das fronteiras contra as diferenças socioeconômicas e culturais, o racismo e os preconceitos construídos a partir do colonialismo. Centrando-se em temas como o amor, o respeito, a humildade, o movimento se firmou de tal maneira que formou inúmeras reverberações artísticas; como o ritmo citado anteriormente que se consagrou através de nomes como Bob Marley, Jimmy Cliff, Peter Tosh, Dezarie, Bernie Lyon, Sine Calmon e Morrão Fumegante, entre outros; além de outras incorporações no estilo de vida pessoal dos indivíduos, incluindo aqui o sentido de performatização e de moda.

É possível perceber isso, inclusive, nas falas de Edvaldo quando ele fala que “o bloco surgiu através de uma conversa com Josemar que levasse a música reggae para a avenida, onde o nosso maior intuito seria ajudar nossos irmãos e unir as pessoas” (Edvaldo Santos, informação verbal), e também em sua própria colocação como sujeito culturalmente híbrido ao ver sua imagem calcada tanto em seus traços negróides e sua cor retinta, mas também em sua touca bordada com as cores do reggae que dá aconchego aos seus *dreadlocks*.

O pertencimento aqui presente para com a cultura rastafari nos faz discutir algumas formulações dos estudos culturais britânicos e latino-americanos, focalizando na especialização do que é chamado de hibridez cultural. Segundo Nestor García Canclini (1997), esse elemento visto, mas nem sempre interpretado está incrustado nas trajetórias dos povos na diáspora e seria “[...] uma palavra mais versátil para dar conta destas mesclas ‘clássicas’ como os entrelaçamentos entre o tradicional e o moderno, e entre o culto, o popular e o massivo”. Essa mistura é esperada por ser extremamente natural de acordo com “uma característica de nosso século, [...] é que todas essas classes de fusão multicultural se entremesclam e potencializam entre si” (GARCÍA CANCLINI, 1997, p. 111).

Esse movimento de hibridação cultural é o sentimento principal para a concepção do Bloco Resistência em Jaguaripe. As diversas significações advindas da cultura reggae englobadas por um determinado grupo de uma comunidade do interior da Bahia se configuram naqueles aspectos que os indivíduos/povos/comunidades adquirem ou assimilam a partir de referências que não necessariamente são dos seus locais de origem, de nascimento, mas fazem parte de suas trajetórias e, portanto, se fixam nessa mistura e identificação múltipla cultural. García Canclini (1997) reflete sobre a hibridação através do mundo como ele é: interconectado de forma fluida pelo firmamento de identidades diversas “[...] organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais” (GARCÍA CANCLINI, 2008, p. XXIII).

Ele percebe a hibridação como os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (GARCÍA CANCLINI, 2008, p. XIX), sendo que essas junções e conexões podem surgir por meio de questões não-planejadas, pelos processos migratórios, turísticos ou socioeconômicos e comunicacionais e, inevitavelmente, suas interações entre os povos. Essa identificação pode ser localizada dentro dos processos de luta das populações negras brasileiras, crescendo principalmente durante as décadas de 1980 e 1990, onde como consequência das represálias, segregação racial, invisibilidade e negação de suas identidades, produziram

conhecimentos, culturas e diversos discursos para ir contra as opressões e autoafirmarem-se enquanto indivíduos dignos de respeito.

O ritmo do Reggae e seus elementos foram reinterpretados com força dentro do contexto do Recôncavo Baiano, enquanto prática identitária, de estética-política de resistência e crítica ao *status-quo*, destacando cidades como Cachoeira e São Félix, que apresentaram grandes nomes da cena como Sine Calmon, Tim Tim Gomes e Edson Gomes. Jaguaripe se insere também nessa incorporação por fixar-se nesses elementos culturais do Recôncavo e por sua população majoritariamente negra, facilitando essa representação híbrida.

Pode-se afirmar que os resultados musicais produzidos no universo das populações negras na Bahia sugerem uma reflexão mais plural da noção de cultura e do engendramento de novas identidades. A musicalidade Reggae, em especial, assinala para diversas alternativas à invisibilidade social de um ou mais grupos identificados por sentidos, valores e símbolos étnicos de negritude. Neste movimento, constituiu-se uma “cultura musical” de conteúdos críticos e estética contundente que tem afetado de maneira especial as dimensões identitárias e do pertencimento constituindo uma lógica própria de representação pautada na inserção social do grupo étnico-racial. (MOTA, 2008, p. 39-40)

A manifestação carnavalesca usa em sua estética as cores características (verde, amarelo, preto e vermelho), lemas e símbolos em suas camisetas e também, ao invés das já conhecidas músicas do período festivo de fevereiro/março (como o pagode e pagodão baiano, o axé, funk), as músicas de Bob Marley e seus discípulos ecoam pelas ruas da cidade fazendo os participantes performarem a partir dos passos amplamente difundidos do gênero criado na década de 1960. Essa diferença cultural que é implicada no vestir de objetos, acessórios ou no agir dentro do bloco determina, na verdade, um processo que se inscreve na significação do afirmar de culturas que, ao mesmo tempo que se entrecruzam, também se diferenciam de outras, partindo para o campo de força política, de referência e de narrativas que vão *além de* diversidade, mas, sim, traz uma possibilidade de pensar na articulação do hibridismo e no reconhecimento de indivíduos que se sentem dentro dessas frechas.

Essa manifestação surge então nesses entre-lugares da hibridização e também da maneira como se emerge a marginalização local. Os aspectos relacionados ao movimento político e artístico do reggae se misturam à distinção quase que invisível (mas não imperceptível) já criada muito antes dessa interpolação, limitada através de outros demarcadores socioculturais e, principalmente, étnicos. O público que participa fielmente do bloco são pessoas que se identificam enquanto pretas e, mais importante, são demarcadas enquanto pretas de acordo com as configurações pejorativas e estereotipadas racialmente. São indivíduos que são híbridos também na marginalização pela questão de já serem de uma comunidade historicamente excluída, mas dentro do próprio grupo local são jogados para as

frechas das ruas menos ornamentadas e, conseqüentemente, para o apagamento das realizações populares, entre elas o carnaval. Isso pode ser percebido nas falas de Allan, quando ele reflete a partir dessas características que o bloco Resistência “aparece como bloco, mas ele nasce como movimento político”.

Ele emerge:

[...] de um lugar de afirmação de existência, né, de uma parcela da comunidade que pra muitos não existe. Que é colocada num lugar de apagamento dentro da comunidade, que nem acessa, que nem tem direito a acessar o carnaval, inclusive, né. Esse grupo, o Resistência, ele é composto, os seus integrantes, as pessoas que participam são justamente as pessoas que nem o carnaval acessava, né, que não saem nesses outros blocos que a gente tá falando... (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

Como se dão os usos desses elementos pelos foliões do Bloco Resistência é o que, de fato, dá significância à existência da manifestação e também do triunfo desses agentes sociais marginalizados. O dançar das músicas ao jogar os braços e a cabeça para cima e para trás, gritando as letras e, ao mesmo tempo, também falando ao microfone sobre entender-se dentro daquela comunidade, de sua negritude, o pedido de respeito, do seu lugar socioeconômico, mas sem se colocar em um sentido de não-merecimento de políticas públicas e valorização daquelas mesmas pessoas que constroem e fazem parte de Jaguaripe, é o que realmente determina e nos faz refletir dentro da hibridação. Não são os objetos em si que é o interessante ou o que determina a hibridação cultural: o foco nos bens culturais faz parte da chamada encenação do popular, onde estão os museus, por exemplo. Segundo García Canclini (2008) deve-se valorizar os processos e os agentes sociais que utilizam e modificam esses aspectos em suas trajetórias e mensagens, se não nos “leva a valorizar nos objetos mais a sua repetição que sua transformação”. (GARCÍA CANCLINI, 2008, p. 211)

Ao analisarmos o contexto do carnaval de Jaguaripe, o seu histórico advindo das disputas de lendas políticas locais, os indivíduos que fazem o espaço social e a manifestação em si, percebe-se que o objeto de análise são as mensagens comunicadas através dos usos desses elementos culturais e não os aspectos físicos nas formas em que são vistas, partindo então do que se baseia Beltrão (2013) ao perceber que é necessário deixar de lado o pensamento totalmente artístico das manifestações e focar em “entendê-las como a linguagem do povo, a expressão do seu pensar e do seu sentir [...]” (BELTRÃO, 2013, p. 230).

Aqui também pode ser inserido no debate o que Homi Bhabha chama de entre-lugares, hibridismos, estranhamento, identidade intervalar e vidas duplas no lugar das identidades fixas em seu livro “O local da cultura”. Bhabha (1998) faz ecoar tanto as narrativas a partir dos deslizamentos culturais e territoriais pelo processo colonial e pela Diáspora, quanto também

fala de sua própria história como um indivíduo que se inscreve numa multiplicidade e hibridez de culturas – seja por sua “dupla cidadania”, mas também indo além dessa duplicidade, considerando relações que ultrapassam as barreiras do sujeito e do objeto.

**Figura 159.** Foliões do Bloco Resistência mostram suas bandeiras (2020).



**Figura 160.** Foliões do Bloco Resistência mostram suas bandeiras (2020).



**Fonte:** arquivo pessoal/Bloco Resistência.

**Figura 161.** Bloco Resistência em cena nas ruas em 2020.



**Fonte:** arquivo pessoal/Bloco Resistência.

Ou seja, as pessoas através desses processos de hibridização (que, inclusive, são mais importantes do que a própria hibridez em si, já que dão conta da visão de mundo dos indivíduos) obtém vivências diferentes e únicas; devido ao seu lugar de contribuições de outros fatores socioculturais e, conseqüentemente, as reações preconceituosas daqueles que não compreendem as ideologias compostas ali; e se tornam as responsáveis para a mudança do olhar externo de suas identidades ao falarem, performarem e transformarem as manifestações de acordo com as suas particularidades e experiências híbridas e, assim, conseguem articular suas informações, reivindicações e discursos por meio desses aspectos populares.

O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta. (BHABHA, 1998, p. 22).

De forma que os participantes do Bloco Resistência se utilizam desse meio cheio de artisticidade para expressar e comunicar as suas vivências nas fendas desses costumes e também nas margens que foram colocados por boa parte da comunidade jaguaripense e a partir disso lembrar a todos que podem “evoluir” em suas percepções fora dos estereótipos disseminados, como um dos criadores do bloco bem exemplifica dizendo que “ao levar a música reggae para as ruas, para que todas as pessoas da sociedade saiba claramente o que nós vivemos nossas ansiedades. Para que, um dia, todos possam adquirir conscientização e querer ser aquilo que ele deseja ser e não seguir aquilo que o sistema impõe” (Edvaldo “Dico” Santos, 2020, informação verbal).

A identidade que é interrogada pela maior parte das pessoas, que é ditada e entalhada através das opressões raciais e dos estereótipos preconceituosos nos leva a perceber toda a narração que foi feita por meio da injusta experiência colonial imposta e que nos levou aos dispositivos reverberadores de imagens fixadas. Como dito, essa narrativa negativa criada para com os elementos que remetem ao reggae e ao movimento rastafari advém do “embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como Outros” (BHABHA, 1998, p. 102). É justamente a quebra da barreira dos “Outros” que o Bloco Resistência parece buscar quando sai em folia: ao serem vistos, mesmo aqueles que não querem interagir são obrigados a lidar com aquelas existências e acessar as novas perspectivas que estão ali, sejam elas implícitas ou explícitas, construindo novas narrações que tomam o lugar daquelas anteriores.

Além disso, juntam-se as visões movimentadoras da população jaguaripense que foram possíveis para o surgimento desse e de outros blocos. Segundo Allan da Silva em entrevista

isso não acontece por acaso, já que faz parte do “despertar” aos poucos da comunidade para o foco nos seus próprios interesses após tantas passagens de sufocamento popular, possibilitado inclusive pela facilidade das pessoas do município em se comunicarem pelas redes sociais e interagirem entre si e com os perfis da prefeitura.

[...] num momento como esse, inclusive, que Jaguaripe tá passando por essas mudanças, aliás, toda a região está passando por essas mudanças com os investimentos que estão vindo pra cá onde os marcadores estão cada vez mais demarcados porque antes a gente não percebia tanto assim a diferença de classe, por exemplo, em Jaguaripe. Embora sempre tenha, mas nos últimos tempos esses marcadores estão ficando ainda mais reforçados, né, e não é à toa que surge o bloco Resistência, né, que é uma reação. Não é nem uma resposta, é uma reação a isso... (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

E assim, permite que o Bloco Resistência se mostre em suas performatizações entrando por meio das rachaduras tanto da herança colonial quanto também das referências incorporadas através do seu reconhecimento como um povo, uma comunidade que existe *para mais* do que somente a identidade jaguaripense ou os estereótipos que são impostos, mas sim dentro de suas próprias diferenças colocadas por suas vivências como pessoas pretas, pobres, mas que necessita de voz para modificar o espaço em que ela se coloca.

O Bloco Resistência, como parte do carnaval jaguaripense, se faz presente de forma mais incorporada e forte por uma das vertentes do festejo – a reivindicação e exposição de opiniões populares por meio da manifestação. Esse projeto, assim como as diversas festas, se configura muito além do aspecto de folia musical e “pula” os muros ao expor em suas maneiras uma reflexão sobre o “vai e vem” de significações socioculturais, econômicas e, acima de tudo, raciais. Ainda que não participem efetivamente do registro oficial divulgado pelas redes da prefeitura ou que não tenham, de fato, imagens dessas e outras atividades do grupo, dificultando a cristalização do que se tratam os movimentos do bloco para o conhecimento da população jaguaripense<sup>32</sup>. Os administradores/ativistas folkmediáticos enxergam muito bem os seus papéis na comunidade quando utilizam dos seus discursos socioculturais no bloco e, ao mesmo tempo, organizam outros tipos de atividades como cortes de cabelo para crianças, futebol e bingos beneficentes, cestas básicas.

---

<sup>32</sup> Para conseguirmos os registros pessoais do Bloco Resistência foi preciso ir até outras pessoas além dos administradores do grupo. Uma pessoa que possuía um computador obtinha as fotos em seu armazenamento e quase optou pelo apagamento, o que limitaria em muito a fixação do “território” pessoal que é criado pelos participantes naquele momento. A falta dessas imagens pode dizer à respeito das questões socioeconômicas em relação aos registros de qualidade e também ao próprio “apagamento” que se configura nas divulgações da prefeitura, não sendo enxergado enquanto um bloco carnavalesco digno de codificação por memória física-visual.

**Figura 162.** Fragmentos do Bloco Resistência no carnaval de 2020.



**Figura 163.** Fragmentos do Bloco Resistência no carnaval de 2020.



**Fonte:** arquivo pessoal/Bloco Resistência.

Figura 164. Abadá do Bloco Resistência de 2020.



Figura 165. Abadá do Bloco Resistência de 2019.



Fonte: arquivo pessoal/Bloco Resistência

Edvaldo Santos e todos os outros integrantes do grupo colocam suas atitudes na formulação de ativistas midiáticos ao operar diretamente com aspectos culturais historicamente marginalizados por meio da reivindicação de direitos e transformação social da comunidade,

alçando suas atividades “para uma zona de ativismo, quase sempre fora da demarcação formal do Estado”. (TRIGUEIRO, 2006, p. 6)

Queremos mostrar para as pessoas que o reggae não é só o que eles pensam, que é para fumar maconha. Por isso, colocamos um bloco nas ruas onde as pessoas possam ver e participar, desfrutar da paz que está na música reggae. O principal objetivo é estimular a eles crescerem internamente para que, um dia, eles possam brigar pelo o que é justo, pelo o que é certo e não ficar julgando pela aparência, enxergar todos como seus irmãos para que um dia sejamos mais unidos. Para que nosso grito possa ser ouvido por Jah... (Edvaldo “Dico” Santos, informação verbal, 2020).

Os elementos híbridos permitem sua identificação fluída que auxilia na compreensão do seu lugar naquele espaço e na comunidade, pensando sobre como transformar a visão daqueles que ainda não entendem o uso dos símbolos artísticos e culturais e, simultaneamente, construir e afirmar suas próprias imagens. Os corpos, as performatizações entregues, as atividades, os elementos e o festejo nos intimam, como Bhabha (1998, p. 33) também pensa, a acenar para uma retificação onde outras histórias de sujeitos na Diáspora sejam escritas e lidas para a construção de sua própria identidade cultural, permitindo a aparição das fissuras culturais que misturam os discursos de aceitação, de reconhecimento de suas situações sociais, econômicas e culturais e de transformação da autoimagem que é refletida para a comunidade.

O aspecto do reflexo da “autoimagem” dos indivíduos historicamente marginalizados e outros questionamentos pertencentes aos seus discursos perante a sociedade também está presente em outro bloco carnavalesco, acrescentando-se ao título a linha explicativa “da Mulherada”, que através de sua irreverência individual junta dois grupos advindos das repressões na performatização das diferentes feminilidades na cidade de Jaguaripe e, conseqüentemente, das sexualidades e gêneros envoltos nessas atitudes. Dessa forma, apresentando comportamentos autênticos no meio do caldeirão carnavalesco, será a última peça destrinchada acerca da pesquisa desta dissertação no próximo ponto.

### **3.2.2 Bloco da Mulherada, pertencimento, gênero, sexualidades e suas fissuras**

No ano de 2017 Cidalva Oliveira e Cyria Muricy tiveram uma ideia divertida para passar o carnaval em Jaguaripe sem depender da maioria dos blocos que circulavam pela cidade. Elas pensaram em chamar algumas amigas de diferentes idades para juntas fazerem as suas fantasias e saírem com um carro de som simples pelas ruas, aproveitando a folia do jeito que queriam. Esse tipo de movimentação é muito comum nos circuitos de carnaval espalhados pelo Brasil: um grupo de amigos ou conhecidos marca de se alinharem para começar a brincadeira festiva, seja dentro das estruturas da festa ou em algum espaço privativo, e terminam instituindo uma tradição importante que fortalece aquele vínculo pessoal e íntimo.

Era um carro de som... Aí eu lembro que a primeira vez que eu participei saiu eu, minha tia Cidalva, Quequena, Mile, Neize, se tinha outras pessoas no momento não me recordo, o som de carro na frente e a gente atrás com fantasias assim e acompanhando. E daí nos outros anos foram chegando mais pessoas, e aí o pessoal de fora que via já foi chegando e acompanhando. E a cada ano foi chegando mais gente (E04, informação verbal, 2022).

O depoimento acima da entrevistada E04, participante ativa do bloco, diz respeito a como um elo inicial entre um grupo de pessoas reverberou novos impactos na paisagem da festa de rua, sendo que o surgimento de um elemento diferente (e orgânico) nesse cenário consegue chamar a atenção de outros indivíduos convidando-os a participar também da celebração. Entretanto, nesse caso um outro aspecto de ligação permitiu a aderência de pessoas historicamente e socioculturalmente marginalizadas, desviando da já conhecida administração por homens cis heterossexuais e indo diretamente. Esse impulso acabou sendo essencial para a concretização do que um ano depois viria a se chamar “Bloco da Mulherada” já que após a primeira saída do agrupamento até então sem nome, outras mulheres se interessaram em fazer parte e a partir daí foi necessário a uma organização maior no formato conhecido do bloco carnavalesco tradicional pela programação municipal.

O bloco composto em sua maioria por mulheres com idade entre 16 e 70 anos, sendo elas pretas, brancas, gordas ou magras, dá a partida somente pelas 10h da manhã, porém desde às 7h já começam os preparativos. Não é uma tarefa fácil fazer os cabelos, incorporar as artisticidades nos momentos dedicados que se seguem para a feitura da maquiagem colorida e brilhante, vestir as fantasias diversas (e procurar se existe algum detalhe que precisa ser retocado) e, no meio de tudo isso, preocupar-se em organizar o armazenamento das bebidas, o funcionamento do paredão, a *playlist* perfeita e a sincronia em terminar no bar ou espaço afiliado.

A preparação que se inicia cedo, no entanto, não impede que outros elementos estejam fora do lugar ou que imprevistos aconteçam, visto que é possível ver quem precisa de algum adereço emprestado que não tem em seu guarda-roupa e pode naquele momento pedir. O funk, pop, sertanejo e o arrocha permanecem enquanto a mistura de ritmos musicais preferidos da (também) misturada plateia, onde se pode perceber quais são os hits mais esperados através das reações do público nas danças, gritos e cantorias. O bloco preza pelo sentimento de união e de segurança das mulheres ali presentes, representando um espaço protegido e inviolável para todas naqueles momentos carnavalescos, sem atos de violência, assédios e abusos que podem ser mais comuns em espaços festivos organizados majoritariamente por homens cis heterossexuais.

A palavra “bloco” *para além* do contexto do período de carnaval pode se referir a uma espécie de célula, ou como a definição do termo citado anteriormente um organismo que é relativamente pequeno em relação à totalidade do ambiente mas que tem o seu próprio poder para se organizar em razão de algum objetivo importante. Objetivo esse que é influenciador para singelas e sutis modificações nas estruturas da comunidade, que crescem ao longo dos tempos e das atividades propostas pelo grupo. Assim como o Resistência, foco do tópico anterior, o Bloco da Mulherada apresenta as suas fissuras enquanto discursos intencionais de participação e existência na sociedade jaguaripense. Enquanto o primeiro bloco representa a fenda que existe entre os limites da hibridez cultural, entendendo-se também dentro das rachaduras dos estereótipos raciais e da possibilidade de subvertê-los ao organizar a sua saída nas ruas, o segundo tenta demonstrar as rupturas da lógica masculina-hétero-cis, compreendendo a intencionalidade de testemunho do poder das mulheres na construção e manutenção desse território local por meio da sua aparição no circuito carnavalesco através dessa partícula de indivíduos. A partir de Agamben (2019), que recupera formulações dos dois únicos volumes da revista francesa *Tiqqun* e dos seus não-autores<sup>33</sup>, o poder aqui não se reivindica enquanto um aspecto que existe acima da sociedade civil e da vida “como entidade superior, soberana - ao contrário, o poder coincide completamente com a sociedade e com a vida”, bastando encontrar os elementos essenciais que fortalecem a sua incorporação. (AGAMBEN, 2019, p. 35-36)

O poder não tem centro, é antes uma *acumulação de dispositivos* nos quais os sujeitos se encontram entrelaçados, ou, nos termos de Foucault, nos quais os próprios processos de subjetivação se encontram entrelaçados. (AGAMBEN, 2019, p. 36)

Os dispositivos encontrados por essas mulheres para exercer o seu poder de expressão na sociedade jaguaripense então podem ser pensados aqui enquanto as suas atitudes dentro do Bloco da Mulherada, já que é o único bloco idealizado e gerenciado por mulheres na cidade, evocando representatividade e ocupação do território; a união do seu agrupamento; os discursos implícitos e poderosos na saída da manifestação, que dizem respeito em suas nuances sobre a interação sociocultural e participação efetiva desse grupo nas diversas instâncias funcionais da comunidade; os planejamentos e a ajuda mútua entre as participantes e, conseqüentemente, os

---

<sup>33</sup> Os dois volumes da revista *Tiqqun* (*Tiqqun Olam*, um conceito judaico tradicional que significa reparação, restituição ou redenção do mundo) foram publicados em fevereiro de 1999 e outubro de 2001 pelo Partido Imaginário, sem identificação de autores, somente com uma indicação dos nomes participantes da comissão de redação no primeiro volume. As publicações diziam respeito aos diferentes questionamentos sobre as noções ocidentais de civilização e cidadania, “(des)atualizadas então diante do diagnóstico sobre o multifacetado Estado de Exceção vigente em escala global” (GLAC EDIÇÕES, 2019, p. 10).

efeitos causados na permanência desses indivíduos no circuito festivo. Apesar de aparentar estar “fantasiada” a razão da motivação do bloco, em razão de ser uma manifestação de folia, grande parte de quem é pertencente da celebração consegue enxergar o fator decisivo em ser apresentado dessa maneira nas ruas do município. Isso é expressado nas falas da entrevistada E05, jovem de 29 anos, por exemplo, ao dizer que o bloco “nos dá voz, não só a minha voz, mas também a voz de todas aquelas mulheres que estão ali: gordas, magras, lésbicas, hétero. Todas as mulheres em geral”.

Segundo ela, essa é de fato a força motriz para a adesão de tantas pessoas identificadas com o gênero feminino ao grupo:

É um bloco que, nós mulheres, né, eu sou muito militante nessa parte, de nos mostrar, mostrar o nosso poder. Mostrar até quando nós mulheres podemos ir. Nós podemos ser o que quisermos ser. E quando a gente tem um bloco, a gente tem algo que as pessoas passam, a gente vê o rosto das pessoas quando a gente passa, a felicidade, a alegria de ver só mulheres comandando um bloco, arrastando um bloco. Então é algo muito irreverente, então foi o que me trouxe pro bloco da Mulherada e me deixa feliz (E05, informação verbal, 2022).

Existe então uma compreensão sobre a funcionalidade dessa exposição cultural como uma maneira válida de comunicação ou contato com as pessoas do grupo ou fora dele e também a utilização em proveito para as questões do empoderamento<sup>34</sup> feminino, e por consequência, a consolidação de seus enfrentamentos políticos em Jaguaripe. Esses motivos surgiram diante de um cenário onde a maioria das expressões culturais carnavalescas jaguaripenses eram administradas por homens, criando os seus blocos de acordo com as suas convicções, tradições e destacando a possibilidade de imponência desses antros de masculinidade *para além* do que já estava dominado por esse grupo. Como citado anteriormente no tópico número 2 e ilustrado nas figuras 154 e 155, o Bloco Loukura Loukura é um dos grandes representantes da leva de agrupamentos festivos do carnaval que foram pensados por homens e para homens. Aproveitando-se das referências dos Filhos de Gandhi e também das pinturas corporais da Timbalada, cresceu de forma astronômica na cidade recrutando vários indivíduos do gênero masculino porque a entrada de mulheres era proibida nesse espaço. Com o tempo essa regra acabou por ser relaxada, lidando com diferentes opiniões sobre essa decisão – tanto de homens quanto de mulheres, como pode ser percebido na fala abaixo:

---

<sup>34</sup> Como demarcado em parte da expressão, “empoderamento” diz respeito ao domínio da emancipação individual de um grupo ou indivíduo, reconhecendo a sua importância enquanto parte da sociedade. O empoderamento se revela enquanto uma possibilidade de dar voz e autonomia aos grupos historicamente marginalizados, como mulheres, pessoas pretas em geral e a comunidade LGBTQIA+, rompendo com a lógica de repressão social, cultural e econômica.

[...] o “Loukura”, era um bloco que no começo era um bloco composto só homens - na corda só pra homens. Porque não fazer um bloco só pra mulheres, já que tinha o bloco só pra homens que com o tempo aí que foi todo mundo que... que *eu acho que o bloco não deveria ter quebrado a tradição, eu acho que deveria ter mantido*. Porque tem toda uma história por trás do Loukura, então eu acho que deveria manter a tradição. *Então porque não ter um bloco somente pras mulheres? Ter um dia assim pra gente sair na rua, fantasiada, brincar e se divertir também* (E04, informação verbal, 2022, *grifo nosso*).

A busca pelo próprio espaço de divertimento com respeito, igualdade e sem se deixar amedrontar pelas mazelas relacionadas às questões do seu próprio gênero dentro da comunidade onde vive, faz parte de alguns importantes passos que se consolidaram através da percepção de luta das mulheres ao longo dos novos contextos sociais e históricos que se apresentaram com o passar dos anos. Essas movimentações na região brasileira estiveram em constante mobilidade por meio dos atos protagonizados pelas mulheres, desde à luta das pretas escravizadas pela sua libertação e de seu povo no século XIX, passando pelo direito ao voto e indo à educação feminina de qualidade da mesma forma que os homens.

O feminismo fundou-se na tensão de uma identidade sexual compartilhada (nós mulheres), evidenciada na anatomia, mas recortada pela diversidade de mundos sociais e culturais nos quais a mulher se torna mulher, diversidade essa que, depois, se formulou como identidade de gênero, inscrita na cultura (SARTI, 2004, p. 35).

Entretanto, inspirando-se nas atitudes feitas pelas mulheres brancas europeias ao apropriar-se em função de benefício individual econômico (emancipação), as primeiras pessoas que reverberaram os discursos em favor das mulheres foram sendo deixados de lado no que é chamado atualmente de “feminismo branco”, inaugurando outras vertentes para quem se sentia diferenciado dessas características.

Chamamos de feminismo branco, na esteira de Vergès (2020), aquela forma de feminismo que reivindica seu pertencimento à Europa e que se relaciona com o resto do mundo segundo a mesma lógica da partilha racializada do mundo; aquele feminismo que carrega na bagagem os efeitos de séculos de dominação e supremacia branca. (ANJOS; VIEIRA, 2020, p. 18)

Dessa forma, em meados da década de 1970 o movimento feminista brasileiro ainda que impactado pelas respectivas articulações brancas, europeias e norte-americanas, se baseia e visualiza o cenário particular das entranhas do país organizando tanto esse movimento quanto outros de caráter social de acordo com bases locais, “enraizando-se na experiência cotidiana dos moradores das periferias pobres, dirigindo suas demandas ao Estado como promotor de bem-estar social” (SARTI, 2004, p. 40). De acordo com Sarti (2004), nesse momento os grupos feministas se expandiram através das demandas femininas em organizações de bairros e ruas.

Organizados em torno de reivindicações de infraestrutura urbana básica (água, luz, esgoto, asfalto e bens de consumo coletivos), esses movimentos têm como parâmetro o mundo cotidiano da reprodução – a família, a localidade e suas condições de vida – que caracteriza a forma tradicional de identificação social da mulher. Sendo esses movimentos o referencial da existência das mulheres, foi o que as moveu politicamente. Céli Regina Pinto e Eleonora Menicucci de Oliveira analisam como, nesse processo, a participação das mulheres nos movimentos de bairro, que as retirava do confinamento doméstico, propiciou a emergência de um novo sujeito político, ao questionar, de diferentes maneiras, a condição da mulher e pôr em discussão a identidade de gênero. (SARTI, 2004, p. 40)

Pensando um pouco sobre o estabelecimento do diálogo em prol da igualdade de gênero no Brasil, essas estratégias e a consciência em relação à luta feminina se ampliou de forma astronômica nos anos 2010, chegando ao seu auge entre o período de 2014-2016<sup>35</sup> e expandindo-se para outras discussões pertinentes dentro do movimento ao englobar a vivência diferenciada de mulheres pretas, indígenas e fora dos padrões de magreza. A respeito das experiências e reivindicações ou qualquer outro assunto que envolva o caráter ativista feminino se foi estabelecido o título de “feminista”, permitindo inclusive o incentivo entre o grupo para se autoperceber enquanto pertencente dessa roupagem. Porém, existem outros agrupamentos que apesar de adquirirem essas atitudes não se percebem enquanto feministas pelos seus próprios contextos sociais e culturais específicos sendo, portanto, impossível dissociar desses recortes cada vez mais definidos pelas referências e vivências distintas.

A reverberação dessas contestações como indicado permite uma mudança nos comportamentos dos grupos e dos indivíduos, o que se explica a visão da construção do Bloco da Mulherada em Jaguaripe após tantos anos do período carnavalesco sendo dominado por convenções políticas e por pessoas do gênero masculino. Pode-se perceber nessas particularidades implícitas de luta através de atitudes que em um primeiro momento não se constitui nessa visão para quem está de fora o impacto causado pelo simples “levante” de ocupação do espaço, já que a partir desse momento não se constroem somente questões de resistência e combate às opressões, mas também a instituição de outros fazeres coletivos, “que não se baseiam no exercício de poder sobre outros indivíduos, mas no desenvolvimento de suas reais capacidades subversivas e transformadoras” (ALGURES, 2019, p. 162).

Quando as mulheres iniciam um levante, já se constitui uma relação paradigmática entre sua luta insurrecional externa e a luta contra a opressão interna sofrida dentro de suas próprias e supostas comunidades. O fazer político promovido por mulheres não é o mesmo fazer político promovido por homens, que desde sempre tiveram acesso

---

<sup>35</sup> Esse período foi descrito por algumas revistas e jornais como a “primavera feminista brasileira”, onde por meio do pontapé de protestos protagonizados por mulheres no ano de 2014 foram inseridas discussões sobre o retrocesso em relação aos direitos femininos por razões das constantes informações noticiadas no país de agressão física, psicológica, moral e verbal.

privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo de poder [...] (ALGURES, 2019, p. 162).

Talvez essas reflexões de Algures (2019) consigam explicitar o porquê de uma das participantes do Mulherada não achar necessária a quebra de tradição do Bloco Loukura Loukura em relação à somente aceitar homens no grupo carnavalesco. Por razão do fazer político construído pelas mulheres ser totalmente distinto do que é disseminado pelos homens em suas estratégias socioculturais, a necessidade de serem incluídas naquele espaço repleto dos elementos que compõem a tradicional masculinidade heterossexual é substituída pela vontade em criar um próprio terreno seguro, de acordo com as convicções e intenções daquela célula. O ato de “botar um bloco na rua”, como dizem na comunidade, se diferencia em suas justificativas a partir do momento em que são identificados os aspectos daquele agrupamento e o motivo deles serem protagonistas da história. “O exercício pleno da supremacia masculina sempre anulou o potencial político das mulheres, ocasionando maior influência de um sobre o outro”, diz Algures (2019, p. 163), e aqui realmente faz sentido quando lembramos que ainda que as mulheres se coloquem nas celebrações promovidas pelos homens da comunidade, os seus motivos políticos sofrerão a tentativa de serem engolidos pelos os deles.

Na realidade, pode-se dizer inclusive que essas atitudes antecedem o movimento feminista como ele está configurado hoje. Muitas dessas mulheres não se identificam enquanto parte desse grupo, seja porque algumas questões estão fora do seu contexto de vivência ou por incongruências que surgem ao analisar quem está protagonizando nesses espaços de discussão e o porquê de não incluírem outras pessoas e ainda assim permanecem em seus objetivos de combate à misoginia e aos papéis que são definidos para o gênero feminino. Além disso, a criação desse mecanismo cultural implícito na manifestação não diz respeito à vontade em encontrar os “culpados” priorizados pela sociedade patriarcal por suas subjugações e puni-los, como muitos indivíduos pensam. O que se observa é sim uma concepção e manutenção nos sentimentos do grupo, na diversão ali presente, na comunhão de experiências entre sujeitos que conseguem se reconhecer um nos outros e, portanto, entender a importância de se colocar ali e subverter o que foi dito como verdade imutável sobre as obrigações delas.

Nós, mulheres, sempre promovemos ações transformadoras em nossas vivências diárias, em mutirões habitacionais, na manutenção ou desejo de um bem-estar coletivo, do seio de bairros periféricos, de dentro das ocupações, nas lutas sociais, nos movimentos de moradia. As mulheres estão na luta mesmo quando não ocupam as ruas, a nossa chama revolucionária vem do centro de nossas emoções e não da tocha que incendeia carros. (ALGURES, 2019, p. 164)

Essa manifestação assim como o carnaval adquire uma versão folkcomunicação a partir do momento em que os foliões expressam os seus discursos dentro das celebrações, apoiados também pela convergência midiática relacionada às redes sociais e os meios de comunicação massiva. A organização do Bloco da Mulherada em sua idealização e pelas pessoas que participam se configura de forma total nos aspectos folkcomunicacionais, apoiando-se na ocupação e união de pessoas historicamente marginalizadas nos espaços.

**Figura 166.** Bloco da Mulherada nas ruas de Jaguaripe (2020).



**Fonte:** Instagram/ Prefeitura Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

Em relação à distribuição de informações sobre a saída do bloco, existe um perfil no Instagram onde são veiculadas fotos, vídeos e *cards* informativos para movimentar a excitação das pessoas até o dia em que irão irromper nas ruas. Desde o ano de 2020 com o início da pandemia de *covid-19*, a conta permanece sem novas atividades pela impossibilidade de se organizar entre 2020 e 2022. Entretanto, outras comunicações são feitas através de um grupo do *WhatsApp* específico com as organizadoras do bloco e as outras foliãs, onde as opiniões são dadas sem necessidade de hierarquias, promovendo uma melhor discussão sobre a construção do grupo.

Isso se dá muito provavelmente pelas criadoras do bloco que desempenham um papel muito importante em perceber o que está sendo pedido pelos participantes. Elas, como ativistas midiáticos, servem aos propósitos do que seria melhor para todas, incluindo aqui a comunicação com os administradores da cidade para mudanças de horário, apoio financeiro, etc.

**Figura 167.** Bloco da Mulherada nas ruas de Jaguaripe (2020).



**Fonte:** Instagram/ Prefeitura Jaguaripe ([instagram.com/prefeiturajaguaripe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaripe)).

Além disso, também levam em conta os gostos musicais do público, o que permite a continuidade da união do grupo e da inserção de diferentes idades ao atualizar sempre o repertório.

Porque não vai ficar somente naquelas músicas do antigamente né, também não vou dizer que você vai botar qualquer música atual. Não, você sabe qual é o público que te acompanha e você sabe quais são as músicas que você vai colocar, porque no bloco da Mulherada tem muitos jovens. Mas assim, a gente não vai botar qualquer música porque tem muita gente de mais idade que acompanha a gente também. Então é tudo ali balanceado, pra todo mundo ficar satisfeito e pra poder voltar nos próximos anos! Né, então eu acho que isso tem que ser trabalhado pra poder dar continuidade, pra não deixar morrer as tradições aqui na nossa cidade também (E04, informação verbal, 2022).

Esses elementos aliados ao ponto da representação feminina em Jaguaripe e dos seus papéis na sociedade permitiram a grande adesão do público que se sente seguro para participar. O bloco que começou somente como uma reunião de amigas no ano de 2017, cresceu ao longo dos carnavais jaguaripenses sendo hoje um dos mais esperados pela população. Segundo a entrevistada E04, não existia essa expectativa de crescimento no início por tratar-se de uma

manifestação totalmente encabeçada por mulheres e também por não ter a imagem consolidada como os outros que já haviam percorrido um caminho longo para se estabelecer. Entretanto, em poucos anos cada vez mais pessoas se juntaram ao grupo, o que “superou as expectativas, as pessoas que abraçam o bloco, as pessoas que colaboram com o bloco” foram acreditando no potencial da festividade.

[...] diante do público que nós temos hoje no bloco a gente cresceu demais. A gente cresceu demais! Tanto que no último carnaval que teve as pessoas estavam pedindo pro bloco ser em dois dias na rua de tão querido que ficou, porque no último carnaval que tivemos o bloco da gente tava numa proporção que ninguém esperava que tivesse do jeito que começou. Acho que ninguém esperava que o bloco da gente tivesse a proporção que tem (E04, informação verbal, 2022).

A grande maioria das mulheres se fantasiam de algum personagem do imaginário infantil, sejam princesas, rainhas, piratas, sereias, super-heroínas, desenhos da Disney como Alice no País das Maravilhas, Malévola; passando pelas odaliscas, cangaceiras, cupidos, noivas, deusas africanas ou do Ilê Aiyê representando a ancestralidade das mulheres negras da cidade; mas também elevam os aspectos do véu carnavalesco ao se vestirem de policiais, freiras, “diabinhas” ou conceitos mais abstratos como arco-íris, tie-dye, girassóis, placas escritas com frases “sou pra causar”.

**Figura 168.** Bloco da Mulherada descendo a Ladeira D’Ajuda (2020).



**Fonte:** Instagram/ Prefeitura Jaguaripe ([instagram.com/blocodamulherada](https://www.instagram.com/blocodamulherada)).

**Figura 169.** Cyria Muricy e Cidalva Oliveira, criadoras do Bloco da Mulherada.



**Figura 170.** Mulheres em fila no bloco.



**Fonte:** Instagram/ Prefeitura Jaguaripe ([instagram.com/blocodamulherada](https://www.instagram.com/blocodamulherada)).

**Figura 171.** Participantes do Mulherada nas ruas de Jaguaripe.



**Figura 172.** Participantes do Mulherada nas ruas de Jaguaripe.



**Fonte:** Instagram/Bloco da Mulherada ([instagram.com/blocodamulherada](https://www.instagram.com/blocodamulherada)).

Figura 173. Perfil oficial do Bloco da Mulherada no Instagram.



Fonte: Instagram/Bloco da Mulherada ([instagram.com/blocodamulherada](https://www.instagram.com/blocodamulherada)).

Figura 174. Publicação no perfil do Bloco da Mulherada.



Fonte: Instagram/Bloco da Mulherada (<https://www.instagram.com/p/B8ScPaPB0Of/>).

**Figura 175.** Participantes do Mulherada no paredão (2020).



**Fonte:** arquivo pessoal do autor.

A evocação da liberdade ou da possibilidade de transmitir outras experiências e particularidades são visíveis nas fantasias. Ao se colocarem nesse ambiente seguro, as mulheres jaguarienses se permitem festejar as suas próprias existências na comunidade, demonstrando a sua participação efetiva que é transformadora para todo o ambiente do território, seja a partir de questões sociais, culturais ou econômicas. Elas também se colocam enquanto indivíduos que estão para além dos dispositivos de poder<sup>36</sup>, que são resultados da classificação idealizada pelo gênero onde se marcam os limites de cada pessoa na sociedade e também os papéis e costumes que já são determinados desde o nascimento dos indivíduos ditando “quais as possibilidades que são legítimas para as expressões e sexualidades abnegando qualquer outra possibilidade nessas outras expressões e estilísticas de vidas” (PERES; PROENÇA; SALES, 2016, p. 61).

Geralmente boa parte dos blocos na cidade precisam vender abadás e copos com uma espécie de “passe” para quem quiser participar de tudo o que é proposto ali (principalmente no consumo das bebidas), porém no Mulherada isso não é uma regra: as ativistas midiáticas conseguem as bebidas e outros acessórios como o paredão através de comunicações entre lideranças do município, personalidades políticas aliando à propaganda de seus nomes e do poder local ou outras articulações com artistas e sites da região. De acordo com Trigueiro (2018), isso acontece pela questão da festa em si (o carnaval e suas adjacências) ser uma espécie de “mobilidade das relações entre grupos primários e a coletividade, através das negociações dos agentes intermediários culturais [...] em espaços geograficamente delimitados, locais, regionais, nacionais” (TRIGUEIRO, 2018, p. 86). Elas, de fato, se percebem enquanto figuras representativas e com alto potencial comunicativo sobre as suas afirmações pessoais e em grupo.

É neste campo de negociação entre os produtores e realizadores locais das festas populares, aqui se referindo às instituições da cidade onde acontecem as festas e seus produtores e realizadores, aqui se referindo aos representantes das instituições exteriores que produzem e realizam as festas objetivando o lucro dos negócios e dos espetáculos. (TRIGUEIRO, 2018, p. 86-87)

No perfil do Instagram, por exemplo, é possível delimitar do que se trata o bloco quando se veem o símbolo do gênero feminino, chamado de Espelho de Vênus pela associação feita à deusa do amor de mesmo nome da mitologia romana antiga, evocando os estereótipos femininos mais conhecido relacionados à simpatia, gentileza, beleza e graciosidade. Aliado a esse

---

<sup>36</sup> “Logo, atestam nossas defesas de que os gêneros atravessam as pessoas e são fortes dispositivos que se somam para marcar quanto se tem de masculino e de feminino em cada pessoa. Dispositivos de poder que marcam o quanto se é permitido para cada expressão humana, rotulando o que é possível e que não é para as estilísticas das existências e que não dão espaços para os trânsitos entre os aspectos desses universos de ser mulher e de ser homem” (PERES; PROENÇA; SALES, 2016, p. 53).

elemento, também existe uma frase de cunho empoderador na *bio* da página com os dizeres “ela é a essência do universo, ela é o que quiser” justificando novamente qual o propósito da celebração criada, presente inclusive nas vestes ornamentadas. As famosas *hashtags* também estão presentes nas publicações. Mantendo a identificação entre as mulheres, são colocadas nas legendas o “jogo da velha” com frases como: *#mulheresempoderadas*, *#mulheresnoperder*, *#mulheresempreendedoras*, *#mulherãodaporra*, *#mulheresguerreiras*, entre outras. Essas particularidades propiciadas pelas redes sociais e pela documentação pessoal e compartilhamento do bloco dizem respeito à descentralização do privilégio de registro, da memória física e, portanto, da compreensão do grupo ou comunidade para com a importância de construir as suas próprias narrativas e visões. E, de fato, possibilitam no maior conhecimento, curiosidade e informação de todos.

Na atualidade é quase impossível desconectar as manifestações da cultura popular e o folclore das novas tecnologias da comunicação e da informação, até porque os brincantes dessas manifestações culturais estão, também, quase sempre conectados na Internet, no Tablet, no iPad, no Smartphone, no WhatsApp, no Youtube, no Blog, no Facebook e em tantas outras mídias que registram, que gravam, que divulgam e que até transmitem ao vivo os acontecimentos da vida cotidiana e das suas festas. Ou seja, já não são totalmente dependentes do apoio da exterioridade ou do profissional para documentar os acontecimentos midiáticos no seu grupo social e na sua comunidade urbana. (TRIGUEIRO, 2018, p. 87)

Tanto a chance de poder compartilhar e ter para si mesmo os conteúdos do bloco como a possibilidade de expressar as suas vontades, paixões e reivindicações são o que move as mulheres a participar e engajar na folia e luta do grupo. Essas particularidades vinculadas ao sentimento de liberdade não só importam para as protagonistas da manifestação, mas também chamam a atenção de outro grupo historicamente marginalizado: as pessoas que se identificam enquanto LGBTQIA+. Elas se utilizam dessas feminilidades e emancipações através das fantasias para mostrar a sua existência digna para a comunidade jaguaripeense e, portanto, também merecem destaque no próximo ponto por serem um elemento importante e construtivo desse espaço seguro.

### **3.2.2 Bichas, viados, gays, cuir e fantasias como fendas da feminilidade do Mulherada**

Apesar do bloco ter sido criado especificamente para a participação das mulheres jaguaripeenses e, conseqüentemente, o protagonismo delas nesse espaço festivo, outros indivíduos se sentem pertencentes do grupo e são aceitos como tal pelas foliãs pois também estão em um processo de constante luta pelo reconhecimento de suas existências, vontades e contestações do (não) lugar onde são colocados pela sociedade regida através da figura do “macho” branco. A comunidade LGBTQIA+ de Jaguaripe se envolve e colabora com o

funcionamento do Mulherada, diferentemente da maioria dos outros agrupamentos onde apesar de não ser explícito se encontram os olhares tortos de desaprovação, além dos assédios cheios de LGBTfobia disfarçados de “brincadeiras” do carnaval que são entoados pelos homens heterossexuais da cidade.

Os blocos Loukura Loukura e o Muquiranhas sempre foram majoritariamente preparados para receber as interações das maiores reverberações do que significa ser e ter uma imagem identificada como masculina no circuito festivo do município. O primeiro, por sua concepção citada anteriormente calcada na exclusão feminina onde se permitia a exposição da masculinidade heterossexual entre os xingamentos de conhecidos, a dança e os gritos evocando a virilidade e força digna de um homem hétero. Já o segundo como uma referência do Muquiranhas onde os homens se fantasiam de particularidades estereotipadas femininas, tornava-se o ambiente propício para serem exibidos e praticados atos que envolvem a “chacota” das diferentes feminilidades, principalmente as que estão nas bordas da sociedade, corporificadas nas performatizações e vivências de bichas, travestis e mulheres trans.

Por esses motivos, os sujeitos que transmitiam aspectos femininos e transgrediam o que se conhecia dos gêneros binários não se sentiam à vontade para estar nesses espaços e também pela proteção de sua saúde psicológica e física. Allan da Silva comenta que o carnaval “acabava ganhando uma energia muito masculina” e, portanto, não conseguia participar ativamente e de forma liberta.

O Bloco do Loukura era um bloco majoritariamente masculino, onde os homens podiam sair e era o maior bloco da cidade. E era um bloco onde eu não me sentia à vontade porque  *muitas masculinidades que não me interessavam eram reforçadas naquele bloco*  né. E eu como LGBTQIA+ e várias coisas, eu não me sentia à vontade, eu não me sentia à vontade, não me sentia pertencente àquele espaço porque  *virava mais um espaço de opressão dentro desses corpos* . Não só pros corpos femininos e não apenas as mulheres né, pros corpos feminilizados, pros corpos não-hétero, não normativos (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022,  *grifo nosso* ).

Allan sendo uma pessoa que está entre as fronteiriças das feminilidades, que se identifica enquanto gay, mas também como uma bicha preta em favor da sua afirmação e resignificação positiva desse termo tão amplamente difundido para a agressão e apagamento de quem não se está de acordo com as padronizações cis-heterossexuais, consegue entender o motivo de ter escolhido o Bloco da Mulherada (ou de ter sido escolhido por ele e por suas participantes) como o território onde ele e outros indivíduos presentes nas bordas das sexualidades e gêneros podem expressar as suas existências e por conseguinte tornar o incômodo da comunidade jaguaripeense em pulsão para as mudanças do ambiente.

E aí quando surgiu o Bloco da Mulherada, que é um bloco que nasce com essa premissa de ser um bloco feminino, mas logo compreende que essa noção de ser feminino é muito mais ampla, eu me senti super à vontade porque inclusive eu fui agraciado com o título de madrinha do Bloco da Mulherada, né. Então pra mim foi mais uma resposta em relação a esse sentimento de pertencer àquele espaço. Hoje em dia o Bloco da Mulherada é um bloco que qualquer pessoa pode participar, não apenas mulheres, mas é um bloco que tem essa premissa de reforçar o protagonismo feminino e as feminilidades, seus vários sentidos (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

Falando também enquanto pertencente da comunidade LGBTQIA+ de Jaguaripe, nós estamos nas *ex/orbitâncias* do que já foi traçado anteriormente pela já conhecida cis-heteronormatividade e, portanto, conseguimos construir novos caminhos de vivências possíveis (LEAL, 2022) não só no território habitado local, mas também nas pequenas disseminações que são levadas para além das regionalidades. Usamos aqui o termo “*ex/orbitâncias*” proposto pela autora travesti abigail Campos Leal (2022) em relação a estrada vivida pelos indivíduos LGBTQIA+ “como experimentação do caminho, o corpo como experimentação da carne, o casulo como experimentação da espécie” (LEAL, 2022, p. 38), percebendo as performatizações desses sujeitos como prepulsores de outras andanças, “outro e/u”, reivindicando inclusive a possibilidade em experimentar estar dentro das particularidades do que significa ser bicha, viado, travesti, trans ou até mesmo um monstro de acordo com o sentimento e afirmação da outridade “que permeia a vida não-cis-hétero y racializada no contexto geopolítico da América Lat(r)ina” (LEAL, 2022, p. 39).

A afirmação mostra enquanto experimentação infinita só se afirma – só se esforça em se afirmar – como uma pulsão sem sentido, teimosa e insistente. Logo, não se trata bem da reivindicação de um direito, mas da afirmação de uma experimentação intransigente, imtempéstiva. E aí, não há mais lugar para chegar. Na experimentação, na experimentação de Susy Shock, o caminho é tudo. E o caminho, os caminhos são múltiplos e infinitos, assim como as singularidades. (LEAL, 2022, p. 39)

Dessa maneira, as experimentações pessoais relacionadas aos aspectos de feminilidades que são incorporadas pelas trajetórias dessas pessoas permitem a identificação entre os grupos tanto das bichas jaguaripenses como as mulheres que fazem parte do Mulherada. Por meio das suas semelhanças em questão das diversas opressões advindas das particularidades dos gêneros e também da busca em afirmar as suas existências na comunidade, os dois se juntam para festejar suas identidades.

[...] pra mim esse bloco ele ganha um lugar assim que é muito mais que um bloco de carnaval, que é um ato. Um grande ato político na comunidade de Jaguaripe. Porque se a gente vai olhar também o histórico da comunidade, como várias cidades de interior, interiores pequenos, você tem ali muitas relações de machismo né, de sexismo muito enraizados na comunidade. E aí ter esse bloco pra mim é, de certa forma, uma resposta a essas relações né. É o bloco que eu me relaciono (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

O acolhimento é um fator importante para ambos os grupos e por isso é lembrado pelas mulheres como uma prerrogativa que consegue manter a participação de todos que estão ali presentes. Juliana como participante do Mulherada acredita que mesmo existindo o preconceito nas ruas da cidade, as pessoas “tem que fortalecer em relação a isso, pra combater essa questão porque é carnaval, uma festa do povo” e portanto o bloco é uma dessas ferramentas para alcançar esse objetivo.

[...] é um bloco que não tem discriminação, primeiramente né. Todo mundo abraça todo mundo, trata todo mundo de igual a igual. Não temos distinção em relação a isso, até mesmo o último carnaval que teve mesmo, fora as pessoas que vinham antes, vieram outras pessoas que já se identificaram, já vestiram as fantasias e já participaram do grupo também. E as pessoas do grupo fazem questão de deixar todo mundo à vontade com relação ao público LGBT. É carnaval.

Eu acho que as pessoas precisam enxergar o outro de uma maneira diferente, sem discriminar, sem destratar, né. Eu acho que ninguém é melhor que ninguém, as pessoas têm que aprender a se respeitar em primeiro lugar - o importante é cada pessoa ser feliz do jeito que gosta, do jeito que se sente à vontade, né. Respeitando uns aos outros, isso é uma coisa que acontece no grupo, todo mundo se respeita no grupo, todo mundo brinca com todo mundo, não tem essa coisa né (E04, informação verbal, 2022).

O discurso se traduz em termos práticos através das atitudes das participantes em relação ao público LGBT e suas adjacências. O ambiente seguro que acolhe também é aquele que permite, mesmo momentaneamente, a garantia do direito de expressão para todas e todos ali presentes. Um elemento tão importante para o exercício da vivência completa de qualquer indivíduo, principalmente das bichas, viados e travestis pretas da cidade aliviando as suas angústias por meio não somente de como se enxerga, mas também daquilo que se pode ser visto, identificado e comunicado para o exterior. Expressão é linguagem, é informação e, portanto, um desafogo do que se encontra guardado. Isso bem entende a entrevistada E05 quando ela diz que o Mulherada:

[...] é um bloco que lhe dá liberdade de expressão e tudo que lhe dá liberdade de expressão, que não te inibe de uma certa forma, é válido. Então, é um bloco que por esse motivo a mais me dá mais vontade de participar porque, por mais que eu seja hétero, eu respeito. É questão de respeito, é questão de saber conviver com o outro e respeitar principalmente. Uma das palavras de ordem pra mim é respeito. Então, pra mim é um bloco que... é sem igual (E05, informação verbal, 2022).

**Figura 176.** Bichas pretas no paredão do Mulherada (2020).



**Fonte:** arquivo pessoal do autor.

**Figura 177.** Bichas pretas e mulheres no Bloco da Mulherada (2020).



**Fonte:** registro pessoal do autor.

**Figura 178.** Bichas pretas e mulheres no Bloco da Mulherada (2020).



**Fonte:** registro pessoal do autor.

**Figura 179.** Fragmentos de um carnaval no Bloco da Mulherada (2019).



**Fonte:** arquivo pessoal do autor.

**Figura 180.** Fragmentos de um carnaval no Bloco da Mulherada (2019).



**Fonte:** arquivo pessoal do autor.

**Figura 181.** Fragmentos de Allan da Silva no bloco (2019).



**Figura 181.** Fragmentos de Allan da Silva no bloco (2019).



**Fonte:** registro pessoal do autor.

A expressividade maior então aqui se configura nas fantasias ou trajes que buscam transferir um pouco das vontades, conceitos, artiscidade e personalidade dos indivíduos. Essas vestes fantasiosas mostram muito mais do que somente o que está ali fisicamente, fazendo “uma síntese entre o fantasiado, os papéis que representa e os que gostaria de representar” (DAMATTA, 1997, p. 61).

[...] fantasias carnavalescas criam um campo social de encontro, de mediação e de polissemia social, pois, não obstante as diferenças e incompatibilidades desses papéis representados graficamente pelas vestes, todos estão aqui para ‘brincar’. E brincar significa literalmente ‘colocar brincos’, isto é, unir-se, suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas (DAMATTA, 1997, p. 63).

Em relações às bichas pretas, as fantasias também se localizam nos *entrelugares* das possíveis feminilidades e *para além* das determinações dos gêneros binários sem ir para as particularidades da “zombaria”, que geralmente acontece quando homens cis heterossexuais se vestem dos estereótipos de mulheres, homossexuais e travestis. No carnaval já se emprega a palavra “liberdade” em jogo, porém para as pessoas da comunidade LGBTQIA+ isso não é somente mais um momento de “inversão de valores”, mas sim uma interação que envolve arte *cuir*<sup>37</sup> ou arte bicha, afirmação de identidade e persistência em sua existência.

E sim, o lugar da artisticidade existe nessas fantasias criadas por bichas, viados, *cuir*, travestis e mulheres trans, se pensarmos fora do que se é conceituado como arte. Segundo abigail Campos Leal (2022), para transgredir a arte e enxergar toda a particularidade artística *cuir* da América Latina (ou *sudaka*, como a autora se apropria de um termo pejorativo para referir-se às pessoas dessa região e delimita um significado positivo e demarcador que diferencia) é preciso lembrar do “fracasso” relacionado à expectativa dos papéis dos gêneros binários e da heterossexualidade, além da marginalidade que está dentro das trajetórias desses sujeitos. Dessa forma, experimenta-se “uma certa criação e *estilização* de afetos e *pathos* da deserção sexual e de gênero no contexto da América Latina contemporânea. *isso se ar-risca*” (LEAL, 2022, p. 29).

Além dessa dimensão “trágica”, a *arte cuir sudaka* também se dá pelas bandas do fracasso. Para Jack Halberstam, em *A arte queer do fracasso* (Halberstam, 2011), a vida que/er é atravessada pelas lógicas desajeitadas do fracasso, e longe de marcar um

<sup>37</sup> Aqui diz respeito a uma estilização do termo *queer* utilizado por abigail Campos Leal (2022) como recurso de apropriação dos significados dessa palavra para o território latino-americano. Portanto, colocando-o da forma que se pronuncia. Já a teoria *queer* em si “é o nome que se deu ao conjunto de estudos acadêmicos que surgiu nos EUA em fins dos anos 1980, que partia das transformações políticas abertas pelo movimento feminista e pelo movimento lgbt, em sua tentativa de: 1- escapar das políticas assimilacionistas, 2- de dar aberturas às novas proliferações de performatividades e identidades de gênero, 3- de racializar y localizar geopoliticamente as discussões e as políticas de gênero y sexualidade. Nomes como Teresa de Lauretis, Judith Butler, Eve Sedgwick, Lee Edelman, David Halperin, Jack Halberstam, mas também Glória Anzaldúa, Audre Lorde e Gayatri Spivak, mulheres racializadas cujos trabalhos pioneiros anteciparam y possibilitaram a *teoria queer*” (LEAL, 2022, p. 26).

lugar de imobilismo, esse fracasso possibilita a reinscrição de outros modos de fazer y criar. “A arte *queer* do fracasso volta-se para o impossível, o improvável e o insignificante. Ela perde calmamente, e ao perder imagina novos objetivos para a vida, para o amor, para a arte e para o ser” (Halberstam, 2011, p. 88). (LEAL, 2022, p. 31)

Ou seja, o caminho tortuoso da comunidade LGBTQIA+, que se constrói a partir da deserção das expectativas de sexualidade e gênero, possibilita a intenção da criatividade ou artisticidade em diversas áreas, incluindo aqui nas fantasias de carnaval que se traduzem em elementos cheios de significações sobre suas próprias vivências e reivindicações comunicativas para todo o povo de Jaguaripe. Apesar de ser sim um recurso que toma para si as fronteiras entre a marginalidade, medo, coragem, divergências, desbinaridade e vital para ressignificar essa trajetória, não devemos romantizar “a violência y precariedade colonial que (des)estrutura a atmosfera da vida de corpos desertores de gênero y sexualidade, sobretudo racializadas, nesse contexto” (LEAL, 2022, p. 36).

Portanto, as fantasias que são impulsionadas pelo ambiente acolhedor e libertário do Mulherada se inscrevem em uma espécie de desestabilização da vida padrão e normativa da cidade. Quando a população encontra esses corpos igualmente cheios de feminilidade com suas roupas conceituais e artísticas, interagindo, dançando e cantando com as mulheres do bloco, ali cria-se um impacto de realidade diferenciada. Por um momento, o véu colonial, patriarca, binário e heterossexual é perfurado pelo salto alto da bota das bichas, mas não só a caracterização: a própria existência desses indivíduos juntando forças com outro grupo marginalizado bagunça e modifica o território habitado jaguaripense.

Ao considerar que toda identidade atua como “alma que envolve o corpo”, Butler observa que “no existe ningún cuerpo fuera del poder, puesto que la materialidad del cuerpo –de hecho, la materialidad misma– es producida por y en relación directa con la investidura del poder” (Butler, 2006, p. 103). Na base dos estudos de gênero, há múltiplas possibilidades de ‘subverter’ as lógicas de poder, produzindo resistência às práticas regulatórias do sexo, o que permite reconhecer as disputas em torno da afirmação da homossexualidade como parte do processo de construção de identidades de resistência que reconfiguram as hegemonias culturais. (FERNANDES; WOITOCITZ, 2017, p. 241)

Esse é mais um aspecto folkcomunicacional dentro do Bloco da Mulherada, sendo que a comunidade LGTQIA+ também está incluída nas classificações dos grupos historicamente marginalizados de Beltrão. Ela está incluída na identificação da audiência da Folkcomunicação como um dos grupos culturalmente marginalizados<sup>38</sup>, que se subdivide em messiânico, político-

<sup>38</sup> Como descritos por Beltrão, os grupos culturalmente marginalizados: “Constituem-se de indivíduos marginalizados por contestação à cultura e organização social estabelecida, em razão de adotarem filosofia e/ ou política contraposta a ideias e práticas generalizadas da comunidade. Desse modo, forçada ou voluntariamente, tais grupos se acham apartados dos demais que, entretanto, procuram atrair às suas fileiras, utilizando no proselitismo métodos e meios acessíveis ao público rural e urbano a que se destinam suas mensagens, sejam convencionais ou de folk, que manejam com habilidade e audácia” (BELTRÃO, 1980, p. 103).

ativista e erótico-pornográfico, onde os LGBT ficariam no último. Beltrão (1980) define esse ponto dessa forma:

Deste grupo participam todos os que não aceitam a moral e os costumes que a comunidade adota como sadios, propondo-se a reformá-los em nome de uma liberdade que não conhece limites à satisfação dos desejos sexuais e práticas hedônicas consideradas perniciosas pela ética social em vigor. (BELTRÃO, 1980, p. 104)

De acordo com Guilherme Fernandes e Karina Woitowicz (2017), o jornalista identifica esse grupo por meio de referenciais e características que existiam na época e, portanto, onde se lê “não conhece limites à satisfação dos desejos sexuais pode ser interpretada como se a questão sexual fosse uma atividade fim da expressão desse grupo, o que remete à ‘ética social em vigor’” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 237). Entretanto, atualmente esse ponto não se pode ser dito como verdade, modificando essa visão através das transformações e reivindicações expressas.

Entende-se que as práticas comunicacionais do referido grupo não estão apenas voltadas para a prática sexual, mas sim para a conquista de direitos civis, políticos, culturais e comunicacionais. Beltrão (1980, p. 210-217) faz um retrospecto da emancipação do movimento feminista e homossexual, tanto em escala universal como brasileira. Embora acreditemos que seu objetivo foi mostrar como os grupos, a partir da década de 1960, passaram a se organizar e criar produtos, inclusive no âmbito da comunicação, há termos linguísticos utilizados pelo pesquisador que são datados e, hoje, não são considerados politicamente corretos. (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 237)

Ou seja, utilizando das definições desse grupo devemos atualizar as suas características de demandas e as significações por dentro delas. Não em razão de determinados tabus ou hipocrisias, mas sim pela busca em não estereotipar e cristalizar particularidades que mais tarde podem ser lidas como “lascivas” ou “depravadas”. Na realidade, em todas as formas de manifestações ou aspectos culturais produzidos e praticados por pessoas que estão fora das normas de sexualidade e dos gêneros binários “registram-se profundas transformações nos valores culturais da atualidade, diante do reconhecimento da autonomia sobre o corpo e da liberdade sexual dos cidadãos” (FERNANDES; WOITOWICZ, p. 238).

O corpo ou a vivência das bichas, travestis, viados e outros indivíduos da comunidade LGTQIA+ modelam outros exercícios de comunicação para expressar e informar as suas formas de ser. O período carnavalesco é só mais um momento de engajamento dessas artiscidades e performances corpóreas, onde por estar nesses *entrelugares* ou até mesmo em lugar nenhum por causa das opressões que expulsam essas pessoas dos ambientes, “quer seja por ter abandonado posições ou por nunca as terem tido de fato, que a experimentação ganha

terreno” (LEAL, 2022, p. 63). Portanto, estendendo as discussões por meio de Fernandes e Woitocitz (2017):

Uma das formas de expressão que ganha importante eco na teoria *queer* é a corpórea. Butler (2003) considera que a identidade de gênero é performativamente construída, valorizando ainda o lugar do corpo na sua possibilidade de subversão. Assim, entendemos o corpo como objeto comunicacional e também folkcomunicação. As intervenções estéticas –cirúrgicas ou não– representam uma forma de comunicar o ser, de expressar sua performance de gênero, não somente de formar um discurso, representando um ato simbólico que ultrapassa a fronteira da comunicação interpessoal e grupal. (FERNANDES; WOITOCITZ, p. 243)

Allan enquanto bicha preta afeminada, artista visual e também “madrinha” do Bloco da Mulherada entende bem como aproveitar esse espaço e fazer dele seu circuito de desmembramento de dinâmicas normativas através das roupas e elementos criados para a saída no carnaval. Percebendo que as vestes carnavalescas “são expressões também de si, de cada pessoa que participa ali, de seus atravessamentos, de seus contentamentos e descontentamentos”, a cada ano ele reflete sobre qual fantasia remete ao que ele queria transmitir para a sua experiência íntima, mas também para tensionar as atitudes e desconfortos da comunidade jaguaripense:

Eu passei a entender o carnaval de outra forma pra minha experiência enquanto artista e nessa época eu me interessava muito pela performance, então eu entendi o carnaval como esse momento de performar aquilo que eu queria trazer pelo resto do ano. As questões que eu queria trazer e que eu tinha espaço e que eu achava que aquele espaço poderia ser também esse lugar. Eu acho que não foi 2016 não, acho que foi um pouco antes, na verdade. Eu começo a fazer as performances né, que são na verdade aparições e a fantasia tem um papel muito importante porque é a partir da fantasia que eu vou partir pra construir um discurso (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

Segundo ele, sua experiência com a arte *drag* possibilitou a construção do carnaval como o momento certo para pensar sobre as performatividades ou performances como formas de comunicação com a comunidade jaguaripense, já que se constitui enquanto “esse momento de experimentação, de pesquisa e de estudo de performance”. Através disso, ele primeiramente se vestiu do que sempre foi nomeado pejorativamente pela sua vivência e jeito de ser - o indivíduo chamado de viado. Brincando com as posições e lugares das sexualidades, ele se envolve fisicamente naqueles gritos que foram entoados tanto para ele quanto para outros homens gays, tensionando as visões e praticamente deslegitimando o poder que aquele termo detinha nas mãos dos que o atacavam.

[...] na verdade, era uma grande [...] performance, mas era também um ato assim né, porque no bloco da mulherada [...] tem um momento que todo mundo fala né. Sua fantasia no microfone na frente da Câmara de Vereadores da cidade e da sede da Filarmônica, quando a gente chega lá na praça. E aí pensando nesse momento de dizer do quê que eu tava fantasiado, eu pensei nessa fantasia que era “eu estou fantasiado

de mim mesmo” né, que era a fantasia de viado. E aí a ideia era justamente brincar, tensionar essa relação com a sexualidade né, porque que isso era uma questão, inclusive né. Ali ainda era algo importante pra mim, hoje em dia eu já tive as minhas respostas, isso não é mais importante, mas naquele momento eu achava interessante trazer isso.

E foi muito interessante porque criou um certo desconforto... Não num lugar, assim das pessoas perceberem que não era só uma fantasia, que justamente tinha ali um discurso muito bem elaborado e que elas tavam acessando aquilo. Acessando aquilo nesse lugar de uma certa descontração e tudo mais. Então as fantasias passaram a ter esse papel no meu carnaval, né (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

Essa performance realizada por Allan no carnaval é mais um dos seus discursos inscritos em atos visuais. Discursos esses que não se encontram nas palavras, mas em outra forma de linguística que permite o ressoar de suas frases de forma sutil, mas igualmente perfurante nas experiências dos jaguaripenses. Allan, assim como toda bicha preta afeminada, é um corpo em comunicação feito de significações poderosas. E ele utiliza-se dessas manifestações e recursos para alcança-las. Tanto que os efeitos podem ser vistos nas ruas da cidade ou até mesmo nos comentários das pessoas que malmente entendiam alguns significados, mas conseguem refletir sobre. De um ponto para o outro, percebe-se a assimilação de E05, participante do bloco, em questão das *drag queens*, por exemplo.

[...] você percebe o gay, ele bota uma fantasia sem que as pessoas... ele se veste como uma “*drag queen*” né? E lhe dá uma liberdade sem que as pessoas, por mais que censure, “ah, saiu do armário”, mas não é o sair do armário, é a liberdade que o carnaval lhe dá. Não é o sair do armário, é uma liberdade de expressão que em um dia comum você não tem, você vai ser recriminado. Mas se você tiver um carnaval, como entre aspas falando, no popular, o que eu acho ridículo, mas é o que vem agora na mente, “o sair do armário” tanto do gay quanto da lésbica que se caracteriza, aqui tem muito isso, se caracterizar como homem - mulheres que se vestem de homens. Eu acho que é uma vontade que tá ali, guardadinha, e que sai no carnaval, no momento em que se tem uma liberdade de expressão maior. Então é isso que me chama atenção (E05, informação verbal, 2022).

Outra fantasia importante para os atos performáticos de Allan no carnaval se relacionou com questões sociais e ao mesmo tempo raciais em Jaguaripe. Criando o personagem chamado de “Maconheirinha de Luxo” (figura 183), ele descreve como um grande deboche à “relação com as políticas públicas em relação às drogas, à política de combate às drogas” na cidade.

**Figura 183.** Maconheirinha de Luxo, por Allan da Silva (2019).



**Fonte:** Allan da Silva/arquivo pessoal.

Com roupa verde-musgo e uns óculos ornamentados artisticamente com referência à folha da maconha (*cannabis sativa*), ao sair no Bloco da Mulherada ele não somente “choca” a sociedade jaguaripeense, mas também de certa maneira tenta fazer todos perceberem a existência daquela planta, a hipocrisia da caça às drogas relacionada à matança de jovens negros periféricos e as atitudes tanto da instituição municipal quanto da própria população em relação a essa questão.

De como se dava isso em uma cidade como Jaguaripe, que é uma cidade de quase 4 mil habitantes aproximadamente, um número muito pequeno, e o quão era agressivo essa política, né, pra uma cidade como Jaguaripe. Sempre costuma ser agressivo, não é só em Jaguaripe, mas aquilo me afetava muito naquele momento. Essa política, assim como em outros lugares, né, tava cumprindo um lugar aqui de controle social. Então, de controle social e de segregação também, né. Perseguição de um determinado grupo (Entrevista realizada com Allan Conceição da Silva, no dia 4 de abril de 2022).

A fantasia pode fazer o município olhar para esses aspectos de forma muito mais profunda, lembrando inclusive do histórico mortífero e da paralisação temporal no território que continua a subjugar aqueles indivíduos historicamente oprimidos. As expressões de preocupação com o bem-estar dos meninos negros jaguaripeenses pelas políticas públicas implantadas revelam o seu verdadeiro significado ao refletir sobre a falta de lazer e de perspectiva de crescimento pessoal, educacional e profissional da população. Além dessa visibilidade, Allan também evoca outros sentimentos ao utilizar dos próprios elementos relacionados ao lixo como performatividade para o carnaval. Ele descreve a *persona* quase que como um “santo católico, sei lá, profano que saía do próprio lixo”, onde ele calçava uma bota grande feita de saco de lixo preto com um corpete para iniciar os seus movimentos comunicacionais durante o trajeto.

Fazendo uma analogia ao que Leal (2022) aponta como uma espécie de reivindicação do direito em ser um monstro pelas suas experiências enquanto uma travesti preta que experimenta a perda, desorientação e o descambamento sexo-existencial abrindo “ a vida trans (travesti) para o violento e maravilhoso mundo da bestialidade não-humana” (LEAL, 2022, p. 62), aqui podemos identificar uma outra forma de reivindicação de ser: uma apropriação da negação das identidades das bichas pretas, enxergadas apenas enquanto objetos a serem descartados pela energia heterossexual cisgênera. Allan toma para si os significados através do significante da fantasia do saco de lixo, tornando-o seu objeto de incorporação de poder, assim como a monstruosidade trans refletida por Leal que “só (se) afirma, e (s) afirma errantemente nas precárias y singelas experimentações infinitas do corpo enquanto estrada, encruzilhada, desvio, retorno, beco sem-saída, ponte, atalho” (LEAL, 2022, p. 63).

**Figura 184.** Allan corporificando o próprio lixo no cais da cidade (2019).



**Fonte:** Allan da Silva/arquivo pessoal.

**Figura 185.** A persona lixo em frente à Igreja de N. Sra. Do Rosário (2019).



**Fonte:** Allan da Silva/arquivo pessoal.

**Figura 186.** Caracterização do Gaspi por Allan da Silva (2020).



**Fonte:** registro pessoal do autor.

Compreendemos então que aqui o corpo da bicha preta dá total significado à roupa feita de saco de lixo preto, já que se fosse outro indivíduo enquadrado nas normas heterossexuais não haveria a mesma comunicação para com o seu íntimo e também para a exterioridade. O corpo de Allan consegue de certa forma estabelecer a configuração das estratégias de existência dos seus próprios códigos de comunicação, onde se produz discursos desestabilizadores sobre o gênero (por não estar em nenhum dos lugares das normas de gênero binário, sendo identificado enquanto bicha ou viado, uma “coisa” diferente muito feminina para ser homem, mas também com traços masculinos e por isso não é lido como mulher), sobre a sexualidade e as construções de sentidos que são exercidas pelas palavras ofensivas da comunidade.

A sua última fantasia também se relaciona com o corpo, mas aqui com os elementos da carne jaguaripense, pertencente ao território em que pisa e festeja o carnaval. Ele se corporifica em São Gasparão (pode ser visto na figura 186 acima), o santo não-canônico e profano da cidade citado durante o primeiro tópico deste capítulo, com a tentativa de “criar um eco ali, naquele espaço, de reivindicar algumas presenças” do município que são apagadas no cotidiano para se fazer também vívidas as expressões culturais de Jaguaripe e a importância delas para a movimentação e localização do ambiente habitado. Além disso, a sua reinvenção criando uma roupagem de cor escura para o santo profano local (que inclusive lembra a lama do mangue de onde são retirados os siris e caranguejos pelo trabalho das marisqueiras) e colocando uma miniatura de saveiro na cabeça como um chapéu demonstra a possibilidade de entendimento da identidade jaguaripense para a comunidade, comunicando significações potentes e folkcomunicaçãois que florescem em um novo enxergar.

Temos claro que entre os dois grupos aqui apresentados que se juntam no Bloco da Mulherada (as mulheres e a comunidade LGBTQIA+) as presentificações das diferentes feminilidades, a deserção das expectativas dos estereótipos de gêneros e a utilização do corpo enquanto elemento de luta e expressão são comuns e se portam enquanto vias de entendimento das questões socioculturais e das políticas identitárias relacionadas. Através da folia libertária permitida pelo bloco carnavalesco, as mulheres jaguaripenses se relacionam com ideais parecidos com o movimento da Marcha das Vadias, onde “pauta a exposição do corpo como prática de resistência cultural e produz mensagens pautadas pela liberdade e autonomia sexual” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 248), porém pensando no cenário local por meio da imaginação de suas fantasias.

Já as bichas afeminadas reivindicam os direitos de suas existências subvertendo as normas esperadas, utilizando de elementos ditos como femininos aliados aos outros aspectos que evidenciam a apropriação de forma irônica, debochada e extraordinária de papéis,

nomeações e indicações preconceituosas, produzindo novos conteúdos para a população local por meio dessas manifestações performáticas<sup>39</sup>. Inclusive, em relação a esse grupo podemos dizer que a performatização se torna completamente visível e constrói aí uma outra forma de folkcomunicação, como pode ser observado também pelas indicações de Suelly Maux e Ysabelly Morais (apud Fernandes; Woitowicz, 2017):

Usar o próprio corpo para se expressar é um meio primitivo, artesanal, impactante e folk de se comunicar. É uma maneira simples de falar muito sem tantos recursos. O método rudimentar gera impactância devido ao uso do corpo como veículo folkcomunicacional, e ganha espaço na mídia massiva, o que possibilita a expansão de um pensamento e a consequente proliferação cultural. (MAUX; MORAIS apud FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 247)

Por fim, nesta manifestação e suas reverberações, a folkcomunicação agiu enquanto instrumento para demonstrar tanto as presenças quanto as distinções, injustiças, hipocrisias e apagamentos sofridos pelos dois grupos participantes do Bloco da Mulherada. As consequências que se seguem após esses atos festivos, culturais e políticos influenciam na mudança ou reflexão das estratégias de vida e também do arranjo local, além de possibilitar outras formas de produções e uniões populares que podem ser solicitadas pelos agentes midiáticos. As expressões e performatizações se encontram nos limiares das feminilidades e da evocação do nada, do lixo, do monstro para promover a visão de outras formas de identidades, realidades ou de vidas sem necessariamente curvar-se às normas opressoras.

---

<sup>39</sup> Tratam-se de práticas e manifestações culturais próprias de grupos e minorias sociais que transitam entre o reforço a determinados estereótipos e a afirmação da diferença, caracterizando um tipo de pertencimento coletivo. O sentido de disputa nas relações de poder se expressa, nos movimentos mencionados, em conteúdos que contestam as normas e padrões ligados à heteronormatividade, em um processo de reconhecimento das lutas contra as hierarquias de gênero. (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 247-248)

## CONCLUSÃO

Ao longo das discussões orientadas para esta pesquisa, demonstramos que a comunidade de Jaguaripe possui um histórico de desigualdade em seu território habitado de acordo com as reverberações contínuas do período colonial que, através de suas estratégias de controle social, econômico e político, desmembraram boa parte do que realmente significa “evoluir”, o que confirma a questão da população jaguaripense enquanto um grupo marginalizado que tenta sobreviver com as mazelas realizadas pela fixidez dos processos lentos de transformação. Por meio das ferramentas de análise que foram estabelecidas ao destrincharmos o “feitiço do tempo” presente no local, se faz revelada a construção simbólica dessa sociedade para o surgimento dos elementos folkcomunicacionais.

Entendemos que a paisagem anacrônica da arquitetura do município; as poucas oportunidades de empregos sem serem relacionadas com os aspectos da pesca ou aos cargos da prefeitura; a lembrança não-percebida dos ares mortíferos advindos das penalizações da Cadeia do Sal que voltam sempre com uma nova roupagem mais moderna da justiça e da administração, mas que continuam a subjugar os menos favorecidos; podem não ser refletidas enquanto pontos desse sentimento de paralisação pelos moradores, porém ainda assim são sentidas pelos processos administrativos tanto pela instituição municipal quanto pela estadual (construída principalmente pela retirada da cidade do território de identidade do Recôncavo).

Afirmamos que a forte relação com a “política de morte” ou necropolítica que é idealizada por Achille Mbembe (2018) é refletida na população sem perspectiva de vida, que se cala perante os acontecimentos mórbidos e duvidosos, presentificando o passado salgado representado pela Cadeia do Sal e pelo julgamento de quem merece o quê. À vista disso, entendemos que a comunidade realiza um processo de reconfiguração dessas memórias e esquecimentos quando constroem estratégias comunicacionais através do imaginário popular jaguaripense. Ou seja, as histórias locais fantasiosas, os contos e obviamente as manifestações culturais que levantam as suas vozes e vontades de transformação.

Posto isso, percebemos a importância da memória coletiva e dos aspectos identitários locais da cidade, que se fortalecem a partir da passagem dos costumes, rituais e tradições pelas narrações orais e também pelo compartilhamento de informações através dos registros feitos pela população em seus celulares. O imaginário de Jaguaripe, assim como de toda comunidade, se manifesta de forma inconsciente e torna-se um recurso essencial para dar significações das realidades íntimas e grupais. De forma que a linha que separa o que é dito como real e o que é fantasioso é perfurado pelas compreensões, sentimentos, informações e significados que são

dados pelos indivíduos, acabando por esculpir características regionais e identificadoras para os pertencentes daquela cultura.

Ao recortarmos a região jaguaripeense, temos claro que Jaguaripe quebra as classificações dos chamados grupos historicamente marginalizados através das propostas de Luiz Beltrão e da Folkcomunicação. Por essa perspectiva, levamos em conta que toda discussão sobre elementos da folkcomunicação precisa estar de acordo às discussões sobre marginalização e formação identitária, cultural e dos entendimentos dos códigos, símbolos e significados das narrativas dos jaguaripeenses acerca de suas festividades.

Um território que continua a aliar os elementos rurais com as transformações urbanas, mesmo que pequenas, identificadas pelas casas menores, simples, bairros de periferia, com alcance maior de informação possibilitado pela Internet e outros meios de comunicação massiva passando da época da rádio-poste, que já foi desativada, aos sites regionais e perfis oficiais da prefeitura nas redes sociais, porém também é sentida uma impossibilidade de evolução efetiva em relação às políticas públicas e oportunidades de sobrevivência daqueles que por séculos são assolados pela justiça enviesada pelos objetivos coloniais, não pode estar dentro das caixas que foram pensadas pelo autor.

A cristalização temporal permite sair pela tangente dessas divisões prévias, então chegamos a totalidade de que o município pertence a uma classe diferente, que pode se assemelhar aos rurbanos marginalizados, porém com esse elemento que acaba mudando como a cidade pode ser enxergada.

A partir da análise de entrevistas, objetivando dissecar as significações das narrativas das pessoas escolhidas, percebemos que festas religiosas e populares como a de Nossa Senhora d'Ajuda estão intrinsecamente ligadas à história de formação da cidade e, portanto, relaciona-se de maneira importante para com os costumes da comunidade. Tanto que além das informações comunicadas através da oralidade popular, outros meios são utilizados para a veiculação e divulgação, como os folhetos sobre os louvores e a programação da festividade e também as transmissões ao vivo pelo canal oficial no *YouTube* durante o período pandêmico relatando o compromisso com as tradições.

Apesar disso, os grupos mais jovens se mantêm afastados dessa celebração e também da Romaria de Nossa Senhora dos Navegantes, mesmo tendo memórias muito marcantes sobre as festividades no período da infância. Como toda manifestação, as duas sofreram cortes em suas estruturas, porém aqui devido as intervenções religiosas marcadas pelo conservadorismo e também ocasionados pelo racismo religioso. Como todo processo folkcomunicacional, esses

cerceamentos evocam mensagens tensionadoras das negociações de poder, resultando em novas criações que são frutos da população excluída.

À vista disso, entendemos que as festas dos santos canônicos aqui analisadas se apresentam da forma que as decisões eclesiásticas em questão são tomadas. Anteriormente, em uma gestão da paróquia mais flexível existia um entendimento de que as atitudes, bebidas alcoólicas, vestes de banho e músicas populares se constituíam enquanto elementos importantes de identificação e “culto” para a comunidade, classificando a junção desses pontos como a paisagem comunicacional e tradicional de Jaguaripe. Muito embora conseguimos compreender que a sociedade é movida por transformações que mexem com as estruturas dessas festividades, também refletimos que a retraída desse caminho sufoca e ao decorrer do tempo também mata essa cultura.

Encaramos após essas reflexões, enfim, a importância das movimentações da comunidade enquanto organismo vivo que procura desenvolver diferentes formas de manifestações que representem suas identidades marginalizadas, mas não romantizando esse aspecto e sim entendendo o seu lugar como pertencente daquela cultura, reforçando a tomada de poder enfatizada pela ocupação dessas celebrações. Assim, a celebração ao santo não-canônico São Gaspar e a construção dos novos blocos carnavalescos, principalmente o Bloco Resistência e o da Mulherada se tornam ferramentas folkcomunicacionais que permitem o diálogo da população para desenvolver outras reflexões e transformações a respeito de classes sociais, questões raciais, de gênero (ou deserção dele) e das diferentes sexualidades e suas reivindicações. A partir disso, exige-se novas significações sobre o que são as experiências desses indivíduos marcados pela hibridez cultural e estereotipagem racial, sobre as suas corporalidades, gêneros e aspectos sexuais que não crescem em fronteiras pré-estabelecidas.

Primeiramente, o Gaspar reforça a legitimidade das ritualísticas que não envolvem o silêncio mórbido para entrar em contato com a sacralidade. Essas atitudes que pela visão católica são profanas aqui determinam o que é, de fato, estar em “transe” para a celebração à uma entidade. O talco, a água, os gritos, a cerveja, os risos e brincadeiras não deixam de circular uma outra temporalidade e espacialidade em relação ao que é cotidiano, “mundano”, banal. Todos os indivíduos ali estão em função da procissão, daquela cultura e rito ao São Gaspar, ainda que não exista um templo físico construído para ele. Como um bom santo não-canônico, ele representa as ruas e aqueles que são excluídos, como a sua própria história, e influencia na alegria e inspiração da população.

Em relação ao Bloco Resistência, estando nos *entrelugares* de pertencimento cultural e racial, recorre-se ao corpo para jogo, lembrando para a comunidade de suas existências sendo

agentes transformadores da localidade, desmistificando as informações cristalizadas feitas pelo mecanismo racista que impacta de forma brutal as vivências desses sujeitos, colocando-os em um lugar de apagamento e marginalização eterna sem perceber a subjetividade de cada um. O ato de “se mostrar” nas ruas e reivindicar aquele espaço como seu vai de acordo com aquela antiga frase “quem não é visto não é lembrado”: é impossível para os munícipes ignorar a existência daquelas particularidades socioculturais e étnicas, permeando e se constituindo como pertencente daquele território.

Por uma perspectiva parecida, o Bloco da Mulherada põe em protagonismo as diversas feminilidades, modificando as concepções do que é ser mulher na comunidade jaguaripeense, além de aliar-se ao público LGBTQIA+ em identificação dos aspectos das situações de opressão. Tal debate e análise narrativa das entrevistas contribuiu para perceber como esses processos são determinantes para o aparecimento dos conflitos da população em geral, lidando com as afirmações desmistificadas e empoderadas das mulheres e também do deboche performáticos das bichas pretas afeminadas<sup>40</sup>.

Tratam-se de práticas e manifestações culturais próprias de grupos e minorias sociais que transitam entre o reforço a determinados estereótipos e a afirmação da diferença, caracterizando um tipo de pertencimento coletivo. O sentido de disputa nas relações de poder se expressa, nos movimentos mencionados, em conteúdos que contestam as normas e padrões ligados à heteronormatividade, em um processo de reconhecimento das lutas contra as hierarquias de gênero (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 249).

Essas práticas relacionadas com as normas de gênero e sexualidade, colocando o seu corpo como movimento de luta, relembra a todos que a comunidade LGBTQIA+ jaguaripeense existe e vai continuar existindo nesses processos transformadores. Além disso, os dois blocos carnavalescos aqui percebem que não se dialoga com manifestações que evocam sentimentos de “vingança desmedida”, mas sim por movimentos ocupadores do espaço, do território, propondo contribuir com a melhoria das reflexões da população.

Idealizações românticas e vinganças imaginárias, ao fim, nem atualizam os prazeres de um futuro prometido e nem fazem justiça às violências do passado. Precisamos dar conta, enquanto pessoas pretas/racializadas y desertoras sexuais e de gênero, de reconstruir o estatuto ético-ontográfico das feridas históricas abertas pela organização colonial do mundo e de exercitar a imaginação de futuros outros, sem, entretanto, deixar de manter o passo no mundo que herdamos e sem cair em fabulações pretensamente confortantes (LEAL, 2022, p. 180).

---

<sup>40</sup> De acordo com Fernandes e Woitowicz (2017, p. 250) “[...] as práticas de comunicação que acionam as questões de gênero e reconfiguram as sexualidades assumem o propósito de fazer ecoar mensagens contestatórias, em meio aos discursos sociais que silenciam as diferenças e negam a subversão das identidades de gênero” (FERNANDES; WOITOWICZ, 2017, p. 250).

Esses blocos representam as pequenas chances onde esses indivíduos conseguem se agarrar para aproveitar as experiências sensoriais, festivas e performáticas naquele momento. Incluindo aqui também o pesquisador desta dissertação, a comunidade LGBTQIA+ que ainda assim se mostra diante das violências verbais, físicas ou psicológicas do cotidiano da cidade quebra e constrói novos imaginários, bem como influencia na confecção de outros elementos culturais do município. Ao levar suas vivências da ultrapassagem dos aspectos de gêneros binários, novas significações, identificações e uniões surgem, como demonstrado no verdadeiro “abraço” recíproco do público feminino do Bloco Mulherada.

De certa forma, isso representa uma tentativa de desestabilização da política de paralisia temporal presente em Jaguaripe. Se os gestos, vestes, maquiagens e adereços impactam no que é visto pela população, se entranham em seus pensamentos e provocam reflexões ou impulsos, a redoma que cristaliza a paisagem e o dia a dia dos jaguaripenses vai se trincando e permitindo que mudanças diversas sejam catalizadoras do que é realmente efetivo.

Dessa maneira, lembramos que o objetivo deste trabalho é refletir sobre essas significações presentes nas narrativas dos jaguaripenses e automaticamente também pensar sobre as possíveis uniões da comunidade e dos grupos dentro dela, o que demanda a percepção da essencialidade da comunicação enquanto um instrumento de transformação social, reverberando nas mensagens compartilhadas entre os indivíduos. Na folkcomunicação, os sentidos das expressões culturais baseiam-se em importantes mecanismos de comunicação popular, o que consideramos cada vez mais decisivos para a análise dos espaços e de quem o habita e transforma.

## REFERÊNCIAS

- ALGURES, Denise. Como ser anônima. In: Glac Edições (org.). **Império e Anonimato – Cidadãos, Voltem Pra Casa! Materiais Preliminares às Insurreições**. Glac Edições: São Paulo, 1ª ed. 2019. p. 162-165.
- AMPHILO, Maria Isabel. **A gênese, o desenvolvimento e a difusão da folkcomunicação**. 2010. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.
- AMPHILO, Maria Isabel. Folkcomunicação: por uma teoria da comunicação cultural. **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**, Ano 15, n.15, p. 193-212 jan/dez. 2011.
- AMPHILO, Maria Isabel. Fundamentos Epistemológicos da Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013a. p. 982-993.
- AMPHILO, Maria Isabel. Funções sociais do Folclore segundo Maria Isaura de Queiroz. In: MARQUES DE MELO, J.; FERNANDES, G. M (Org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013b, p. 76-79.
- ANDRADE, Adriano B. **O outro lado da baía**: a gênese de uma rede urbana colonial. Salvador: Edufba, 2013.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; VIEIRA, Miriam Steffen. **Gênero e raça**: trânsitos do Sul em perspectiva. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/CxXv9FdkBkVfPmvZqDWpmb/?lang=pt>. Sociologias, Porto Alegre, n. 59, jan-abr 2022, p. 16-23. Acesso em: 03 out 2022.
- ARAGÃO, Iury Parente. **A Construção de um Santo Popular**: Caso Motorista Gregório. Teresina: EDUFPI, 2015. 292 p.
- AZEVEDO, Paulo. O. Recôncavo: território, urbanização e arquitetura. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). **Baía de todos os santos**: aspectos humanos [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 204-255.
- BACKZO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii (org.). **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BAHIA. Secretaria da Indústria e Comércio. **IPAC-BA – inventário de proteção do acervo cultural; monumentos e sítios do Recôncavo, I parte**. 2ª edição. v. 2. Salvador, BA. 1982.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- BARBOSA, Marialva. **Percursos do Olhar**: comunicação, narrativa e memória. Niterói: EdUFF, 2007.

BANDEIRA, Fábio; BRITO, Ronan. Comunidades pesqueiras na Baía de Todos os Santos: aspectos históricos e etnoecológicos. *In*: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). **Baía de todos os santos: aspectos humanos** [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 291-325.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: UESP, 2004.

BELTRÃO, Luiz. A comunicação dos marginalizados. *In*: RIO DE JANEIRO (Cidade). Secretaria Especial de Comunicação Social. **Folkcomunicação – a mídia dos excluídos**. Rio de Janeiro: A Secretaria, 2007. p. 41-47.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideais**. Porto Alegre: Edipucrs, 2014.

BENJAMIN, R. Estratégias de sobrevivência das culturas regionais em face do processo de globalização. *In*: BREGUEZ, S. (org.). **Folkcomunicação: resistência cultural na sociedade globalizada**. Belo Horizonte: INTERCOM, 2004. p. 25-30.

BENJAMIN, Roberto. A nova abrangência da Folkcomunicação. *In*: FERNANDES, Guilherme Moreira et al (org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças, legado**. Campina Grande: EDUEPB, 2017a. p. 67-72.

BENJAMIN, Roberto. As festas populares como processos comunicacionais. *In*: FERNANDES, Guilherme; et al (org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças e legado**. Campina Grande: Eduepb, 2017b. p. 107-116.

BENJAMIN, Roberto. Culinária e folkcomunicação na festa junina. *In*: FERNANDES, Guilherme; et al (org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças e legado**. Campina Grande: Eduepb, 2017c. p. 124-129.

BENJAMIN, Roberto. O carnaval do Nordeste na encruzilhada da Folkcomunicação e da comunicação de massa. *In*: FERNANDES, G. M.; SOUZA E SILVA, J. F., et al (Org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças, legado**. Campina Grande: EDUEPB, 2017d. p. 117-123.

BENJAMIN, R. Carnaval: cortejos. *In*: FERNANDES, G. M.; SOUZA E SILVA, J. F., et al (Org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças, legado**. Campina Grande: EDUEPB, 2017e. p. 159-174.

BENJAMIN, Roberto. Televisão e cultura popular. *In*: FERNANDES, G. M.; SOUZA E SILVA, J. F., et al (Org.). **Roberto Benjamin: pesquisas, andanças, legado**. Campina Grande: EDUEPB, 2017f. p. 175-180.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. **Sítios históricos e conjuntos urbanos de monumentos nacionais**: norte, nordeste e centro-oeste. Brasília: Ministério da Cultura, Programa Monumenta, 2005. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/CadTec3\\_SitiosHistoricos\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/CadTec3_SitiosHistoricos_m.pdf). Acesso em: 15 set 2021.

BRITO, Ronan Rebouças Caires de. **A Baía de Todos os Santos e o seu Recôncavo Imediato: origens, identidades, percepções e utopia**. 166f. 2014. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, 2014.

BULFINCH, Thomas. As Divindades Rurais e Erisícton Reco — As Divindades Aquáticas As Camenas — Os Ventos. In: BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia (a idade da fábula)**: histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2002. p. 204-215.

BURKE, Peter. **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

BURKE, Peter. O que é cultura?. In: BURKE, Peter. **O que é história cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 42-43.

CARDOSO, Jamile. **Ecos da Liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)**. 223f. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara. Da Cultural Popular. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 249-261.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. Entre Veredas e Arrabaldes: Histórias de escravos e forros na Comarca de Nazaré. Bahia, 1830-1850. **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 01, n. 39, p. 261-304, jul./dez., 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/19196>>.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. No entorno de Todos os Santos: tráfico ilegal e revoltas escravas no Recôncavo (Bahia: 1831-1850). In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). **Baía de todos os santos**: aspectos humanos [online]. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 103-127.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões. In: DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 43-84.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2006. p. 62-83.

DUQUEVIZ, Beatris Camila. **A rurbanização como política social em Gilberto Freyre**. 2006. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2006.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1993.

ELIADE, Mircea. O tempo sagrado e os mitos. In: ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 37-52.

ESCOREL, Sarah. **Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/rbtvb/pdf/escorel-9788575416051.pdf>. Acesso em: 14 out 2021.

FERNANDES, Guilherme Moreira. A Resistência como sentido da Folkcomunicação: em busca de elementos teóricos próprios. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, INTERCOM, XLIII, Salvador, UFBA. **Anais...** Salvador: Intercom, 2020a. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2020/resumos/R15-0216-1.pdf>. Acesso em: 16 nov 2021.

FERNANDES, Guilherme Moreira. Teorias da Comunicação - a Folkcomunicação enquanto sistema da comunicação cultural. In: MAIA, Jussara Peixoto; NAKAGAWA, Regiane Miranda de Oliveira. (org). **Comunicação, memória e sensibilidades: visões periféricas**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2020b. p. 103-130.

FERNANDES, Guilherme Moreira; WOITOWICZ, Karina Janz. Folkcomunicação e Estudos de Gênero: práticas de comunicação nos grupos homossexuais. **Chasqui** - Revista Latinoamericana de Comunicación, n.135, p. 233-252, ago-nov. 2017. Disponível em: <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2795/2945>. Acesso em: 16 nov 2021.

FERRETI, Sérgio. Religião e Festas populares. In: XIV Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. Buenos Aires-Argentina, 2007. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/189>>. Acesso em: 23 jul 2022.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra. A diversidade religiosa brasileira: tradições e sincretismos. In: FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra. **O que é patrimônio imaterial?**. São Paulo, Brasiliense, 2008. p. 89-100.

GALINDO, Daniel. Folkoturismo. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 721-743.

GARCÍA CANCLINI, N. Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, Época 2, v. 3. n. 5, Colima, jun. 1997, pp. 109-128.

GARCÍA CANCLINI, N, **Culturas híbridas: estratégias ao entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 62-91.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOBBI, Maria Cristina. Uma vida dedicada à Comunicação. In: RIO DE JANEIRO (Cidade). Secretaria Especial de Comunicação Social. **Folkcomunicação – a mídia dos excluídos**. Rio de Janeiro: A Secretaria, 2007. p. 11-20.

GOMES, Flávio dos Santos. Um Recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808). **História Social**, Campinas, SP, n. 2, p. 25-54, 1995.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. (Orgs.) **Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

GURAN, Milton. Bricolagem da memória: fontes orais e visuais na construção da identidade agudá. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 125-150, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.51880/ho.v16i1.276>>. Acesso em: 09 nov 2022.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 103-133.

HOHLFELDT, Antonio. Novas Tendências nas Pesquisas da Folkcomunicação: Pesquisas Acadêmicas se Aproximam dos Estudos Culturais. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 876-883.

JAGUARIBE. **Lei nº 742, de 22 de dezembro de 2015**. Desafeta o uso do bem público e dá outras providências. Jaguaripe: Câmara Municipal, 2015. Disponível em: <https://www.jaguaribe.ba.gov.br/Handler.ashx?f=diario&query=1182&c=421&m=0>. Acesso em: 19 nov 2021.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Lisboa: Editora 70, 2007.

KIRCHOF, Edgar Roberto. Yuri Lotman e semiótica da cultura. **Práxis - Revista do ICHLA - Instituto de Ciências Humanas, Letras e Artes da Feevale**. 2010. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/5255/525552623010.pdf>>.

LAPIERRE, Laurent. Imaginário, administração e liderança. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 29, n. 4, p. 5-16, out./dez. 1989. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rae/a/FvC74WFwQKX5vkFTRXQH6Lb/?lang=pt>. Acesso em: 04 out 2021.

LAPOUJADE, David. **Potências do tempo**. São Paulo: n-1 edições, 2012.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990a.

LEAL, abigail Campos. **Ex/orbitâncias**: os caminhos da deserção de gênero. São Paulo: Glac Edições, 2022.

LE GOFF, Jacques. Uma ciência em marcha, uma ciência na infância - apresentação da edição de 1978. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990b. p. 15-25.

LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990c. p. 25-64.

LOPEZ JÚNIOR, R. O carnaval como manifestação popular: um paralelo entre a concepção beltraniana de carnaval em Recife e Olinda e o surgimento do carnaval carioca. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 17, n. 39, p.181-196, jul./dez., 2019.

LUCENA FILHO, Severino Alves de. Folkmarketing. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 708-717.

LUCENA FILHO, Severino; MAUX, Suelly. Passagem do Líder de Opinião ao Ativismo Midiático segundo Osvaldo Trigueiro. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 848-851.

MACIEL, Betânia. Rede de estudos e pesquisas em folkcomunicação – Rede Folkcom: história e perspectivas de um novo campo do saber. **Anuário Unesco/Methodista de Comunicação Regional**, Ano 15 n.15, p. 29-40 jan/dez. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/AUM/article/download/4728/4014>>.

MALINOWSKI, Bronislaw. O que é cultura?. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 42-47.

MARIN, Louis. Notes on a Semiotic Approach to *Parade, Cortege, and Procession*. In: FALASSI, Alessandro (org.). **Time out of Time**: Essays on the festival. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987. p. 220-228.

MARQUES DE MELO, José. As festas populares como processos comunicacionais: roteiro para seu inventário, no Brasil, no limiar do século XXI. **Anuário Unesco/Umesp de Comunicação para o Desenvolvimento Regional**, n.5. São Paulo: Cátedra Unesco; Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

MARQUES DE MELO, José. Uma estratégia das classes subalternas. *In: RIO DE JANEIRO (Cidade). Secretaria Especial de Comunicação Social. Folkcomunicação – a mídia dos excluídos*. Rio de Janeiro: A Secretaria, 2007. p. 48-54.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.

MARQUES DE MELO, José. Mutações. *In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 235-248.

MARQUES DE MELO, José. Diálogo com Beltrão. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, Ponta Grossa, v. 16, n. 37, p. 11-76, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.5212/RIF.v.16.i37.0001>>. Acesso em: 09 nov 2022.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 24, n. 1, p. 1-8, 1995.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MARTINS, José Card. Saraiva; RUBERTO, Michele Di. Sanctorum Mater - Instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos santos (Romae, A.D. MMVII). **La Santa Sede**, 2007. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/csaints/documents/rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20070517\\_sanctorum-mater\\_po.html#PARTE\\_I](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_po.html#PARTE_I)>. Acesso em: 19 jul 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORÉ, Carmen Leontina Ojeda Ocampo. A “entrevista em profundidade” ou “semiestruturada”, no contexto da saúde: dilemas epistemológicos e desafios de sua construção e aplicação. *In: CONGRESSO IBÉRICO DE INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS, IV, 2015, Aracaju. Anais...* Aracaju: Universidade Tiradentes, 2015, p. 126-131. Disponível em: <<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2015/article/view/158/154>>. Acesso em: 29 ago 2022.

MOTA, Fabricio. **Guerreir@s do terceiro mundo: identidades negras na música Reggae da Bahia (anos 80/90)**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 162 p. 2008.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise Crítica da Narrativa**. Brasília: Editora UnB, 2013.

MOURA, Milton. O oriente é aqui: o cortejo de referências fantásticas de outros mundos no Carnaval de Salvador. *In: MOURA, Milton. (org.). A larga barra da baía: essa província no contexto do mundo [online]*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 86-130.

MURICY, Cícero Bernar da Silva. **Na Pele do Jaguar**: histórias culturais e pessoais na formação de identidades em Jaguaripe – BA. Memorial (Graduação em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo) – Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, 2019. 43 p.

NA PELE do jaguar. Direção: Cícero Bernar. Produção: Vinny Nepomuceno. Cachoeira: UFRB, 2019. Disponível em: <https://youtu.be/jcJ34KD0xA0>.

NEHME, Elaine; SCHMIDT, Cristina. Folkcomunicação, Identidade Local e Políticas Públicas: A Festa de Nossa Senhora da Conceição na Vila de Itaitinga (Bertioga-SP). In: VI CONFERÊNCIA DO PENSAMENTO COMUNICACIONAL BRASILEIRO - PENSACOM, 2019, São Paulo, 6. **Anais...** São Paulo: PENSACOM, 2019. Disponível em: <<https://www.portalintercom.org.br/anais/pensacom2019/textos/elaine-nehme.pdf>>. Acesso em: 20 mai 2022.

NEUBERGER, Rachel Severo Alves. **O Rádio na Era da Convergência das Mídias**. Cruz das Almas: UFRB, 2012.

NUNES, Antonieta d'Aguiar. Reminiscências da capitania de Paraguaçu: memória histórica de Jaguaripe nos séculos XVI e XVIII. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. Salvador, n. 92, p. 267-286, jan./dez., 1996.

PAIVA, Beatriz Lima de; NOBRE, Itamar de Moraes. O grupo Boi Calemba Pintadinho: a tradição da manifestação cultural à luz da teoria da Folkcomunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**. Ponta Grossa, v. 14, n. 33, p. 87-103, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.5212/RIF.v.14.i33.0005>>. Acesso em: 09 nov 2022.

PARENTE ARAGÃO, Iury. **A Construção de um Santo Popular**: Caso Motorista Gregório. Teresina: EDUFPI, 2015. 292 p.

PARK, Robert Ezra. A migração humana e o homem marginal. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Sociabilidades Urbanas** – Revista de Antropologia e Sociologia, v.1, n.3, p. 114-123, nov. 2017. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/grem/sociabilidadesurbanas/PARK%20Tradu%C3%A7%C3%A3o%20SocUrbs%20V1%20N3.pdf>. Acesso em: 01 out 2021.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 291-309.

PERLMAN, Janice. Marginalidade: Do Mito a Realidade nas Favelas do Rio de Janeiro 1969-2002. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, X, 2010, Rio de Janeiro. **Anais...**, Anpur: 2004.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Comunicação para o desenvolvimento, comunicação para a transformação social. In: MONTEIRO NETO, Aristides (Org.). **Sociedade, política e desenvolvimento**. Brasília: Ipea, 2014, p. 161-195.

PIZZIO, Alex; VERONESE, Marília Veríssimo. Possibilidades conceituais da sociologia das ausências em contextos de desqualificação social. **Cadernos de Psicologia Social do**

**Trabalho**, 2008, vol. 11, n. 1, p. 51-67. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-37172008000100005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172008000100005). Acesso em: 17 out 2021.

SALES, Adriana; PERES, William; PROENÇA, Herbert. Expressões travestis: da precariedade aos gêneros nômades. In: RODRIGUES, Alessandro; MONZELI, Gustavo; FERREIRA, Sérgio (orgs.). **A política no corpo: gêneros e sexualidade em disputa**. Vitória: EDUFES, 2016. p. 47-66.

SANTANA, Flávio. A folkcomunicação como estratégia de resistência dos grupos marginalizados: um estudo de caso de uma comunidade de catadores de caranguejo em Aracaju. **RIF - Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa/PR, vol. 18, n. 41, p. 135-151, jul/dez 2020. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/19232/209209215192>>. Acesso em: 22 jul 2022.

SANTOS, Eufrázia. Performances Culturais nas Festas de Largo da Bahia. In: 30º Encontro Anual da Anpocs, 2006, Caxambu. 30; **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2006. Disponível em: <<https://silo.tips/download/performances-culturais-nas-festas-de-largo-da-bahia-1>>. Acesso em: 20 mai 2022.

SANTOS, Milton. A rede urbana do Recôncavo. In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia; sociedade e economia em transição**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, 1998. p. 59-100.

SANTOS JUNIOR, Luis Carlos. **Pescadores de Jaguaripe: organização política e luta por direitos**. 124f. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Allan Conceição da. **Entre a colina dourada e a foz agri doce: aquilo que tem sido chamado confortavelmente de devir**. 69f. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Artes Visuais) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 73-102.

SIQUEIRA, Francisco Eduardo Gomes Siqueira. Os Primórdios da evangelização em Itaparica e no Vale do Jaguaripe. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 3, jan./mar. 1995. p. 83-100. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14189>>. Acesso em: 10 nov 2022.

SOUZA, Tania Clemente de. Discurso e imagem: perspectivas de análise não verbal. **C-Legenda**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-10, jan./1998. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36741/21317>>. Acesso em: 31 ago 2022.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2ª ed, 2009.

SCHMIDT, Cristina. O comunicador folk e as festas de uma só. **Anuário Unesco-Umesp de Comunicação Regional**, v. 5, n. 5, p. 35-42, São Bernardo do Campo, 2001.

TESKE, Wolfgang. Teoria da Folkcomunicação: da Origem aos Processos Folkmidiáticos. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 673-691.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS CULTURAS POPULARES, 1, 2005, Brasília. **Anais...** Brasília: Ministério da Cultura, 2005. Disponível em: <[https://issuu.com/responsabilidade cultural/docs/livro\\_i\\_snppcp](https://issuu.com/responsabilidade cultural/docs/livro_i_snppcp)>. Acesso em: 31 ago 2022.

TRIGUEIRO, O. O ativista midiático da rede folkcomunicacional. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 4, n. 7, p. 1-13, jan./jun., 2006.

TRIGUEIRO, O. **Folkcomunicação e Ativista Midiático**. João Pessoa: UFRB, 2008.

TRIGUEIRO, Osvaldo. A Folkcomunicação e os Ativistas Midiáticos. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 851-862.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Os agentes intermediários culturais e os processos de atualização na folkcomunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa/PR, vol. 16, n. 37, p. 84-100, jul/dez 2018. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/19142>>. Acesso em: 03 out 2022.

WOIDA, Luana Maia; VALENTIM, Marta Pomim. Cultura informacional voltada ao processo de inteligência competitiva organizacional: a relação entre as pessoas, a informação e as tecnologias de informação e comunicação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO – ENANCIB, VI, 2006. Marília. **Anais...** Marília: ENANCIB, 2006. Disponível em: <<https://www.brapci.inf.br/index.php/res/v/178766>>.

WOODWARD, Kathlyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e da diferença. In: SILVA, Tomas Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 07-72.

## APÊNDICES

### ENTREVISTAS

#### ENTREVISTA 01:

##### **Legendas:**

**P:** Pesquisador

**O:** Ozailson Muricy (homem, branco, 50 anos)

**P: Em que ano ou período a rádio-poste foi criada? Que criou e qual foi o seu percurso até a sua implantação?**

**O:** Em 1989, não é, quando eleito o prefeito Arandas, ele teve a ideia, fazendo assim uma pesquisa junto à comunidade, de criar, né, um serviço informativo para a comunidade de Jaguaripe. Então foi aceito de bom grado e nós começamos a perceber que foi criada a “Voz da Renovação”, não é, no seu período de implantação e por conta de atender algumas demandas da necessidade do povo em termos de utilidade em vários serviços informativos, sobre eventos a serem realizados na própria comunidade. Também as obras, as informações administrativas em geral para o conhecimento do povo, da comunidade jaguaripense, também isso influenciou muito. E nós percebemos que realmente foi de bom grado, porque a população começou a abraçar essa causa, começou a participar e realmente daí surgiu a implantação da Voz da Renovação que, mais adiante, foi ganhando a proporção que nós tivemos mudanças de gestores, foi ganhando o nome de Voz da Participação, Voz da Integração, Voz do Progresso, por aí assim.

**P: E como você começou na rádio? Quais eram as suas funções?**

**O:** Em 1991, após realizar alguns serviços como contratado pela prefeitura de Jaguaripe, substituindo o senhor Ademilson Silva, que na época assumiu a função de Chefe de gabinete, então eu fui nomeado assessor de comunicação. É, e logo em seguida, eu me efetivei sendo aprovado em um concurso. Então, o meu início na Voz, que sempre nós chamamos assim a rádio de Jaguaripe, foi por esse caminho.

**P: A população conseguia participar da rádio? E de que forma?**

**O:** Sim, a população era muito participativa, é... Sendo de grande valia a rádio, que era procurada pela população, era um veículo de suporte para as pessoas se interagir, como por exemplo a procura de achados e perdidos, pra informar a população sempre que alguém achava um objeto, alguma coisa, então levava para a rádio, para que isso fosse divulgado e nós encontrássemos assim o seu dono. Também ficar por dentro dos espaços administrativos, da administração quanto ao crescimento do município de Jaguaripe. Reuniões, realização de eventos, então sempre foi importante nesse sentido. Realmente um serviço muito informativo.

**P: Qual era a programação da rádio? Que tipos de notícias eram veiculadas? E tocavam músicas?**

**O:** Normalmente, a programação era iniciada com uma oração. Depois nós tínhamos a programação musical, começava com as músicas. Nós tínhamos também, informações

administrativas, espaço religioso, também nós tínhamos. Espaço esportivo, com comentários esportivos. Tudo isso pra manter a nossa comunidade bem informada. E bastante músicas, até o nosso encerramento. Comumente iniciava-se às oito da manhã, tínhamos intervalo às 12 horas, retornávamos às 14 e iríamos até às 17 horas.

**P: Você acredita que a rádio-poste transformava algum aspecto do cotidiano da cidade? Como?**

**O:** Então... sim, a comunidade sempre se sentiu muito alegre com o funcionamento da rádio, entendeu? As orações, as músicas, as mensagens religiosas, notícias diversas, tornavam o ambiente muito sadio. E a participação era muito grande, a participação em geral, então mobilizava em todos os sentidos a população, em todos os sentidos falando. Notas de aniversário, então nós percebíamos que a comunidade se sentia satisfeita com esse serviço informativo na cidade.

**P: Em que ano ou período a rádio foi desativada? Você sabe os motivos ou consegue imaginar? Qual foi o percurso até a sua desativação?**

**O:** Olha, veja bem, como eu já havia falado, nós tivemos vários gestores, né, tivemos várias designações para a rádio: começou com a Voz da Renovação, depois Voz da Participação, depois Voz da Integração e Voz do Progresso, e já na gestão final, de 2012, do prefeito Arnaldo Lobo, popular Nai, é que foi desativada esse serviço porque, imaginemos que se encontrava de uma forma um pouco degradado o sistema e já não tinha condições de abranger as necessidades da comunidade, em termos da implantação em geral. Então, se criou a esperança, né, de desativar por um curto prazo, para fazer uma ampliação e vir a funcionar de uma forma muito melhor, mas isso infelizmente não aconteceu. Entendeu? E isso até hoje não foi reimplantado o serviço.

**P: Você acredita que a desativação da rádio foi ou é uma perda para Jaguaripe? Quais são os impactos que você observa diante dessa situação?**

**O:** Sim, é uma perda irreparável porque as pessoas sempre comentam, sempre cobram, né, e a mim mesmo sempre perguntam porque a rádio foi desativada, porque não reimplantaram o sistema. Entendeu? Porque o pessoal já estava acostumado com o funcionamento da rádio, trazendo para a comunidade a grande importância tanto na utilidade pública em geral como também trazia muita alegria, principalmente a programação musical, que nós criávamos contextos para a comunidade participar ativamente e isso alegrava muito todo o nosso povo, mas infelizmente foi uma perda irreparável.

**P: Como você observa se comunica agora sem a rádio?**

**O:** Olha, mesmo com o grande avanço da tecnologia, que nós percebemos que realmente tem um grande avanço tecnológico para se haver a comunicação, a nossa comunidade ainda conserva um contexto, um comportamento de humildade, de apreciação às coisas simples, né, que representam muito e a rádio fazia parte de cada um, de cada ato promovido por cada um de nós. Entendeu? Então, estamos nos integrando assim a cada instante, é assim que o pessoal de Jaguaripe sempre se sentiu, de forma humilde, carinhosa. Então, a Voz, a rádio de Jaguaripe sempre promoveu essa integração para a nossa comunidade.

**ENTREVISTA 02:****P** - Pesquisador**E01** – Entrevistada 01 (mulher, negra, 73 anos)**E03** – Entrevistada 03 (mulher, branca, 66 anos)**P: Quando é que a senhora chegou aqui em Jaguaripe?****E01:** A última vez?**E03:** Ela é filha daqui.**E01:** Eu sou filha de Jaguaripe.**P: E como é que foi o seu percurso? A senhora foi pra onde depois daqui?**

**E01:** Daqui eu fui pra Salvador. Eu morei com um tio, meu pai me levou mesmo contra a vontade de minha mãe. Minha mãe não queria que levasse a filha dela pra dar aos outros e eu vivi lá. Trabalhei muito dentro de casa, sofri um pouquinho (risos), mas isso faz parte da vida. E depois nós saímos de Itacaranha, eu frequentava a igreja de São Brás, lá em Plataforma, só que era do luso. A gente mais outras primas, que era mais nova que todos eles, ela se tornou minha madrinha de crisma e aí a gente foi vivendo. Depois, é, meu tio faleceu, aí ficou minha tia e minha prima - a minha outra prima já tinha falecido também - e a gente foi morar em Paripe. De Paripe começou a minha vida.

Eu comecei a trabalhar, a ensinar bordado, essas coisas que eu já tinha aprendido. Aí comecei a ensinar bordado na escola, que era, escola da paróquia das Irmãs Santa Cruz e aí conheci Cícero. Nessa tarde a gente, eu fiquei até preocupada porque me seguiu porque eu vinha no ônibus com os meninos que eu tomava conta e ele me seguiu, eu fiquei com medo, mas depois namoramos. Casei, tivemos meninos e depois a gente foi vivendo... Eu vinha sempre pra Jaguaripe, mas minha vida aqui em Jaguaripe foi uma vida assim de trabalhar mesmo, pescar, catar siri, mas a gente não vendia - pescava pra catar e pra comer.

**P: Sim.****E01:** Peixe, a gente escamava muito peixe pra fazer espeto. Não sei se você tem...**P: Na verdade eu não sei o que é não.****E03:** Coloca no espeto assim (faz sinal com as mãos em forma de linha) e bota pra secar.**P: Ah pronto!**

**E01:** É... aí minha mãe fazia coisa pra meu pai vender espeto, vendia em Nazaré, em São Joaquim e era a vida de criança mesmo. Eu ia nas festas, a gente ia no saveiro que meu pai tinha que se chamava “Eu sou do samba”, que era o principal dos saveiro - um dos principais, porque a imagem de N. Sra. dos Navegantes ia na “Linda União”, que era do meu tio e eles sempre foram os navegadores daqui, trabalhavam. Depois foram embora, foram indo embora, mas meu pai nunca foi.

**E03:** Agora partir pra (N. Sra d’) Ajuda.**E01:** Ajuda foi assim, eu cheguei...

**E03:** A parte religiosa aqui, como foi que... Vixe, é você que faz a pergunta (risos)!

**E01:** Ela já tá falando com você que já viu as perguntas (risos).

**P:** Não, não (risos). Quando foi que a senhora começou mesmo a adentrar o espaço da Igreja aqui e a ter essa liderança nas festas?

**E01:** De Jaguaripe?

**P:** Isso!

**E01:** Aí, no espaço mesmo. Quer dizer, a minha vinda pra Jaguaripe antes de entrar pra essa Igreja, eu vinha como... passear e sempre vinha pra festa de N. Sra. d'Ajuda, que era de praxe, todo mundo vinha e eu também acompanhei esse ritmo, aí quando eu cheguei Dona... ela sempre tava na Igreja. Uma vez eu subi na ladeira, ela também ia. Ela já tava bem cansada.

**E03:** Dona Maria José né? A guardiã da igreja.

**E01:** Que era a guardiã da igreja. Aí um dia, a gente andava muito, eu e ela, ela chegava lá tinha um rapaz que se chamava mundinho - que já morreu também -, ele era quem limpava a igreja. Mas ela era muito... severa, muito rígida e aí dizia que ele bulia em muita coisa e ela não gostava e toda hora pegava em alguma coisa e ela não gostava. E ela já tava muito cansada, não tinha quem ajudasse e aí ela chegou pra mim e disse "eu gostei de você, vejo seu jeito na igreja e ia perguntar se você queria me ajudar na igreja". Aí eu aceitei, andei muito, até que peguei uma... uma intoxicação dos morcego, que era muito morcego, uma sujeira. Ela me pedia pra limpar até lá em cima, que ele não limpava e aí veio e ela me disse "olha, a partir de hoje você aceita ser minha guardiã? Eu sou sua superiora e você minha guardiã mestra" (risos).

Aí eu disse "como assim?", aí ela disse "eu lhe dou a chave, você vai mais cedo, acorda quando tiver missa". Já tinha padre aqui, que eu não alcancei muito, mas era Zé Filho e Valter e depois veio Padre Wilson, em 2008 e foi aí que eu comecei mesmo. E na minha vida você já... vocês já era que vocês ajudava a limpar, subia.

**P:** É...

**E01:** Aquela, aquela cruz... A gente já tinha ido até aquela torre (da igreja). Cê lembra?

**P:** Foi, eu lembro disso!

**E01:** Ficamos sentados lá uma tarde, que ninguém tinha subido. Foi tão bonito ali aquele momento, a gente viu muita coisa que o povo falava, que dizia que era isso, que era aquilo. Sim, na verdade é e não era porque a gente não viu muita coisa assim por causa dos matos, dos manguês que já tinham crescido, mas disse que via até Salvador. Mas aí a gente nunca viu (risos)! O máximo que a gente viu eu acho que foi Cacha Pregos. Mas é essa a vida, tô até hoje.

Não tô mais assim, com dona Zezinha que sinto muita falta, sempre eu fico pensando nela e penso em meu marido que foram no mesmo ano. Faleceram e aí vivo até hoje, catequese, batismo junto com (nome ocultado por privacidade) e agora... sou a ministra mais velha daqui da Igreja... E a gente tá vivendo conforme Deus quer né?

**P: E porque a senhora acha que essas festas são tão importantes pra comunidade de Jaguaripe?**

**E01:** A começar pela festa de N. Sra. D'Ajuda, porque foi ela que veio com os jesuítas e veio de Portugal e o lugar que eles acharam melhor pra portar - que ela veio pra ficar em Itaparica né -, mas ela veio pra portar melhor que eles acharam foi aqui. E aqui eles vinham e começaram a gostar do lugar. E quando o pessoal começou a adoecer, eles trouxeram N. Sra. pra ela acalmar. Foi uma peste, pra ela acalmar a peste e que tinha morrido muitos índios, tinha morrido muitas pessoas que eles traziam de Portugal e N. Sra. foi e aí eles criaram em 1813 - eles fizeram uma capela e dessa capela pra chegar até a igreja teve muita morte de negros, de índios que carregavam toras de pau nas costa. Aquele barro, era um barro e esse barro era com óleo de baleia, esses negócios pra fazer esse monumento que é hoje a Igreja de N. Sra. d'Ajuda.

**P: Sim...**

**E01:** Mas que tem muita coisa que assim, a gente sente... porque quando a pessoa entra na igreja a gente sente assim... uma paz, a gente fica ali numa paz, nunca tive medo e sabemos também que teve muita morte e teve muitos enterrados ali.

**P: A senhora acha que essas mortes todas trazem alguma sensação aqui na cidade?**

**E01:** Eu não acredito muito nessas coisas, mas eu acredito que eles foram os mártires da igreja, das construções de igreja - cê sabe que mártires são aqueles que dá a própria vida né - então, a gente cultua como se fossem os mártires que trabalharam e que deixaram um legado muito bonito.

**E03:** E por serem escravos também né?

**E01:** Pois é, já pensou? Carregar coisa que devia ser... cada pedra, cada isso, cada coisa mesmo né. Então eles foram mártires mesmo. Morreram e aí a igreja ficou, terminou sendo tombada. Agora eu não sei, nunca me interessou saber em que ano foi tombada.

**E03:** 1900.

**E01:** 1900, não foi? Que ela foi tombada e até hoje N Sra. d'Ajuda está ali.

**E03:** Como nossa padroeira e o significado dela é... veio pra curar, pra combater a peste e nisso se tornou a padroeira de Jaguaripe. E é muita fé, a festa dela é muito bonita.

**P: Vocês acham que ainda tem muitos fiéis aqui?**

**E01:** Aqui em Jaguaripe não tem tantos fiéis mais assim. Porque eu não sei, mas os que tem faz jus. Os que tem mesmo...

**E03:** E os filhos daqui que estão fora, que podem vir...

**E01:** Que podem vir, que foram criados mais velhos, eles podem vir, vem vem mesmo.

**P: E como é que acontece a festa de N. Sra. d'Ajuda? O cronograma?**

**E01:** O cronograma... primeiro acontece com uma reunião, que a gente vai decidir como vai ser, o que queremos pra essa festa, o que vamos pedir pra Deus - assim porque Deus é o centro, Jesus Cristo é o centro -, o que vamos pedir para que a festa ocorra na, na, nos divinos pontos. Nas divinas coisas que a gente faz e aí se desdobra. Antes, porque esse ano não teve mais por causa da pandemia e as pessoas já deixaram de ir, a lavagem do dia 8. A lavagem, começava com essa lavagem, que era muita gente que lavava. Até hoje ainda tem pessoas que quer ir jogar um pouco de água com suas panelinhas no altar-mor né, lá em cima onde N. Sra. está. Mas a gente tem que conscientizar bem que N. Sra. não é a deusa, não é a rainha porque ela é rainha porque Jesus é rei, mas o rei é Jesus Cristo e elas acreditam às vezes mais na própria N. Sra.

**E03:** Ela é a mãe né, a maior de todas.

**E01:** Então a gente tem que tá conscientizando e eles foram deixando a lavagem por causa disso, por causa da con... eles não quiseram aceitar essa conscientização. E também veio os crentes né, os protestantes, que a gente diz que são crentes, mas crentes somos todos, né? Nós que somos crentes, aqueles que creem em Deus é os verdadeiros cristãos. Então veio os protestantes e eles foram assumindo, as pessoas não tinha uma raiz, porque foi mais pessoa de fora, então não tinha uma raiz fixa nessa devoção e aí foram perdendo caminhos, saindo de um, saindo de outro. E hoje até pessoas que eram da igreja hoje se torna os não-católicos.

**P: Então a senhora acha que através da chegada de outras religiões e de outras coisas...**

**E01:** Isso, isso, vai surgindo outros credos né? Que não é o credo católico.

**E03:** Com promessas diferentes, promessas de cura, promessas de, de, que vai fazer, vai dar dinheiro, mas não é isso né.

**E01:** Tem a promessa de a pessoa ter mais status.

**P: E sobre a festa de N. Sra. dos Navegantes, porque a senhora acredita que é tão importante pra cidade?**

**E01:** É...Pelo que eu sei, ela vem de uma manifestação popular mesmo, do povo mesmo. Não foi assim por, como N. Sra. (d'Ajuda) que ela veio através de um estado de doença pra tornar a saúde e N. Sra. dos Navegantes veio com a festa mesmo de... onde juntasse o profano e o religioso. Foi criada pelos idosos já daqui, foi fazendo acontecer de um jeito e aí foi chegando até o ponto onde se tornou uma festa que ia pra Cacha Preggo, que é uma tradição, e depois vem culminar com a festa profana e religiosa que é independente da religiosa vem o baile dos coroa, que é os mais velhos que gostavam porque viajavam muito de barco.

**P: E a senhora acha que a junção do sagrado e do profano, a senhora acha que é importante pra população aqui?**

**E01:** Eu acho, eu acho muito.

**P: E porque a senhora acha isso?**

**E01:** Porque eu cresci assim. Pra lhe dizer uma coisa que, isso não sai da minha memória, toda vez que tinha festa dos Navegantes tinha que fazer uma roupa. Na de N. Sra. d'Ajuda tinha que

fazer duas roupas, três, (já) pra festa de N. Sra. dos Navegantes tinha que fazer uma roupa só porque era qualquer coisa dentro do saveiro, mas na d'Ajuda mamãe fazia três roupinhas pra cada filha dela (risos). Eu e (nome ocultado por privacidade) vestia iguais porque era as mais velhas, vestia as duas iguais. Pensava até que éramos gêmeas, mas nunca fomos. E aí era um negócio bom e N. Sra. dos Navegantes é porque vem muita gente...

**E03:** Também a união né, a união de Cacha Pregos também une Jaguaripe com a comunidade de Cacha Pregos né?

**E01:** Que eles não têm a nossa senhora dos Navegantes, eles têm Santo Amaro.

**E03:** Eles vêm, tomam emprestado, leva...

**E01:** Aí vem, essa de vir (inaudível) é... dona Zezinha me disse que foi uma vez um pessoal que perguntou a ela, porque ela que cuidava e aí se podia, porque era parente delas e aí foi perguntando se podia levar N. Sra. Porque vinha só vinha a romaria, não vinha essa romaria - era só a romaria daqui pra lá, era e aí N. Sra. foi ficando amante, foram ficando amantes.

**P:** É como se fosse um “namoro” entre os dois né e aí depois volta (risos).

**E01:** É (risos) e aí volta.

**E03:** Uma união né, toma-se emprestado ela, fazem a festa... Não é Santo Amaro não, é outro...

**E01:** É festa de Senhor Santo Amaro mesmo, é...

**E03:** Que ela vai, ela representa tanto Jaguaripe quanto Cacha Pregos, depois aí trazem ela, depois ela volta de barco.

**E01:** Senhor Santo Amaro primeiro ele vai pra lá né, pra Cacha Pregos e ela também vai e aí fica essa troca. E ele não vem né, ele nem vem praqui.

**P:** O santo de lá.

**E03:** Aí depois que vem que surgiu essa romaria profana, que foi que eu não conhecia Jaguaripe, mas ouvia falar, sempre falar dessa festa de Janeiro.

**E01:** Dessa, dessa... invasão. É uma espécie de invasão, você vê que vem gente da redondeza, não só por mar como por terra também. É barraca...

**E03:** Tanto de Salvador quanto de tudo lugar. Eu tinha uma amigo que trabalhava...

**E01:** Esse ano não teve por causa da pandemia, a igreja não aceitou nem lá nem aqui. Eles mesmos não quiseram, os fiéis de lá, por causa da pandemia, então tem que se cuidar.

**E03:** São três festas importantes. Quer dizer, todas as festas são importantes pra igreja.

**P:** E sobre, porque né, com a festa de N. Sra. dos Navegantes tem a regata, as pessoas vão com roupas de banho e tudo mais, e aí existiu uma conversa sobre uma possibilidade de separação.

**E03:** Uma conversa não, houve a separação. O padre determinou porque não tava havendo respeito porque acho assim, é uma santa, tem que haver respeito. Então as pessoas tavam indo na embarcação da santa com vestes de banho, com bebidas. Quer dizer, no momento que tem uma santa a gente tem que impor respeito. Até que vá com uma roupa de banho, mas com outra um pouco decente por cima, depois... Não é?

**E01:** E eles nem iam mais pra igreja, só ficavam ali por ir, pra passear.

**E03:** Então o padre Zé Roberto da Silva Amaral determinou isso, que não estava certo. Nós concordamos que era realmente uma falta de respeito.

**E01:** Padre Zé Roberto nunca foi pra rega... pra Cacha Pregos, que a gente não chama regata - a regata é a que vem de lá pra cá e ali é a romaria de N. Sra. dos Navegantes pra Cacha Pregos. É, uma romaria marítima!

**P:** **Sim e qual a... a senhora era daqui e ficou quanto tempo quando era criança? Assim, mais ou menos?**

**E01:** Eu saí daqui com 14 pra 15 anos.

**P:** **E o que a senhora lembra mais desse momento, dessas festas quando a senhora era criança? Coisa que marcou, o que te marcou quando criança?**

**E01:** Marcar coisa que criança tem né? Se vestir bem, trabalhar porque a gente não tinha recurso, trabalhava pra ajudar porque mamãe não tinha esse recurso e nem papai. A gente comprava coquinho de dendê pra fazer a roupinha, comprar uma sandalhinha ou um sapatinho. Botava um lação no cabelo, que os cabelo era grande. E tenho a sensação de que a gente teve uma infância né, teve uma adolescência muito bonita. E só o prazer de estar ali na frente, eu me lembro muito de São Jorge que a gente não passava pro outro lado porque o São Jorge ficava do lado de cá (aponta pro lado esquerdo) e não do lado direito. Aí a gente tinha uma sensação que ele ia pegar a gente porque ele tem um olhar assim... Tinha um olhar porque ele não está mais aqui, não sei porque ele não tá mais aqui, que não era esse. Todo mundo sabe...

**E03:** Que esse não é o verdadeiro São Jorge, não tá mais em Jaguaripe.

**E01:** Aí tinha o nosso senhor da Cana Verde, que a gente não podia passar por perto também porque dizia que ele tava olhando pra gente e as mães metiam até medo. Ele uma vez foi numa época que eu me lembro, que eu já tava lá em Salvador, quando eu vim e aí a janela tava aberta, aí eu disse “ih, não vou passar por aí não” que era ali que ele ficava no salão azul. Aí “eu não vou passar por ali não porque senhor da cana verde tá lá” (risos).

**E03:** Ele é enorme, do tamanho de um homem.

**P:** **E quando a senhora era criança, a senhora costumava brincar no carnaval?**

**E01:** Costumava!

**P:** **E como é que a senhora lembra desse momento assim? Como era aqui?**

**E01:** Criança e já casada! Eu tinha muito medo de sair mascarada e nunca saí. Depois de adulta, que eu tava namorando com (nome ocultado por privacidade), no segundo ano que eu vim, aí eu saí mascarada. E depois começava porque via minha mãe sair, via (nomes ocultados por privacidade). Era um bocado de senhoras que saíam mascaradas e aí eu fui aprendendo e saindo também.

**P:** Então já tinham os caretas aqui.

**E03:** Devia ser gostoso!

**E01:** Era! Dona Belizinha uma vez saiu, tinha uma saia preta e isso marcou a gente porque os meninos tudo chorava quando via ela abrir os braços assim. Mamãe costurou ela aqui assim, ela vestiu o braço, e aí quando ela abria os braços parecia um morcego assim. Aí os meninos ficavam com medo (risos)! Essa história marcou a gente e aí todo ano ela dizia “vou sair de morcego, vou sair de morcego”, aí eu digo “não pode falar, não pode falar porque se vocês falar os meninos vai conhecer e não vai mais ter medo de você!”. Mas era jóia!

E teve um fato também que foi comigo. Neca, que era o pai de, como é o nome dele? De (nome ocultado por privacidade), então ele não me conheceu. Conheceu as menina toda que tava junto assim, a maioria que tava, eu já tava casada. Oxente, ele veio pra tirar a máscara, aí eu tava de careta de coberta. Aí a cabeça de coberta é aqui que amarra e aí ele veio pra soltar o nó que tava aqui pra tirar. Aí eu tava com um pau na mão por dentro da coisa, aí bati nele, bati, bati, bati, vim pra casa correndo que ele disse “esse diabo dessa careta me batendo, não sei o que”. Já vim correndo pra dizer a mamãe “olha, Neca fez isso e isso e isso”, aí ela “deixa aquele corno chegar”! Que ela xingava, aí quando ele chegou contando ele disse “é... você hein”. Mas ele nunca sabia, quando a gente tava conversando a gente dizia “o disco voador chegou”, que ele tava chegando pra gente parar com esse assunto. Eram coisas boas da nossa rua! Eu mesmo tenho muitas coisas boas aqui de Jaguaripe, que eu dizia “eu não morro sem ir pra Jaguaripe”.

**P:** Os caretas naquela época já colocavam as palhas?

**E01:** Não, não.

**P:** Era como?

**E01:** A palha foi depois, não foi? Era só roupa, os meninos vestiam as roupas, botava a máscara, mas não vestia essa de palha não. Eles vestiam a roupa do pai, a calça do pai, o paletó que tinha e vestia, botava chapéu. Era aquele negócio também do mandú, que botava aquele pau aqui assim e saía com os braços pra baixo. Os braços não mexia, eles andavam todo durinho assim porque aqui era um pau que botava enfiado. Aí, esse daí que era atração também. E era uma coisa que era da raiz mesmo, agora eu gosto dos caretas dos meninos mesmo!

**P:** Agora nessa época a senhora lembra se já tinha o Gaspi?

**E01:** O Gaspi... já! Já começou o Gaspi foi com o pai de seu tio Zelito, foi essa turma que fez o Gaspi porque o Gaspi era uma festa que fazia o Gaspi e a Santa Mazorra.

**P:** Santa Mazorra?

**E01:** É. Gaspi e santa mazorra porque tinha o gaspi e depois tinha santa mazorra, que era um cozinhado que faziam, eles doavam os alimentos: carnes, feijão, essas coisas que já nesse tempo também, macarrão... mas macarrão era muito pouco porque nesse tempo era mais pessoas ricas que comiam. Fazia aquele cozinhado pra comer numa casinha de palha.

**E03:** Que coisa boa né? Imagina a importância disso!

**E01:** É a importância de Jaguaripe. Antes a gente saía, as pessoas que eram encarregadas do Gaspi saía com um saco “esmola pra São Gaspaião e Santa Mazorra” pelas vendas, pelas portas, pedindo uma esmola pra fazer a comida - o povo já sabia que era pra fazer a comida. Era uma coisa muito bonita Jaguaripe e rica, porque até hoje é rica. A gente vê que até hoje as festas de Jaguaripe são ricas, têm ênfases em algumas coisas, mas tudo não é como antigamente.

**P:** **Porque tudo vai se transformando, não é? Vai chegando gente mais nova e aí vai começando a se transformar.**

**E01:** É, porque antes tinha as casinhas de coelho pras pessoas pagar pra ver onde o coelho ia entrar pra sair, tinha a quermesse no largo, tanto de N. Sra. d’Ajuda quanto de N. Sra. dos Navegantes. Tinha aquelas bolas pros meninos de soprar, porque era muito raro negócio de aniversário com bola, mas quando tinha festa saíam com aqueles balões vendendo pra criança comprar e ficar brincando.

**P:** **Essa Santa Mazorra eu já ouvi falar, minha tia Zeli que me falou, mas eu nunca tinha ouvido falar antes dela me falar assim. Aí eu ficava tentando imaginar como era, mas eu não sabia...**

**E01:** Disse que era um capu de milho, o bagaço do milho enfiado numa garrafa de bebida redondinha, mais ou menos - eu supunho que era uma bichinha tipo aquela dali (aponta para a garrafa) -, aí botava a cabeça dela ali, fazia a cabeça com o bagaço do milho que botava na boca da garrafa como se fosse uma tampa. Aí vestia a sainha e saía com ela.

**E03:** Já pensou? Tudo motivo pra brincar!

**P:** **Pra brincar né!**

**E01:** Era. Essa semana mesmo Junior tava falando “minha madrinha, como era as festa? Como era isso? Como era aquilo”, aí eu tava me lembrando, contando a ele assim, pedaços soltos né. Aí ele “é, minha madrinha, quem quiser saber de Jaguaripe é só perguntar pra senhora”. E eu me lembro que quando a gente ia pra Cacha Preggo, lá tinha muita manga e a gente trazia manga, comprava manga pra trazer, dava manga no saveiro e trazia. Era muito bom! Por isso que a gente ia só no saveiro com papai, outro dia no dos outros filhos ia no dos outros pais, era assim.

**P:** **Pra vocês duas, essas festas promovem união popular?**

**E03:** Olha... eu acho que sim, um pouco. Não muito mais porque quando eu cheguei aqui eu acho que era bem mais, depois com essas mudanças, com essas coisas, a Diocese mudou muita coisa e também a comunidade mudou, eu acho - porque foi surgindo essas igrejas aí. Principalmente a festa de São Roque, que meu marido falava, era uma festa muito bonita, não tanto quanto a Ajuda, mas São Roque também era muito bonito. Muita devoção!

**E01:** Eu sei que em Nazaré é bem...

**E03:** Porque tinha, né, a procissão dele, todo mundo ia descalça. Agora eu nunca entendi porque teria que ter São Roque, porque São Roque é o santo da peste. São Roque é pra andar no chão, tanto que é no chão que tem a procissão dele e as pessoas tem que ir descalças, provando que tem a fé nele e que tem a cura. Porque São Roque tem que vir à mar? Na marítima? Isso é uma coisa sem lógica!

**E01:** Foi, é porque eles mesmo que inventaram isso de atravessar o rio por que é a junção das águas.

**P: Sim.**

**E01:** Então essa água que vem, esse rio que vem, é o rio que passa por São Bernardo - o rio da Dona. Então eles juntavam porque Jaguaripe inteiro faz parte, né? Esses pedacinhos faz parte. Eu entendo assim que era lavando por causa da peste.

**E03:** Por causa da peste, né? Como ele tivesse, né, deixando a maré levar...

**E01:** Porque Nazaré não tem, não tem procissão marítima.

**P: Só aqui em Jaguaripe.**

**E01:** Era pra juntar as águas, juntando as águas - as águas salgadas com as águas doces, vindo de todos esses...

**E03:** Como se estivesse lavando, né, o que tivesse de ruim, deixando que água levasse. Mas quem teria que tá fazendo isso é São Pedro, São Pedro que é o santo das águas.

**E01:** É, mas São Pedro não era rezado... São Pedro veio depois, foi introduzido pelos pescadores.

**E03:** Mas a festa de São Roque disse que era muito bonita, muita devoção, muito cheio de gente, muita coisa!

**E01:** Pra ir pra missa não era de muita roupa, de muita coisa, como era na festa d'Ajuda. Não era aquela elegância.

**E03:** Não era muito luxo, né. As pessoas iam descalças, eu alcancei pessoas entrando na igreja descalças acompanhando a procissão descalça com aquela fé. Você sentia...

**E01:** Mas antigamente não tinha esses paralelepípedos, essas coisas que... (risos) Eu não vou por isso!

**E03:** Eu uma vez acompanhando, uma vez que eu acompanhei, eu via as pessoas pegando assim no andor com aquela fé, com aquela... sei que eu tô salvo, sei que eu vou me curar que... Chega você sentia, eu sentia a carne do pessoal tremendo assim. Hoje em dia eu não vejo mais... Vai, mas não tem mais!

**E01:** Não tem mais cristãos católicos assim não. A igreja enche quando é um dia de domingo.

**E03:** É, tem a igreja, mas não são a igreja! Mas nós estamos lutando pra que não venha a morrer nada disso! Agora o nosso pároco tá fazendo uma coisa muito boa, ele tá levando N. Sra. D’Ajuda pras comunidades, tá acontecendo as festas nas comunidades e ele sentiu necessidade disso. Que ele achava que a comunidade tava isolada, ela não vem aqui na festa.

**E01:** Ela não vem aqui na festa e faz parte, né, todas essas comunidades.

**E03:** Aí ela tava achando que como se tivesse dividindo. Como que aqui a sede é uma coisa e as comunidades é outra, mas não é. Todos tem que estar unido!

**E01:** É, isso aqui foi esse ano.

**E03:** É, esse ano ele fez isso! Então eu participei, eu vi, eu fui, eu chorei. Começou agora em Camassandi, teve a festa de Camassandi, eu acompanhei N. Sra. entrando em Camassandi e, meu Deus do céu, eu chorei. Cê acredita? O motorista olhava, chorava também. Cê vê assim a empolgação das pessoas, “meu deus N. Sra. D’Ajuda”, como... aquela coisa e parou um pouquinho assim, o pessoal vinha assim pra... como... com aquela fé, aquela coisa assim, se benzia.

**E01:** Só foi o primeiro né, em Camassandi?

**E03:** Foi, foi o primeiro. Achei tão lindo, aí as pessoas chegavam assim e quando ela foi entrando na igreja, as pessoas gritando, batendo palma, sentia aquela emoção. Não teve quem não guentasse! Foi lindo!

**E01:** Teve um ano que eles vieram...

**E03:** Foi, depois!

**E01:** Teve um ano que os padroeiros das comunidades vieram.

**E03:** São Gonçalo veio, veio São Bernardo, São Gonçalo. Mas que pra eles também é difícil né, se deslocar assim pra...

**E01:** É, porque tem que colocar em um carro aberto e tudo. Tem que às vezes alugar quem não tem. Aqui a gente ainda tem dois, né?

**E03:** Ainda consegue alguns carros, mas o pessoal...

**E01:** Eu não sei se eu ajudei muito, né?!

**P:** Não, tão ajudando super. Vocês duas! E sobre, a senhora lembra, né, que eu tinha falado antes, a gente se falou ontem e eu tinha falado sobre essa questão de que a gente sempre vê que não somente pessoas católicas que vão a Igreja, pra essas festividades. Também vão pessoas de outras religiões. E aí, eu queria se vocês acham se é certo essa divisão nesse sentido, dessas pessoas não irem a essas festividades?

**E01:** Olha, eu de mim não tenho que eles vão não. Porque quando eles vão pra festas, eles não vão pra outras coisas. Eles não vão pra negócio de batismo e tal, mas antes eles queriam batizar... Cê tá falando da umbanda, né?

**P: Umbanda, candomblé...**

**E01:** Então eles batizavam, mas hoje eles professam outra religião. Então a igreja católica, devido às coisas que surgiram, prefere não mais batizar. Porque, a não ser que o menino, a criança, que vai crescendo, se ele quiser se batizar e dizer que... eu não sei no seu batismo, se foi pequenininho ou se foi grande.

**P: Foi pequenininho.**

**E01:** Pequenininho, então pergunta aos pais: “o que vocês vieram buscar para seu filho?”. É a primeira pergunta, aí diz assim, “é o batismo”. Aí na hora da profissão de renúncia, “você renuncia tudo que é contra Deus?”. Porque o candomblé ele faz coisas, vai despejar coisas nas estradas, vai até garrafa de bebida. Então, isso não é de Deus. Isso não é de Deus.

Eles podem viver a fé deles, como antigamente, que eles viviam a fé porque não tinham direito de entrar na igreja. Você vê aqui em Jaguaripe era assim, ainda era. Os escravos não entravam. Tanto é que esses altares laterais da Igreja D’Ajuda foram feitas por eles, porque eles não tinham direito de subir no altar-mor. Mas hoje já tá menos.

**E03:** Na realidade, a Igreja Católica ela não diz assim “não entre”. As portas estão abertas, só algumas coisas que não podem. Porque no momento assim, que você tá servindo o candomblé, você não tá servindo a Igreja Católica. É como fala, renúncia às coisas...

**E01:** A gente não pode servir a dois senhores. Entendeu?

**E03:** Agora, se quiser ir pra missa, vá. Jamais, jamais...

**P: Pras festas também?**

**E03:** Pro que quiser! Se quiser ir com suas vestes, nós jamais vamos dizer “não, você não entra não”. Todos nós somos filhos de Deus. Se elas entendeu de ir toda... não, isso daí é problema dela. Não vamos dizer “não”, nem o padre. Jamais vamos dizer ou aceitar que nenhuma de nós diga “não, você não entra”. As portas estão abertas da casa de Deus pra todos os filhos deles!

**E03:** E agora tem uma necessidade também que vá pra missa, que vá e entenda o que é a missa, o que é o batismo porque não adianta você ter um afilhado e você nem saber qual o significado do batismo. O que é que você vai... porque os padrinhos são os segundos pais, mas o que você vai representar pro seu afilhado? Nada!

**E01:** E aqui em Jaguaripe a minha vida foi... não foi diferente de lá de onde eu fiquei, porque quando eu vim eu me engajei totalmente, fui ser catequista, vocês tava sempre comigo.

**P: Aham (risos)!**

**E01:** Tivemos momentos muitos belos, momentos muitos gratificantes!

**P: Verdade!**

**E01:** Era... tinha muita afinidade, eu com vocês era... (risos)

**P: Nós todos lembramos disso, até hoje a gente falando. Teve um dia desses que a gente tava falando sobre isso, inclusive. Eu, Allan, Flávia, esse pessoal todo, né. Nádia também, a gente tava falando sobre isso. Ontem mesmo a gente tava falando, inclusive, o quanto isso é importante esses momentos!**

**E03:** Isso marca a criança, né, os jovens, muito bom! Hoje em dia os jovens mesmo, principalmente daqui, não tá tendo mais jovens, as catequeses também estão paradas.

**E01:** Os meninos crescem logo, eu acho assim que foi a modernidade, mais a modernidade. Os pais antigamente tinha mais acesso com os filhos, mais aconchego. Tem amor, tem isso, tem aquilo, mas também entrou os meios de comunicação. As crianças fica mais no (faz gesto de teclado de celular)... aí, não leva e vocês caminharam porque vocês quiseram. Eu sentia que vocês iam, ficavam naquela euforia.

**P: Mas realmente, a gente realmente escolheu e a gente gostava de ir. A gente só... só foi. Foi muito importante mesmo, mesmo. Tenho até hoje a minha vela e a minha camisa.**

**E01:** Os encontros de DNJ, tudo. Era muito bom!

**P: É!**

**E01:** Hoje já não temos mais essa pastoral. Jaguaripe já não tem as pastorais. Padre Raimundo tá até vendo como que vai ficar as pastorais.

**E03:** E essa vela é muito importante! Quando você sentir alguma coisa, sempre acenda essa vela pra pedir alguma coisa. Acenda essa vela do batismo que é tão importante!

**P: Eu tenho ela e tenho a camisa da primeira Eucaristia. Tá aí no armário até hoje!**

**E03:** Ó paí, ainda guarda! (risos)

### **ENTREVISTA 03:**

#### **Legenda:**

**P:** Pesquisador

**E02:** Entrevistado 02 (homem, branco, 31 anos)

**P: Como é que você enxerga esse engajamento juvenil nas festividades aqui da cidade de Jaguaripe?**

**E02:** Bem... hoje, os jovens, falo em questão da Igreja, antigamente tinha mais um fluxo, né, de presença. Hoje você vê que, como você viu aqui na missa, você vê poucos, sendo crianças e jovens. Antigamente você tinha em mais quantidade, a juventude tinha mais presença - seja em

qualquer festa, seja N. Sra. dos Navegantes, N. Sra. d'Ajuda -, mas eu mesmo como sou ainda coordenador da juventude na Igreja, eu tento resgatar ou fazer algo para que nós pudéssemos resgatar esses jovens.

Mas o quê que tá faltando? Qual a missão dos jovens na Igreja? As atividades da Igreja! Quem quiser, não é obrigado, mas tem que descer um coroinha, trabalhar na acolhida, fazer uma entonização, um ofertório dinâmico. Porque as senhoras já tão numa idade que não dá pra fazer tudo, então a gente que tem mais gás nós temos que fazer os deveres... não é as obrigações, mas ajudar elas a fazer as coisas pra elas não se sentir cansadas.

Como varrer uma Igreja, fazer uma lavagem na Igreja de lá de cima, limpar aquela Igreja hoje... Tudo bem que não se faz mais lavagem como se tinha antigamente, só pode lavar do altar pra lá. Na parte que tem as... como é que fala... as madeiras o IPHAN proibiu, só se passa um pano de chão. Mas o altar lá se lava com vassouras, então as senhoras não tem mais aquela... aquele gás como a gente tem, os jovens. Então a minha ideia pra esse ano é isso, tentar resgatar esses jovens pra eles tentarem se engajar com as atividades da Igreja!

**P: E qual a importância em fazer com que essas tradições sejam passadas de geração a geração?**

**E02:** A importância, como eu tava conversando com o Professor Eduardo ali agora, é que não acabe. Se essa minha geração acabar hoje, não falo nem da geração que tá vindo, mas dessa agora, se não passar pro meu filho, pro meu sobrinho ou pro meu primo essa cultura acaba. Uma festa dessa que é grande, que tem missa, que tem romaria, como vocês viram, se não passar pro outro ela acaba.

E a tradição de Jaguaripe acaba, a lindeza que é essa festa acaba. Então essa é a importância: quando eu tiver meu filho, assim que ele tiver uma noção, eu vou passar pra ele o que é romaria, o que é essa lindeza de procissão marítima que vai até Cacha Pregos levando a imagem e na segunda-feira vem praqui pra Igreja celebrar a santa missa e participar da procissão, ele não vai ter sentido. Ele vem pra cá, mas não vai ter sentido nenhum!

**P: E o que você sente participando de todas essas festividades aqui?**

**E02:** Abençoado! Gratidão! Como você vê, eu toco, então eu tô devolvendo a Deus o dom que ele me deu. Então é de uma importância grandiosa, eu me sinto abençoado por tá aqui, tocando, acompanhando as procissões, segurando o andor, tocando e acompanhando o coral, recebendo o sangue e o corpo de Cristo, então é uma importância grandiosa.

**P: Em relação a Romaria e Regata de N. Sra. dos Navegantes, como é que você recebe essa separação da festa religiosa com a festa profana?**

**E02:** Bem... no início eu meio que fiquei assim sem entender essa separação, mas hoje... eu acho que antigamente o pessoal achava que passava muitos carros na frente da Igreja e ficava aquela. Mas no meu ver acho que não tem essa coisa toda porque o povo de Jaguaripe é um povo muito religioso, eles respeitam. Então se for as duas festas juntas uma hora dessa não passaria carro de som por aqui. Quer dizer, o pessoal de fora, aqui tudo bem, mas o pessoal de fora poderia até passar, mas o povo daqui não. Porque sabe a importância de estar com Igreja aberta, tendo uma missa, então não vai passar com um carro de som ligado. Mas, levando pra

um outro ponto, ficou melhor - uma semana inteira de benção e na semana seguinte se tem a festa de largo. Então eu achei, como eu disse antes, no início eu fiquei assim estranho, mas depois eu vi por esse lado!

#### **ENTREVISTA 04:**

##### **Legenda:**

**P:** Pesquisador

**E04:** Entrevistada 04 (mulher, negra, 36 anos)

**P:** Primeiramente, queria agradecer a você por ter aceitado o convite de participar dessa entrevista. Eu sei que é complicado falar, sei que não é fácil, mas quero agradecer por você participar, por trazer a sua experiência, a sua vivência, as suas falas pro meu trabalho - que eu julgo muito importantes pra composição do todo.

**P:** Há quanto tempo você passa, mais ou menos assim, esse tempo festivo aqui em Jaguaripe?

**E04:** Desde pequena...

**P:** Desde pequena, né.

**E04:** É, as festas daqui eu nunca passei fora, sempre passei aqui. Até porque não coincide com as festas de fora né, as datas. São datas diferentes, então eu sempre passei essas festas aqui mesmo na cidade, em Jaguaripe.

**P:** E em relação ao carnaval daqui da cidade, você consegue se lembrar mais ou menos como era na sua infância? Como se configurava o carnaval? O que é que você lembra, de fato?

**E04:** Eu lembro que quando eu era pequena os carnavais daqui não eram como hoje assim né, que tem os blocos com as camisas, com os abadás. Eram mortalhas, que eram aqueles vestidos compridos, bem coloridos e tal, aí a gente saía pela rua né. Eu saía com meu pai mais minha mãe, porque era pequena (risos), não tinha como sair né. Não tinha esse negócio de blocos, é (pausa), como tem hoje né.

É... era praticamente todo mundo junto num mesmo bloco, né, porque juntava todo mundo, saía pelas ruas com a charanga, não tinha essa coisa de paredão e nem de bandas tocando em trio assim - como tem nos blocos hoje, que tem blocos que os trios que puxam assim. Né e eu tenho essa lembrança (pausa).. E era bom!

Era divertido, o carnaval daqui sempre foi um carnaval pra todo mundo - todo mundo brincava, todo mundo se divertia, não tinha esse negócio de violência, de brigas e nem de distinções. Tinha crianças, tinha idosos, mas sempre todo mundo se divertindo e é isso!

**P:** Eu não sei se você lembra de um período que lá no início dos anos 2000, mais ou menos, que quando começou essa questão dos blocos aqui, mas que existiam dois blocos distintos aqui na época - que eram o Bloco Guerreiros da Paz, que era de Derá (ex-prefeita da cidade) e o Bloco da Amizade (do prefeito Arandas).

**E04:** Sim (risos)... Eu lembro pouquíssimas coisas, mas nessa época era tudo realmente muito dividido porque tinha, é, o grupo de Derá e o grupo de Arandas e ficava aquela questão dos encontros nas ruas, né, cada um fazendo o seu roteiro pra poder não se chocar, mesmo sabendo que sempre tem um ou outro que gosta de ver a coisa pegar fogo.

Mas, é... nessa época eu era do grupo da Amizade, do grupo de Arandas. Quer dizer, eu sempre fui né, o pessoal participava mais das coisas de cá, mas eu tenho pouquíssimas lembranças dessa época. Já era uma fase que eu já não tava muito assim de tá saindo em coisas de bloco assim.

**P: E você tem alguma lembrança especial mesmo assim desse tempo da sua infância, da sua adolescência em relação aos momentos carnavalescos?**

**E04:** Era um período... era onde a gente encontrava os amigos né? Que a maioria do pessoal morava fora, e aí era a época que reunia todo mundo - os primos, os amigos vinham pra cá né, pro interior, e aí era a época em que a gente reunia todo mundo na rua, eu lembro que a gente ficava muito ali na ponte até a hora dos blocos saírem.

E era uma fase boa porque a família da gente é grande e aí assim, era a época que a gente se encontrava e aí já fazia novas amizades porque sempre vinham pessoas diferentes e tudo - tem pessoas que a amizade continua até hoje. Então são essas lembranças assim, de reencontro, de encontros e reencontros com os familiares e com os amigos.

**P: Então você acha que essa questão cultural é muito importante para, de fato, a comunicação das pessoas né.**

**E04:** Sim, sim.

**P: E em relação agora com o tempo atual, como você enxerga o carnaval atualmente aqui em Jaguaripe? O que você acha que mudou de lá pra cá, como você vê mesmo?**

**E04:** Temos mais blocos agora, pra todos os gostos, eu diria. Porque tem a galera do Loukura, que hoje em dia já abrange todo mundo porque antigamente eram só homens que saíam, mas hoje já abrange todo mundo. Tem o bloco das Muquiranhas, que hoje é um dos maiores blocos aqui em Jaguaripe, tem o bloco da Mulherada, que é composto só por mulheres, mas abrange também o grupo LBGT.

E o bloco da Mulherada começou com poucas pessoas, quatro, cinco pessoas, que eu lembro na época. Começou com uma brincadeira, um carro de som...

**P: Então não era nem um grupo de verdade?**

**E04:** Não, não era. Era um carro de som, aí eu lembro que a primeira vez que eu participei saiu eu, minha tia Cidalva (uma das criadoras do bloco), Quequena, Mile, Neize - se tinha outras pessoas no momento não me recordo -, o som de carro na frente e a gente atrás com fantasias assim e acompanhando. E daí nos outros anos foram chegando mais pessoas, e aí o pessoal de fora que via já foi chegando e acompanhando e a cada ano foi chegando mais gente.

Até que Cidalva teve a ideia de “bora fazer o grupo da mulherada, só com mulheres” e tal, e aí as pessoas foram tomando gosto, foram se aprimorando com fantasias, é, ano após ano iam alugar, hoje em dia a maioria das pessoas já procuram fazer a fantasia, elaborar. Tem toda

aquela euforia de elaborar uma fantasia, procurar uma fantasia e ver uma fantasia bonita pra poder sair na (risos)... aquela coisa mesmo de cabelo, maquiagem.

E aí hoje o bloco da Mulherada é um bloco que tanto as pessoas da cidade quanto as pessoas de fora participam, porque tem muita gente de fora que veste a sua fantasia e acompanha o bloco né.

**P: Porque você acha que o público LGBT se identifica tanto com o Bloco da Mulherada?**

**E04:** Porque é um bloco que não tem discriminação, primeiramente né - todo mundo abraça todo mundo, trata todo mundo de igual a igual. Não temos distinção em relação a isso, até mesmo o último carnaval que teve mesmo, fora as pessoas que vinham antes, vieram outras pessoas que já se identificaram, já vestiram as fantasias e já participaram do grupo também. E as pessoas do grupo fazem questão de deixar todo mundo à vontade com relação ao público LGBT. É carnaval!

Eu acho que as pessoas precisam enxergar o outro de uma maneira diferente, sem discriminar, sem destratar, né. Eu acho que ninguém é melhor que ninguém, as pessoas tem que aprender a se respeitar em primeiro lugar - o importante é cada pessoa ser feliz do jeito que gosta, do jeito que se sente à vontade, né. Respeitando uns aos outros, isso é uma coisa que acontece no grupo, todo mundo se respeita no grupo, todo mundo brinca com todo mundo, não tem essa coisa né.

Lógico que existe, existe o preconceito, mas assim, eu acho que a gente tem que se fortalecer com relação a isso, precisamos nos unir pra poder combater essa questão porque... é carnaval, uma festa do povo, uma festa de rua, então assim você ir pra rua pra você tá participando de um momento e tá procurando confusão...

**(Existe uma pequena interrupção onde o dispositivo de gravação para de funcionar e então a entrevista é retomada segundos depois)**

**P: Pronto (risos)... Desculpe, vá, continue!**

**E04:** Então assim, acho que todo mundo tá ali pra se divertir, acho que cada um tem o seu espaço, cada um tem o seu lugar e... que venham outros carnavais e que o povo LGBT se sinta à vontade de poder estar conosco até porque (risos), eu me lembro bem, quando um amigo nosso, quando Vinny falou de sair no bloco da Mulherada que (inaudível) “minha gente, vou sair no bloco da Mulherada”, que não sei o quê, aí (risos) “não, o bloco é da Mulherada”, aí ele ainda falou assim “e eu sou o quê?!!” (risos) e aí começou né, abriu uma exceção pra Vinny, pra Allan e pra você e hoje em dia outras pessoas se sentem à vontade de estar lá. Então, eu acho que é o acolhimento porque eu acho que a gente não fica no lugar que a gente não se sente bem, que a gente não é acolhido.

**P: Exatamente, até porque o... é como você falou né, como o carnaval é a festa do povo, é esse momento de união e de união não somente em relação a festa em si, mas também pra outras coisas.**

**E04:** Eu acho que... os outros grupos também, é, deveriam trabalhar em cima disso também né. Da questão do preconceito, da homofobia. Eu acho que deveriam também trabalhar em cima disso, pras pessoas se sentirem mais à vontade de participar, até mesmo de dar continuidade às coisas né.

Os blocos, tem blocos que começaram e não foram adiante - hoje nem existe, ninguém mais ouve falar. Né, acho que tem espaço pra todo mundo, né, carnaval é uma festa tão grande. Acho que tudo direitinho, nos horários certos, acho que dá pra todo mundo brincar!

**P: Você enxerga essa potência no grupo, sendo que ele é só composto por mulheres?**

**E04:** É, eu acho que sim, diante do público que nós temos hoje no bloco a gente cresceu demais. A gente cresceu demais! Tanto que no último carnaval que teve as pessoas estavam pedindo pro bloco ser em dois dias na rua de tão querido que ficou, porque no último carnaval que tivemos o bloco da gente tava numa proporção que ninguém esperava que tivesse do jeito que começou. Acho que ninguém esperava que o bloco da gente tivesse a proporção que tem.

**P: Superou as expectativas!**

**E04:** Superou as expectativas, as pessoas que abraçam o bloco, as pessoas que colaboram com o bloco (cresceram) também né. Então são pessoas que realmente acreditam no potencial que o bloco tem.

**P: Mas além dessa questão de ter sido primeiro uma brincadeira, porque você acha que o bloco foi realmente criado?**

**E04:** Porque assim aqui tinha um bloco, como eu falei, o “Loukura”, era um bloco que no começo era um bloco composto só homens - na corda só pra homens. Porque não fazer um bloco só pra mulheres, já que tinha o bloco só pra homens que com o tempo aí que foi todo mundo que... que eu acho que o bloco não deveria ter quebrado a tradição, eu acho que deveria ter mantido. Porque tem toda uma história por trás do Loukura, então eu acho que deveria manter a tradição. Então porque não ter um bloco somente pras mulheres? Ter um dia assim pra gente sair na rua, fantasiada, brincar e se divertir também.

**P: E em relação às outras festas daqui porque, bom, o carnaval é o último momento desse período festivo da cidade. Mas em relação à própria Festa de Janeiro, que vem junto com a Festa de N. Sra. dos Navegantes, qual é a importância pra você dessa festa? Você costuma ir nessa festa? O que você vê de realmente importante nela?**

**E04:** Quando eu era menor eu participava muito, é, não participava da romaria não, mas a parte religiosa eu sempre ia com meu pai e minha mãe que participava. E a romaria eu lembro que eu ia até a ponte só, que era onde embarcava a santa, e quando ela voltava que ficava esperando na ponte pra poder levar pra igreja. É... hoje a festa já não tem tanto prestígio quanto antes, caiu bastante.

Hoje tem a divisão igreja e festa profana - a festa da igreja é em uma época, a festa de rua é em outra né, antes era tudo junto. Hoje em dia é tudo separado por questões (risos) religiosas mesmo que eu não... Mas não é uma, eu participo mais assim na festa de rua - das bandas e tudo, que é uma época que vem muita gente de fora porque vem bandas famosas e tudo mais, então é uma época que a cidade fica cheia e tem bandas pra todos os gostos.

Mas também eu não sei como isso vai ficar por conta da pandemia. Acho também desnecessário ter uma festa desse porte pela situação que a gente vêm passando e aí não sei como é que vai ficar esse ano. Além disso, tem também o Gaspi antes de tudo, que faz com que o povo vá mais.

**P: Falando nisso, como é que você enxerga o Gaspi? Acha que vem de que forma pra população daqui?**

**E04:** Ah, pra mim sempre foi uma coisa muito tradicional daqui mesmo. Todo mundo já sabe o que vai acontecer, como vão se divertir. Todo mundo gosta de seguir o Gaspi, né, sai cedo pra pegar o trajeto todo. Leva água, talco e se joga no meio!

**P: Essas coisas que as pessoas levam, você acha que tem algum significado? Porque insistem tanto em levar...**

**E04:** Eu acho... eu acho que é muito dessa coisa de se divertir de verdade sem ter que se preocupar com o que tá acontecendo por fora. Nesse sentido de se libertar mesmo, deve ser algo do tipo de festejar o quanto todo mundo é livre ali e... e também é quase como festejar quem é da comunidade mesmo. De sentir o calor, mas se refrescar com a água.

**P: Então, vendo o que acontece no Gaspi e o que tem acontecido na de Nossa Senhora dos Navegantes, você acha que por essa divisão sido feita o público acabou não se identificando com a festa mais?**

**E04:** É, porque assim, o público é mais na festa de rua. Festa religiosa você não vê mais assim, cê vê que até as procissões antigamente aqui era muitas pessoas que participavam - hoje em dia você conta as pessoas que participam das procissões, das missas. A missa de Nossa Sra. D'ajuda não, que o público é fiel, a padroeira também e tudo. Mas os outros festejos também não é mais como antigamente.

As procissões era aquela quantidade de pessoas que acompanhavam, que carregavam o andor pelas ruas e tal. Hoje em dia você não vê mais isso! Antigamente os jovens iam pra igreja, tinha os novenários e os jovens participavam das novenas.

**P: E porque você acha que teve esse movimento dos jovens não irem mais à igreja? O que você acha que pode ter acontecido?**

**E04:** Eu acho que a própria igreja não faz com que os jovens participem dos festejos. Eu vejo em outras cidades, tem encontros de jovens, tem tantas coisas ligadas aos jovens, tem grupo de jovens, aqui não tem. Acho que eles não trabalham esse lado religioso pra tá atraindo os jovens pra igreja.

**P: Talvez seja também pelo modo “arcaico”, porque os jovens procuram renovação né. Então talvez seja por esse lado.**

**E04:** Se você for parar pra observar você encontra mais jovens numa igreja evangélica do que na igreja católica. Os jovens de hoje em dia você chega numa igreja evangélica tem os grupos e tudo mais que você não vê na igreja católica.

**P: E pra terminar de fato, o que você acha que é a força maior da população em continuar transmitindo essas tradição e se renovando a cada ano? Não fica a mesma coisa, as tradições permanecem, mas elas se renovam - tem a base e elas se renovam.**

**Porque você acha que isso vai acontecendo e o carnaval, por exemplo, continua aqui na cidade?**

E04: É... tem, tem as pessoas de mais tempos atrás que sempre gostaram do carnaval e que eu acho que continuam trabalhando pra trazer essa cultura, porque por exemplo nós temos o bloco dos pierrots também - não são só as pessoas de mais idades que saem no bloco dos pierrots, tem muitos jovens também que saem. Eu tenho, as meninas mesmo, Quequena, Taiane que saem no bloco dos pierrots.

Não são só os mais antigos, então eu acho que o fato das pessoas manterem a cada ano aquele bloco né, botar na rua, levar o bloco pra rua, convidar as pessoas a participar. Tudo isso faz com que as tradições vão se estendendo a cada ano e não deixar morrer - sai um ano, um outro ano, “ah, não sei se vai sair, vamos ver”, não sei o que. Não!

Duas, três pessoas que saiam, daqui a pouco um já se anima, já acompanha, outro já se anima e já acompanha.

**P: Já movimenta.**

E04: É, agora sempre também procurando se atualizar, nos repertórios também, né. Porque não vai ficar somente naquelas músicas do antigamente né, também não vou dizer que você vai botar qualquer música atual. Não, você sabe qual é o público que te acompanha e você sabe quais são as músicas que você vai colocar, porque no bloco da Mulherada tem muitos jovens.

Mas assim, a gente não vai botar qualquer música porque tem muita gente de mais idade que acompanha a gente também. Então é tudo ali balanceado, pra todo mundo ficar satisfeito e pra poder voltar nos próximos anos! Né, então eu acho que isso tem que ser trabalhado pra poder dar continuidade, pra não deixar morrer as tradições aqui na nossa cidade.

**P: Os líderes são muitos importantes também nesse processo, pra chamar o público e pra fazer esses eventos acontecerem né, como tia Cidalva e Círia fazem o bloco da Mulherada, insistem a fazer e continuam a chamar gente. Então talvez seja essa questão de algumas pessoas que são líderes que movimentam essas festas, esses eventos.**

E04: Que... é... tem a questão também né, às vezes as pessoas têm a mania muito de misturar as coisas. “Ah, porque não me dou com fulano, não falo com fulano, não vou participar”. Não! Se é um bloco, a partir do momento que a pessoa faz um bloco a pessoa não tem que olhar se fala, se se dá com fulano, com beltrano e com sicrano não - tem que ser aberto ao público. Né?

**P: Sim!**

E04: Tem que ter também essa conscientização das pessoas, em tá participando e tá trabalhando, se empenhando em levar as coisas adiante. Porque... se eu vou num bloco, eu vou pela primeira vez, se eu fui acolhida eu vou dizer “ó, Cícero, fui num bloco massa, velho! O pessoal não me conhecia, me tratou bem, ano que vem vou levar você!”. Você vai e gosta do bloco, você é bem acolhido e é bem tratado e você já passa pra um outro amigo seu - “ah, ano que vem a gente vai” -, já traz um outro amigo e assim vai crescendo e vai dando continuidade às tradições da cidade.

Como a gente, poucos dias atrás, teve um cortejo da Burrinha - que é outra festa popular aqui da cidade -, a gente vai lembrando das pessoas que já participaram, como Dona São Pedro que hoje não está mais entre nós, mas que era quem saía com a Burrinha. Mas assim, até hoje existe. As pessoas acompanham, tem a tradição, né, as pessoas não deixaram morrer essa... essa questão.

Agora mesmo na festa de Janeiro tem o Gaspi também, que é uma outra festa que já vem de muitos anos aqui - que é uma tradição também que não deixou morrer. As pessoas continuam fazendo o cortejo do Gaspi na cidade, né. Então eu acho assim, que a população tem que trabalhar em cima disso, de não deixar os festejos populares acabarem. Até porque a gente que mora aqui no interior, o carnaval da gente não é o carnaval igual o de Salvador e a gente brinca muito mais do que se tivesse no carnaval de Salvador.

Então tem que continuar, a gente não pode deixar morrer. Tem que dar continuidade, né, e as pessoas têm que se sentir à vontade pra poder voltar, participar. Esse ano e ano que vem dizer “não, eu vou participar do bloco de novo porque o pessoal é bom, trata muito bem, acolhe todo mundo, então quero voltar, quero participar ano após ano dos festejos” né.

**P: Você acha que o apoio municipal, o apoio do governo daqui, você acha que é satisfatório pros blocos continuarem?**

**E04:** (risos) Ai Cícero... (suspiro) eu acho que poderia ter um apoio maior pra poder os blocos darem continuidade, né, ano após ano. Eu acho que poderia ser uma coisa mais organizada e mais trabalhada. Não que deixasse pra cima. Carnaval é amanhã, hoje você tá sentado numa reunião pra poder resolver as questões e as necessidades de cada bloco.

Acho que tinha que ser uma coisa mais organizada do responsável por essa parte, porque tem condições de ser uma coisa bem planejada e organizada, sabe. Eu acho que, como eu falei, tem espaço pra todo mundo - basta ser uma coisa organizada. Então acho que o apoio poderia ser melhor!

## **ENTREVISTA 05:**

### **Legenda:**

**P:** Pesquisador

**E05:** Entrevistada E05 (mulher, negra, 29 anos)

**E05:** Eu preciso me identificar de início ou posso já chegar falando?

**P: Não, pode falar o seu nome, sobrenome e a sua idade.**

**E05:** Pronto! Meu nome é (nome ocultado por privacidade), eu tenho 29 anos de idade e desde pequena eu nunca saí de Jaguaripe pra curtir o carnaval em outra localidade.

**P: Sempre foi aqui?**

**E05:** Sempre foi aqui, porque nunca me senti atraída. Jaguaripe sempre me trouxe essa coisa de interior, esse carnaval de praça, de amigos, de reunir famílias. Essa origem... sempre trouxe de uma certa forma, nunca senti necessidade de buscar em uma outra localidade, em outro estado, uma cultura diferente da minha. Eu sempre gostei de passar aqui, o carnaval... o

carnaval de praça, o carnaval de amigos, o carnaval de você brincar mesmo. Né aquela coisa de bandas -é o carnaval de amigos, de você ver um careta, é o carnaval de você ver um bloquinho, é o carnaval de você ficar brincando ali com o seu sonzinho na porta, com os seus colegas saindo de porta em porta. De brincar mesmo o carnaval, o carnaval raiz.

**P: Na sua infância o carnaval era dessa mesma forma ou tinha alguma diferenciação? Como é que você lembra?**

**E05:** Bom, a minha infância eu lembro muito disso. Acho que por isso eu venho trazendo isso até hoje ao longo dos tempos. Eu venho trazendo essa coisa do carnaval mesmo de infância, da infância da minha mãe, da minha avó, das minhas tias - que é aquela coisa mesmo de antiguidade.

**P: E a sua família incentivava na continuação dessa tradição popular? Porque o carnaval de certa forma é uma tradição popular.**

**E05:** Sim, sim! A pouco tempo, o que eu nunca gostei de vestir o abadá de um bloco, de vestir abadá nunca gostei. O único bloco que me atraiu, que eu gostei, foi o bloco da Mulherada - que desde quando foi criado as presidentas me chamaram pra fazer parte do bloco e eu aceitei porque assim, o bloco é irreverente. E foi um bloco que me trou... que comprou né, logo de início assim me comprou. E aí me senti atraída e desde quando começou, acho que o único que eu não participei foi o primeiro, mas a partir do segundo ano do bloco da Mulherada eu nunca deixei de participar!

**P: E porque você acredita que o bloco te chamou tanta atenção assim?**

**E05:** Pela sua irreverência, pelo seu diferencial! É um bloco que, nós mulheres, né, eu sou muito militante nessa parte, de nos mostrar, mostrar o nosso poder. Mostrar até quando nós mulheres podemos ir - nós podemos ser o que quisermos ser. E quando a gente tem um bloco, a gente tem algo que as pessoas passam, a gente vê o rosto das pessoas quando a gente passa - a felicidade, a alegria de ver só mulheres comandando um bloco, arrastando um bloco. Então é algo muito irreverente, então foi o que me trouxe pro bloco da Mulherada e me deixa feliz!

**P: E de certa forma é também uma maneira de ecoar vozes né, você se sente dessa forma?**

**E05:** Sim, sim, me sinto! Nos dá voz, não só a minha voz, mas também a voz de todas aquelas mulheres que estão ali - gordas, magras, lésbicas, hétero. Todas as mulheres em geral.

**P: Você acredita que existe muita diferenciação do carnaval da sua infância pro carnaval atual aqui?**

**E05:** Tem sim! Antigamente aqui em Jaguaripe a gente só tinha um bloco, que era o “Loukura”, um bloco político - que não era o Loukura, mas era um bloco político, de política partidária que tinha aqui em Jaguaripe né. Eram dois blocos, mas não me lembro, não me recordo os nomes e o Loukura, que era um bloco que pegava de um todo, mas não era um bloco que de criança minha atraía a participar. Mas era realmente esse carnaval mesmo de interior, aquela coisinha, de marchinha de carnaval, aquela coisa muito tradicional mesmo.

**P: E você costumava também a se vestir de careta no carnaval quando era criança?**

**E05:** Hmmmm, não.

**P: Mas tinha medo?**

**E05:** Tinha medo, MUITO MEDO! Porque era aqui era bem mais forte essa coisa de se caracterizar de careta. Eram homens mesmo, homens velhos, pais de família que se empenhavam em se caracterizar porque aqui tinha os concursos que eram bem mais fortes antigamente, os concursos de careta. Os pais de família, os homens mais velhos se caracterizavam mesmo pra valer, e aí ficava aquela coisa de meter medo (risos) e eu nunca me senti à vontade não porque eu tinha medo. (risos)

**P: E, bom, você acredita que o carnaval aqui na cidade ainda precisa de incentivo - tanto da população quanto de qualquer outra coisa? Você acha que precisa ainda mais?**

**E05:** Ô Cícero, eu acredito que sim. Eu acho que os órgãos públicos de Jaguaripe, eu acho que deveriam ter uma atenção mais voltada às... Não só ao carnaval, mas às várias manifestações porque Jaguaripe é uma cidade rica; os munícipes, eles são muito voltados a essa coisa mesmo, da cultura de Jaguaripe. Jaguaripe é uma cidade muito rica e o carnaval é uma das manifestações que os jaguaripenses amam. Eu acho que deveria ter mais um incentivo, uma... não financeira apenas, mas uma motivação para que essa cultura não morresse.

**P: Como você mesma falou, não somente mulheres hétero saem no bloco, mas também mulheres lésbicas e também outras pessoas da comunidade LGBT, porque você acredita que esse espaço do bloco faz essas pessoas se sentirem bem?**

**E05:** Porque é um bloco que lhe dá liberdade de expressão e tudo que lhe dá liberdade de expressão, que não te inibe de uma certa forma, é válido. É válido, porque você ser lésbica, você ser hétero não... não diz sobre você. Então, é um bloco que por esse motivo a mais me dá mais vontade de participar porque, por mais que eu seja hétero, eu respeito. É questão de respeito, é questão de saber conviver com o outro e respeitar principalmente - uma das palavras de ordem pra mim é respeito. Então, pra mim é um bloco que... é sem igual!

**P: E, na sua opinião, porque o carnaval é tão importante pra população jaguaripense? Porque você acredita que o carnaval chama as pessoas daqui?**

**E05:** Eu acho que lhe dá liberdade de expressão porque você percebe o gay, ele bota uma fantasia sem que as pessoas... ele se veste como uma “drag queen” né? E lhe dá uma liberdade sem que as pessoas, por mais que censure, “ah, saiu do armário!”, mas não é o sair do armário - é a liberdade que o carnaval lhe dá. Não é o sair do armário, é uma liberdade de expressão que em um dia comum você não tem, você vai ser recriminado.

Mas se você tiver um carnaval, como entre aspas falando, no popular, o que eu acho ridículo, mas é o que vem agora na mente, “o sair do armário” tanto do gay quanto da lésbica que se caracteriza, aqui tem muito isso, se caracterizar como homem - mulheres que se vestem de homens. Eu acho que é uma vontade que tá ali, guardadinha, e que sai no carnaval, no momento em que se tem uma liberdade de expressão maior. Então é isso que me... que me... me chama atenção.

**P: Que de certa forma vai acontecendo em cada pessoa né, por meio das próprias fantasias. Você costuma ornamentar as suas fantasias?**

**E05:** Costumo. Eu só não tenho muita criatividade, minha irmã trabalha com essa parte aí das minhas fantasias. Mas já me caracterizei de doceria, de Tinkerbell, de tudo que você imaginar. É tudo que vem na mente, no momento e que ela se dispõe a fazer pra mim, mas gosto sempre de me caracterizar do mais lúdico que for possível porque essa ludicidade também do carnaval me deixa muito feliz - é um clima feliz!

**P: Você costuma sair com as suas amigas no carnaval, não é? Você acha que isso traz uma sensação de união para todo mundo?**

**E05:** Traz porque, assim, carnaval é aquela festa aqui, pelo menos pra gente de interior, uma festinha de grupo. Reúne seus grupinhos e aí você reúne, “vamo dividir a cerveja, vamo rachar o tira-gosto” e é aquele grupinho ali que você racha, que você tá. “Hoje a gente vai sair de que? Hoje a gente vai pra onde?”, porque assim tem uma bandinha, é algo que vai ter, mas você sair atrás de um bloquinho, de qualquer outra coisa é diferente. É a gente que faz a festa, com certeza!

## **ENTREVISTA 06:**

### **Legenda:**

**P:** Pesquisador

**A:** Allan Conceição da Silva (homem, negro, gay, 28 anos)

**P: Vamos lá, vamos começar! Deixa só eu me organizar aqui novamente... Tá, primeira pergunta: Há quanto tempo você mora em Jaguaripe e participa das festas e manifestações populares da cidade?**

**A:** Ah, eu moro aqui desde que eu nasci - eu só nasci em Nazaré porque aqui não tem maternidade, você sabe -, mas sempre vivi aqui a maior parte da minha vida, na verdade. Nasci aqui em 1994 e desde então eu participo das manifestações culturais daqui, das festas. Inclusive algumas delas me prendem aqui em Jaguaripe, como o carnaval por exemplo, que tem em outros lugares, mas sempre... toda a minha vida eu sempre passei aqui essas datas comemorativas. Sempre quando eu posso!

**P: E como era esse acesso às festas populares na sua infância? O que é que você percebia na sua infância em relação a essas festas populares?**

**A:** Bom, na minha infância, existiam inclusive algumas festas que não existem mais, né. Festas que tinham uma conexão, inclusive, com a comunidade em relação a... a ligação entre as diferenças. Por exemplo, existiam as lavagens que juntava o povo de santo com o povo católico - essas duas religiões - e eu lembro de eu muito pequeno, porque eu moro aqui na frente da Igreja do Rosário e então eu sempre acessei esse ambiente, né, e uma das lavagens acontecia justamente aqui no Maria da Glória - que é um barquinho que fica do lado da igreja.

E eu tenho memórias muito... muito... fortes de participar desse evento em si, porque eu muito pequeno, e eu achava muito interessante aquelas visualidade, tipo... aquilo, aquela memória visual ficou gravada em mim, de ver, é... as baianas vestidas com aquelas roupas características, né, o povo de santo com os vasos de flores, dando banho de cheiro nas pessoas, em mim porque eu ia muito tomar banho de cheiro - aquele banho com alfazema, dos vasos de flores.

E isso... aliado ao Gaspi também que era um... essas memórias tão muito próximas assim, porque a coisa da performatividade me chamava muito a atenção né, eu achava muito icônica essa visualidade dessas festas. Gaspi pelo talco, a coisa do talco e da interação das pessoas, é... as palhas da cana, aquelas flechas de cana, aquilo tudo, é... gerou imagens muito fortes em mim e com certeza reverbera na minha experiência, inclusive como artista assim, né. São referências visuais que eu carrego até hoje e eu percebo... (entrevista é interrompida por um carro de som na rua)

**P: Passou um carro de som aqui...**

**A:** E eu percebo que essas festas, elas cumprem um papel muito importante aqui em Jaguaripe...

**P: Peraí ninho, peraí. Deixa o carro... essa coisa passar, porque tá altíssimo!**

**A:** Elas cumprem esse papel de... não apenas de resgate, mas de manutenção desse entendimento identitário das pessoas que moram aqui e também cumprem um papel que eu acho que, para além dessa questão identitária, mas é um momento em que a maioria das pessoas da comunidade, elas interagem né. São momentos de interação ali, são momentos em que diferentes grupos, inclusive, que embora Jaguaripe seja pequena, aqui não deixa de ter as diferenças, mas é nesses espaços que esses grupos interagem. Que esses grupos, é... se comunicam inclusive.

**P: Você falou de algumas manifestações que já não existem, como a lavagem da Igreja... Recentemente em uma outra entrevista tinham falado sobre isso também, né. E ao mesmo tempo falaram sobre o porquê de talvez a lavagem não acontecer mais - falaram sobre principalmente a lavagem em relação a Nossa Senhora D'Ajuda.**

**O que haviam dito é que as pessoas estavam referenciando muito mais N. Sra. d'Ajuda do que o próprio Jesus Cristo ou Deus. E aí a Igreja de Jaguaripe em um processo de "conscientização" resolveu trazer um entendimento para as pessoas que elas deveriam referenciar muito mais a Deus do que a N. Sra.**

**O que você acha que, fazendo essa relação com as manifestações que não existem mais, e esse ocorrido: o que você acha que tem relação, não somente nisso, mas também em outras dinâmicas da cidade?**

**A:** Bom, eu acredito muito porque eu participei durante muito tempo dessas manifestações religiosas da Igreja Católica, desde muito pequeno eu sempre participei aqui, tanto das missas quanto das procissões, porque isso sempre foi algo que me interessou muito, acompanhar esses rituais. Até hoje, na verdade - já não sou mais católico, mas ainda tenho muito interesse assim, nesses rituais - e então eu percebo de outra forma.

Sim, existe essa questão de... é... desses protagonismos dentro da própria religião e dessa centralidade em Deus, mas eu acredito que essa desculpa é uma desculpa né, é uma ficção que foi criada. Porque na verdade o que aconteceu foi que uma festa que unia duas religiões e uma religião de matriz africana ela foi suprimida, na verdade ela deixou de existir. E N. Sra. d'Ajuda é a padroeira de Jaguaripe, a santa padroeira de Jaguaripe, uma história muito íntima com a

história da cidade, então é super compreensível que essa imagem ela tenha esse papel, ela tenha esse lugar na subjetividade das pessoas aqui e isso acontece em várias cidades.

Todas as cidades têm a sua padroeira e a padroeira, ela ganha esse papel de protagonismo - ela acaba ganhando esse papel de protagonismo - que nunca é lugar que pode se colocar acima de Deus. Então eu acho que na verdade o fim da lavagem não tem nada a ver com um certo protagonismo de N. Sra. d'Ajuda ou não. Eu acho que a grande questão do fim da lavagem é a resistência da Igreja em aceitar dentro dos seus espaços, das suas ritualísticas, a presença de outras pessoas que têm outras fés, né - que praticam outras fés. Principalmente quando se fala das religiões de matrizes africanas que nessa festa, no caso, era justamente nesse momento em que se unia essa questão de um certo sincretismo entre a religião de matriz africana e a Igreja Católica.

Aqui em Jaguaripe era nessa festa que esses povos se uniam, eram as baianas que iam pra Igreja - majoritariamente pretas e pretos -, lavavam o altar, tiravam as cadeiras da Igreja que já é assim... é um lugar que hoje eu já entendo esses papéis como se dá, essas pessoas saindo dos seus terreiros indo lavar a Igreja, mas eu entendo também que dentro da compreensão daquelas pessoas de fé era algo importante. Era algo que tinha um sentido muito maior do que o próprio ato mecânico de ir lá lavar a Igreja, né, era um ato de fé e eram essas pessoas que iam lá pro altar.

Eu lembro que não acabou de uma hora pra outra. Na verdade foram uma série de medidas que foram sendo colocadas de dificuldade para que a festa acontecesse e no final as últimas lavagens é... as baianas foram proibidas de entrar na Igreja, elas não entravam mais na Igreja: elas lavavam a frente da Igreja. Aqui inclusive do lado da Igreja do Rosário, a última festa que eu me lembro da lavagem aconteceu no barquinho, as cadeiras foram colocadas pra fora quando as baianas chegaram, as cadeiras já estavam fora e elas lavaram as cadeiras.

Então eu percebo que, na verdade, existe um certo racismo religioso, uma resistência de algumas pessoas da Igreja Católica em aceitar essa participação. Assim como aconteceu com a Festa d'Ajuda, que hoje é uma festa que tem se enfraquecido em termos de participação popular, né, porque essas medidas inclusive, essas festas têm o papel de unir as pessoas né, unir a comunidade, juntar a comunidade, são momentos de interação. Então essas medidas da Igreja de afastar as pessoas de santo isso afasta as pessoas da Igreja, da religião. Assim como vem acontecendo com a festa de N. Sra. dos Navegantes, assim como vem acontecendo com a festa da padroeira também.

Na festa dos Navegantes a Igreja tem resistência, que é uma festa, uma procissão marítima, então as pessoas vão pegar as embarcações pra ir pra uma praia. É um momento de... de uma aproximação entre o sagrado e o profano porque você tem ali uma procissão acontecendo, uma embarcação levando uma imagem com a filarmônica e por outro lado você tem também ao redor uma série de embarcações que vão acompanhando, então as pessoas vão comemorando e isso é de uma herança africana inclusive, das religiões de matrizes africanas. Essa questão do ritmo, da música, do canto, então as pessoas que acompanham - Jaguaripe é uma cidade majoritariamente preta -, as pessoas levam os seus instrumentos pros barcos, fazem a batucada, dançam, cantam e bebem, claro, em celebração e isso sai um pouco da lógica cristã que você tem que tá ali, em silêncio, uma coisa mais limpa, asséptica, né e essa noção da religião católica isso afastou essas pessoas porque uma série de medidas foram sendo tomadas pelos administradores da Igreja né: padres, beatas, sei lá, que tomam a frente das organizações porque não permitiam inclusive né.

Hoje se você vai pra festa dos Navegantes, é... primeiro sai a imagem, a embarcação, algumas horas depois sai a regata de canoas, que é a regata que acontece junto com a festa e só depois saem as embarcações, então isso vai enfraquecendo a festa, a população deixa de participar porque não faz sentido realmente participar, né. Se você chega hoje na festa dos Navegantes você encontra um número muito reduzido de pessoas e é uma das festas mais populares da região, não só de Jaguaripe. Pessoas de outros distritos inclusive vinham pra essa festa e isso foi deixando de acontecer, inclusive essa festa em especial, de N. Sra. dos Navegantes, ela cumpria com mais um papel que era unir os diferentes distritos porque Jaguaripe é um território fragmentado devido às políticas de emancipação das cidades e tudo mais e a gente aqui na sede, é, a gente é um pouco isolado, e esses eventos uniam Ilha d'Ajuda né, as pessoas vinham pra cá - não só Ilha d'Ajuda, mas outros distritos também - e com essas medidas com o passar do tempo essas pessoas de outros distritos inclusive deixaram de vir, assim como as pessoas da própria comunidade de Jaguaripe (sede) deixaram de participar. Então esse momento de interação já não existe mais.

**P: Você consegue pensar sobre uma, já que existem essas estratégias da própria Igreja né e das pessoas que estão lá dentro, dessa separação, você consegue enxergar essa separação numa lógica parecida com o que historicamente a gente conhece do Gaspi?**

**Já que é uma manifestação, pela história, onde um homem saiu com uma miniatura de barco na cabeça, já que não conseguiu participar da procissão marítima. Você consegue ver essa relação entre esses dois fatos?**

**A:** Sim, que é uma coisa que não é apenas simbólica né. Porque embora... embora não né, porque é um santo profano né, é uma imagem também tal qual a imagem de N. Sra. dos Navegantes. É uma embarcação com uma figura dentro dessa embarcação que sai pelas ruas em procissão, então para além de ser uma... uma questão simbólica é a materialização disso que a gente tá falando, porque, bom, se eu não posso participar desse evento eu vou criar um evento onde eu posso participar né, onde eu faça sentido participar.

Então tudo o que me impede de participar desse outro evento aqui católico eu vou trazer para esse outro evento né, todas essas efervescências vão dizer assim dentro de uma ideia de profano, isso tudo é trazido pro Gaspi. O Gaspi inclusive é uma festa de contato, se eu não posso ter esse contato, essa interação numa procissão católica, eu vou trazer isso pro Gaspi. Então você tem a coisa do talco né, o contato com o corpo ali; o som que é muito característico, a sonoridade né, a cidade vira uma paisagem sonora ali. As ruas vão ganhando um outro tom quando o Gaspi passa, então acho que para além de ser uma questão simbólica é a materialidade disso. É de fato uma estratégia, acho que é a materialização dessa estratégia em contrapartida a essas estratégias que a Igreja tem de... que enfim tá ligado a mesma lógica colonial de separação das classes né, das comunidades, das religiosidades.

Não sei, é que tem muita coisa na minha cabeça e quando a gente para pra... porque a gente participa né. Durante a minha infância toda, até hoje, a gente sempre esteve nesse lugar de participante daquele evento e hoje a gente está num lugar de análise né e aí quando a gente vai pensar nesse lugar de análise e a gente vai colocar ao lado de todas essas questões que a gente vai levantando, aquilo vai ganhando outros sentidos pra gente né. E talvez o Gaspi seja essa manifestação mais sintomática em relação a tudo que tem acontecido aqui - que na verdade hoje a gente percebe que sempre aconteceu, mas a gente não percebia antes.

**P: Exato! Porque, assim, ainda que na nossa infância fosse um pouco mais aberto, mais pessoas participassem obviamente dessas festas, principalmente da festa de Nossa Senhora dos Navegantes, ainda assim existia toda essa lógica cristã por trás e as limitações dentro disso, né.**

**A: Sim, sim!**

**P: E tudo culminou no que tá acontecendo agora, nessa separação, nessa DECLARADA separação, né. Não é uma coisa, é... subentendida, foi declarada. Foi declarada tanto pelo líder religioso quanto pelas outras pessoas que estão na Igreja né. E agora, como você disse, a gente consegue analisar e enxergar tudo isso.**

**Enxergando, inclusive, no que isso ao mesmo tempo que modifica também legitima alguns aspectos da própria dinâmica da cidade né, que hoje a gente enxerga. Na verdade, que a gente sempre enxergou, mas que agora vem de uma forma muito mais latente quando a gente faz esse exercício de sair e depois voltar pra cidade, como quando você fala dessa questão da... é... paralisação do tempo, por exemplo.**

**A: Sim, exatamente! É... essa questão da paralisação do tempo que eu trago na minha produção artística é esse exercício de análise de como essa noção de passagem de tempo aqui se dá, né. Aí eu vou analisar a arquitetura a princípio; depois eu vou passar pra o próprio corpo, pra essa experiência de viver aqui e claro que nessa experiência do corpo o que atravessa são justamente essas manifestações e aí a gente vai perceber o papel dessas manifestações dentro da experiência de vida de que tá aqui, né. De como essas manifestações culturais não são apenas um momento de descontração de uma comunidade: elas têm um papel ali social na subjetividade das pessoas. Elas cumprem... aliás, não apenas social, mas político também, tipo assim, porque são nesses eventos que existem alguns acessos, né.**

Que alguns acessos são permitidos, que alguns contratos inclusive são rompidos ali né. Contratos que são reforçados durante todo o tempo, naquele momento você consegue uma flexibilização e quando você se coloca nesse lugar de acesso você sai disso de outra forma e é justamente esse entendimento que essas organizações, seja a Igreja Católica, seja as organizações políticas entendem né. Essas pessoas entendem o poder dessas festas. Entendem inclusive que uma comunidade que tem plena noção de sua herança, de sua história, de sua identidade, eles sabem onde essa comunidade chega e talvez não seja do interesse por uma ideia de manutenção de controle, de poder - talvez não seja o interesse dessas pessoas, dessas organizações, que a comunidade de Jaguaripe tenha esses acessos.

Então uma das formas de tirar esse acesso nesse lugar da subjetividade é o cerceamento dessas manifestações né. A gente acaba com essas manifestações, então você vai ter ali um povo paralisado, anestesiado, porque minimamente não vai ter esses acessos. Não vai ter essa compreensão, essa noção de identidade, de... enfim.

**P: Um dos poucos momentos que ainda perduram e justamente pela vontade das próprias pessoas é o carnaval, como ele é feito hoje em dia, o que acontece nele, as questões dos blocos. Como é que você percebe toda a dinâmica das formações dos blocos atualmente? Desde o que você conhece, quando você era criança, até agora né - até chegar como os blocos estão hoje em dia e a participação da população também.**

**A:** Sim... Os blocos são outras manifestações muito sintomáticas também. É muito interessante partir da análise dos blocos porque na minha infância os blocos aqui, os blocos carnavalescos eles eram muito ligados aos grupos políticos, aos partidos políticos. Tinham... eram dois blocos que eram os blocos mais expressivos: o Bloco da Amizade, que era de um partido, e o Bloco da Guerreira, se não me engano, que era de outro partido né. Então existia inclusive uma segregação entre... como a política tava tão enraizada inclusive nessas expressões né, porque esses grupos entendiam a força desses movimentos e entendiam que podiam se infiltrar ali e transformar algo que era uma manifestação popular em uma disputa política né.

Então existiam esses dois blocos, aí quem votava em um determinado grupo só podia sair em um bloco e quem votava no outro, só saía no outro. Felizmente meus pais, embora apoiassem um determinado grupo eles nunca me proibiram de participar dos outros blocos né, do outro bloco. E tá nesse lugar de participante dos dois blocos me colocava nesse lugar de observante porque eu achava tudo aquilo muito estranho né. Como pode, assim... porque ali era reforçado muitas diferenças entre as pessoas né, você não tinha... O carnaval que deveria ser um momento de catarse, um momento de liberação, virava mais um momento de tensão política dentro da comunidade. Inclusive existia uma certa transferência do... do... de uma certa responsabilidade do grupo político que passava pra própria comunidade porque aquelas pessoas se sentiam responsáveis em compactuar com aquele movimento né.

E aí hoje em dia, felizmente né, e eu acho que não é à toa que os blocos passaram a cumprir um outro papel. Porque paralelo a esses blocos da nossa infância né, existiam as caretas, sempre estavam lá, os mandus sempre estavam lá, enfim... os pierrôs sempre estavam lá, só que não existia um protagonismo. Não tinha espaço para que essas expressões né, que de fato são o carnaval, tivesse protagonismo. Não tinha esse espaço!

E as pessoas foram entendendo que esse lugar poderia existir e hoje em dia a gente tem o bloco dos pierrôs, a gente tem o bloco dos caretas, a gente tem outros blocos mais recentes né: Bloco das Muquiranhas, Bloco da Mulherada, tem o Bloco do Loukura né, onde de fato o protagonismo da comunidade e dessas figuras do carnaval eles vão existir né. Eu acho que a comunidade construiu dentro do carnaval e dentro dos blocos esse lugar de liberação né, esse lugar de permissão, desassociando de alguma forma a política municipal pra poder aproveitar essa data, esse feriado.

**P: E dentro da sua experiência pessoal, em que local mais ou menos assim, em que grupo, em qual bloco que você percebia que você mais se localizava? Onde é que você via assim?**

**A:** O Bloco da Mulherada sempre foi um bloco que desde o início, eu não saí nos primeiros... aliás, eu acho que saí nos primeiros anos do bloco, desde os primeiros anos, mas sempre foi algo que me interessou muito porque o carnaval ele acabava ganhando um... tinha uma energia muito masculina no carnaval aqui de Jaguaripe né, talvez pelo bloco do Loukura, que era o maior bloco da cidade depois desses processos de mudança dos blocos, do surgimento desses blocos.

O Bloco do Loukura era um bloco majoritariamente masculino, onde os homens podiam sair e era o maior bloco da cidade. E era um bloco onde eu não me sentia à vontade porque muitas masculinidades que não me interessavam eram reforçadas naquele bloco né e eu como LGBTQIA+ e várias coisas, eu não me sentia à vontade, eu não me sentia à vontade, não me sentia pertencente àquele espaço porque virava mais um espaço de opressão dentro desses

corpos - não só... pros corpos femininos e não apenas as mulheres né, pros corpos feminilizados, pros corpos não-hétero, não normativos.

E aí quando surgiu o Bloco da Mulherada, que é um bloco que nasce com essa premissa de ser um bloco feminino, mas logo compreende que essa noção de ser feminino é muito mais ampla, eu me senti super à vontade porque inclusive eu fui agraciado com o título de madrinha do Bloco da Mulherada né. Então pra mim foi mais uma resposta em relação a esse sentimento de pertencer àquele espaço. Hoje em dia o Bloco da Mulherada é um bloco que qualquer pessoa pode participar, não apenas mulheres, mas é um bloco que tem essa premissa de reforçar o protagonismo feminino e as feminilidades, seus vários sentidos.

Então pra mim esse bloco ele ganha um lugar assim que é muito mais que um bloco de carnaval que é um ato: um grande ato, né, político na comunidade de Jaguaripe. Porque se a gente vai olhar também o histórico da comunidade, como várias cidades de interior, interiores pequenos, você tem ali muitas relações de machismo né, de sexismo muito enraizados na comunidade. E aí ter esse bloco pra mim é, de certa forma, uma resposta a essas relações né. É o bloco que eu me relaciono!

**P: E em relação às fantasias mesmo. As fantasias, as máscaras, como é que você percebe essa necessidade da construção dessas fantasias nesse momento carnavalesco? Já que cada vez mais novas fantasias vão sendo feitas, diferentes a cada ano e essa preocupação... Como você enxerga em relação à própria comunidade, mas também em sua relação pessoal?**

**A:** Bom... Eu tenho uma relação com o carnaval de Jaguaripe que começou a... quando meu deus? 2018? Se não me engano. Não, 2016!

Eu passei a entender o carnaval de outra forma pra minha experiência enquanto artista e nessa época eu me interessava muito pela performance, então eu entendi o carnaval como esse momento de performar aquilo que eu queria trazer pelo resto do ano. As questões que eu queria trazer e que eu tinha espaço e que eu achava que aquele espaço poderia ser também esse lugar. Eu acho que não foi 2016 não, acho que foi um pouco antes, na verdade. Eu começo a fazer as performances né, que são na verdade aparições e a fantasia tem um papel muito importante porque é a partir da fantasia que eu vou partir pra construir um discurso.

Cada ano eu vou pensar uma questão que tá ali me atravessando e aí eu vou pensar essa fantasia. Já foi... A primeira fantasia, a primeira aparição foi uma fantasia de veado, o bicho, é... e aí era justamente essa brincadeira né, com essas posições, com esses lugares de sexualidade e de gênero que eram atribuídos à minha experiência aqui e o carnaval como esse lugar de liberação né, onde o homem pode se vestir de mulher. “Se vestir de mulher” entre várias aspas, a mulher pode se vestir de homem, a sexualidade tá ali em suspensão, então eu achava que era um momento de tensionar isso tudo também né.

Já tiveram outras fantasias também e na minha experiência as fantasias elas cumprem esse lugar. Mas eu percebo de modo geral que as fantasias têm um lugar também da estima, da autoestima das pessoas daqui. No Bloco da Mulherada, por exemplo, isso tá muito... é muito forte. Eu percebo que aquelas mulheres elas conseguem através daqueles personagens que elas escolhem né, que parte da identificação, primeiro pra eu pensar um personagem, preu me vestir eu tenho que ter um mínimo de identificação né. Então é aquele personagem que eu queria ser

de repente durante todo o ano e que naquele momento eu posso ser, então tem esse lugar também de uma realização, da questão da estima e tem também a questão política né.

Não acho que esse movimento das fantasias não é aleatório, acho que é extremamente sintomático assim em relação a tudo isso que a gente vem falando aqui. São expressões também de si, de cada pessoa que participa ali, de seus atravessamentos, de seus contentamentos e descontentamentos também.

**P: E cada uma dessas fantasias, o porquê de você ter escolhido elas?**

**A:** Na época eu tava muito interessado em estudar performance né, tipo... Lá no curso de Artes Visuais eu tava muito interessado nessa linguagem e eu tinha na época um contato muito forte com a arte *drag*. Na noite de Cachoeira a arte *drag* era esse momento de experimentação, de pesquisa e de estudo de performance. E não é algo novo, geralmente é algo muito comum que no carnaval surjam várias *drags* - nesse contato com a arte *drag* muitas amigas que eu conheci ali têm esse relato que começaram a se montar no carnaval, justamente porque o carnaval tem esse lugar de liberação né.

“Ah, comecei a me montar, aí botei uma peruquinha, um vestidinho discreto” e ali aquilo foi ganhando corpo, foi ganhando visualidade e se transforma em uma persona *drag*. E aí, tipo, quando eu comecei a acessar esse universo do *drag* e voltar pra Jaguaripe - que eu tava fora, em Cachoeira -, eu comecei a entender que eu podia ali criar uma relação com o carnaval que não era... com as fantasias que era esse momento, né, de pensar ali a performance e pensar também em trazer e construir alguns diálogos com a comunidade. Em construir algumas relações ali com aquelas pessoas, é... com quem eu tinha contato.

E na época a primeira fantasia foi a fantasia do veado né. Que, na verdade, era uma grande... era um... era uma performance, mas era também um ato assim né, porque no bloco da mulherada... o Bloco da Mulherada tem um momento que todo mundo fala né, sua fantasia no microfone na frente da Câmara de Vereadores da cidade e da sede da Filarmônica né - quando a gente chega lá na praça. E aí pensando nesse momento de dizer do quê que eu tava fantasiado, é... eu pensei nessa fantasia que era “eu estou fantasiado de mim mesmo” né, que era a fantasia de veado. E aí a ideia era justamente brincar, tensionar essa relação com a sexualidade né, porque que isso era uma questão, inclusive né. Ali ainda era algo importante pra mim, hoje em dia eu já tive as minhas respostas, isso não é mais importante, mas naquele momento eu achava interessante trazer isso.

E foi muito interessante porque criou um certo desconforto... Não num lugar, assim... Das pessoas perceberem que não era só uma fantasia, que justamente tinha ali um discurso muito bem elaborado e que elas tavam acessando aquilo - acessando aquilo nesse lugar de uma certa descontração e tudo mais. Então as fantasias passaram a ter esse papel no meu carnaval, né!

Aí depois eu vou pensar na segunda fantasia que é a “Maconheirinha de Luxo” (risos), que é justamente quando eu vou pensar essa relação com as políticas públicas aqui em relação às drogas, a política de combate às drogas. De como se dava isso em uma cidade como Jaguaripe, que é uma cidade de quase 4 mil habitantes aproximadamente - um número muito pequeno - e o quão era agressivo essa política, né, pra uma cidade como Jaguaripe. Sempre costuma ser agressivo, não é só em Jaguaripe, mas aquilo me afetava muito naquele momento de ver que, na verdade, é... Essa política, assim como em outros lugares, né, tava cumprindo um lugar aqui

de controle social. Então... de controle social e de segregação também, né. Perseguição de um determinado grupo, é...

E aí eu criei essa personagem “maconheirinha de luxo”, que é um grande deboche a essa situação toda né. Tipo assim, não a situação em si, mas em como as pessoas estavam entendendo isso aqui em Jaguaripe, né. É... Era um deboche aos discursos meritocratas, aos discursos elitistas, aos discursos classistas!

E aí depois eu criei a fantasia que era o próprio lixo. Eu não lembro exatamente como eu chamava aquela fantasia, mas era uma figura... uma persona que eu montei que era quase como um... santo católico, sei lá, profano que saía do próprio lixo assim, né. Tipo, tinha uma roupa de lixo, era uma bota gigantesca de lixo - de saco de lixo, saco preto - , um corpete e eu saí pela cidade, né, durante todo o trajeto do carnaval com essa fantasia.

Ah, aí depois teve a outra fantasia, que foi o Gaspi, que foi a mais recente. Foi a mais recente? Eu acho que foi a mais recente.

P: Foi, foi. Foi em 2020, não foi?!

A: 2020... Que aí é justamente... é... tentar trazer essa, ali na verdade era tentar criar um eco ali, né, naquele espaço de reivindicar algumas presenças. A presença do Gaspi nesse ambiente, a importância do Gaspi pra... inclusive pro carnaval de Jaguaripe, pra todas as expressões, né, culturais de Jaguaripe. E aí tem sido isso na verdade, esses entendimentos das fantasias. Elas nesse lugar assim né, de interação com a comunidade, de tentar estabelecer um diálogo com a comunidade. De tentar alguns discursos.

**P: Engraçado que o que você fala da questão da *drag queen* é muito... por mais que a gente possa pensar que é algo muito íntimo e pessoal da gente, as outras pessoas também enxergam dessa forma. Como Tamires na outra entrevista, ela falou sobre isso - sobre como ela via, o porquê das fantasias das pessoas LGBTs - e ela falou exatamente esse termo, né, *drag queen*. Então é sobre como esse entendimento vai passando pras outras pessoas e elas vão entendendo tudo isso, né, essas performatizações. Não ficam somente dentro do que a gente pensa, né, isso vai ecoando de alguma forma.**

**A:** Sim, as fantasias elas cumprem esse lugar de afirmação, né. Afirmação identitária, afirmação de si, esse lugar também político - vamo colocar assim, né - pra todos os grupos né. Se no Bloco da Mulherada é um momento de afirmação ali desse lugar de mulher e toda importância que isso tem dentro da comunidade, no meu caso e pras LGBTs aqui é esse lugar de afirmação também, né, da sexualidade e tudo mais.

E eu acredito que isso aconteça em outras dimensões também, em outras escalas pros diferentes recortes, vamos dizer assim!

**P: Sim, sim! Agora vamos voltar pra questão da festa de Nossa Senhora dos Navegantes... O que haviam me falado muito, primeiramente essa festa de N. Sra dos Navegantes - a festa não, a romaria em si e esse festejo, a santa e tudo o que envolve - foi primeiramente, pelo menos em Jaguaripe, foi criado e pensado pela população. Somente depois que a Igreja lá tomou posse e incluiu na sua dinâmica, né.**

**Você consegue perceber o porquê dessa manifestação ter ocorrido na cidade? Ter saído da própria população?**

**A:** A romaria marítima, você fala.

**P: Isso, a romaria marítima!**

**A:** Sim, é... é muito, é muito... Eu não tinha essa lembrança, não tinha essa memória assim. Não tinha essa informação de que tinha saído. Pra você ver como a Igreja Católica atua desde sempre, historicamente sempre cooptando as manifestações, roubando essas manifestações culturais - aqui não seria diferente.

E é isso, assim, a cidade de Jaguaripe, né, é uma cidade que surgiu com essa caráter histórico de ser uma cidade portuária pra abastecer Salvador, né, no período colonial, então o rio ele sempre teve esse protagonismo dentro da cidade - o transporte marítimo sempre teve esse protagonismo, principalmente nesse período - e hoje em dia né, depois do surgimento das estradas e rodovias, da ferrovia que, na verdade, quebrou aqui o transporte marítimo e as estradas e as BAs e tal, o rio continuou cumprindo o seu papel de oferecer na verdade sustento pras pessoas aqui, né. Porque a maioria das famílias aqui, a grande maioria, vive do rio.

É uma comunidade de pescadoras, pescadores, marisqueiras e marisqueiros, então, é... essa relação com o rio sempre foi uma relação muito íntima desde muito pequeno, né, a gente nasce aqui e já é apresentado ao rio desde muito cedo. E assim como essa festa os pescadores aqui também se reuniam antes, hoje em dia nem tanto, mas a festa de São Pedro, que é o padroeiro dos pescadores. Também tem a romaria marítima de São Pedro, que acontece aqui, né, tem a reza de São Pedro que inclusive acontece na colônia de pescadores e que é mais uma dessas manifestações que foi cooptada pela Igreja.

Eu acho que faz todo sentido pensar e reforçar esse lugar né dessa origem dessa festa a partir da comunidade né, essa festa como tendo surgido da própria comunidade, porque reforça essa relação da comunidade com o rio, da importância do rio na vida dessas pessoas. Não sei se eu...

**P: Não, eu achei, foi, foi sim, ninho. Até pouco tempo atrás eu também não tinha essa informação, ninho, mas através das entrevistas eu fui vendo que ia se *linkando* com essa questão de ter surgido da população mesmo, principalmente dos pescadores e das marisqueiras e aí pra população em geral e logo depois a Igreja Católica cooptou pra fazer disso sua dinâmica e aí foi acontecendo, né.**

**A:** Inclusive ninho, eu acho que... até porque a gente vai vivendo ciclos, alguns ciclos. A gente não alcançou esse momento em que, é, a romaria marítima era esse movimento da comunidade, mas a gente tá alcançando por exemplo o surgimento de blocos no carnaval. Então eu acredito que esses movimentos eles são contínuos, eles vão acontecer. Talvez em algum momento a gente volte a ver esse outro movimento, que não vai ser a romaria, mas vai ter outro movimento onde a comunidade vai entender a sua relação, né, com a fé, com o rio, com essa manifestação.

Isso é muito louco porque surge justamente desses cerceamentos assim. A gente também não pode achar que a comunidade... não que isso esteja sendo colocado, mas a gente tem essa noção que a comunidade é esse organismo vivíssimo e que extremamente consciente, né, no seu próprio tempo, nesses processos e que tá sempre buscando, é... dar conta de permanecer vivo e dar, não respostas, mas criar outros momentos de vitalidade, de produção de vitalidade.

Porque o cerceamento é esse movimento de morte, né? - você mata uma expressão, você dá outro sentido, no caso da Igreja Católica rouba o protagonismo e rouba o sentido. Eu acredito que muita gente não sabia disso, assim como eu, né, então isso é uma espécie de morte, né.

**P: Sim e a comunidade, como você disse, assim como esse organismo vivo, ela vai percebendo outras dinâmicas, né, pra serem feitas pra que não sejam sufocadas nesse processo.**

**A: Exato!**

**P: Acho que além do bloco da Mulherada, que é um bloco específico e que trás toda essa questão da feminilidade em todas as suas diferentes instâncias e diferentes formas, não somente da mulher cis, mas aí vai também pros LGBTs, etc, tem também o bloco Resistência que faz esse movimento de... se mostrar mesmo pra comunidade, que são de pessoas que estão apagadas mesmo e querem dizer “olha, eu tô aqui!”.**

**A: Sim, sim!** O bloco Resistência é um bloco super importante enquanto movimento político, né, porque não é só um bloco - ali é de fato, ele aparece como bloco, mas ele nasce como movimento político. De um lugar de afirmação de existência, né, de uma parcela da comunidade que pra muitos não existe. Que é colocada num lugar de apagamento dentro da comunidade, que nem acessa, que nem tem direito a acessar o carnaval, inclusive, né. Esse grupo, o Resistência, ele é... composto, os seus integrantes, as pessoas que participam são justamente as pessoas que nem o carnaval acessava, né, que não saem nesses outros blocos que a gente tá falando.

Então num momento como esse, inclusive, que Jaguaripe tá passando por essas mudanças, aliás, toda a região está passando por essas mudanças com os investimentos que estão vindo pra cá onde os marcadores estão cada vez mais demarcados porque antes a gente não percebia tanto assim a diferença de classe, por exemplo, em Jaguaripe. Embora sempre tenha, mas nos últimos tempos esses marcadores estão ficando ainda mais reforçados, né, e não é à toa que surge o bloco Resistência, né, que é uma reação. Não é nem uma resposta, é uma reação a isso, né!

**P: Sim, sim!**

**A: Tem também ninho, eu não sei se você lembra, mas, é... tem um pessoal que costumava sair aqui pintado de lama do mangue. Não sei se você lembra disso...**

**P: Não tá vindo na minha lembrança, não...**

**A: Nunca chegou a ser um bloco estruturado como um bloco, como a gente conhece. Geralmente eram pessoas da rua, né, um grupo de, sei lá, cinco, dez, quinze pessoas, que se pintavam de lama e saíam. Aqui às vezes acontece. E eu lembro muito bem que... a fama dessas pessoas era justamente desse lugar, né, de trazer a lama do mangue pra o centro da cidade que é algo, assim, extremamente significativo, né. Você vive do mangue, né, e você esquece todo esse trajeto, né, porque cria-se as bolhas e essa parcela da população que tá ali em contato direto e que é tida como uma subcomunidade, uma subpopulação, ela é apagada. Então nesse momento essas pessoas reivindicam esse lugar de, tipo assim, “olha, estamos aqui, fazemos parte dessa comunidade também, né. Você se alimenta inclusive desse barro que a gente tá trazendo aqui, dessa lama!”.**

**P:** Exato, não é nem, é... Além da questão da alimentação da comida, mas também é... uma questão de sustentação da própria cidade física, né. Aquela vegetação, né, tá ali ao redor de toda a cidade, né!

**A:** E é o que move a economia da cidade, né. De onde tira todo o sustento, é um sustento que é de alimento, é um sustento que é econômico também e de vida de modo geral, como você falou.

**P:** Sim, sim, sim.

**A:** Que na verdade o mangue, ele é um, assim como o rio, é uma espécie de entidade assim.

**P:** Sim, e o... acho que o... fazendo uma reflexão aqui, né. Esse contato do rio com o mangue, já que eles permanecem juntos ali, é... talvez o mangue traga o que há de mais físico dentro dessas dinâmicas da cidade, né. Porque onde se vêem mais as ostras, os siris, e tudo que na verdade vai ocorrendo na cidade. Vai se, não sei qual é a palavra, vai se “lameando” ali, né, já que o rio tem aquela dinâmica muito fluida que vai passando, vai passando, ainda que continue ali ele vai passando, mas o mangue não - ele tem essa forma física.

**A:** Sim, o mangue é o que fica, né. É a concretude!

## ANEXOS

ANEXO I - DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO DO DIA 22 DE DEZEMBRO DE 2015,  
REFERENTE AO DESAFETO DA ESCOLA MUNICIPAL MUNIZ BARRETO



# Diário Oficial do MUNICÍPIO

Prefeitura Municipal de Jaguaripe

1

Quarta-feira - 22 de Dezembro de 2015 - Ano VIII - Nº 1182

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL

## Prefeitura Municipal de Jaguaripe publica:

- **Lei Nº 742 de 22 de dezembro de 2015** - Desafeta o uso de bem público e dá outras providências.
- **Lei Nº 743 de 22 de dezembro de 2015** - Desafeta o uso de bem público e dá outras providências.
- **Lei Nº 744 de 22 de dezembro de 2015** - Altera o § 7º. Do Art. 122 do código Tributário Municipal.
- **Lei Nº 745 de 22 de dezembro de 2015** - Autoriza o Poder Executivo a conceder anistia total ou parcial da multa e dos juros a contribuintes inadimplentes com o Fisco.
- **Lei Nº 746 de 22 de dezembro de 2015** - Estabelece o calendário para a cobrança do IPTU 2016, concede abatimento para pagamento de quota única do imposto, e dá outras providências.
- **Termo de Homologação e Adjudicação Convite n.º 007/2015** – Objeto: Contratação de empresa do ramo civil para execução de serviços de engenharia complementares e necessários na Escola Municipal do Cachaço, no Município de Jaguaripe.

## Transparência

Os Atos do gestor são publicados no Diário Oficial próprio do Município.

**Imprensa Oficial  
do Município.**

Gestão Transparente e consciência limpa.



Gestor - Heráclito Rocha Azevedo / Secretário - Governo / Editor - Ass. de Comunicação  
Jaguaripe - BA

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQMXRF2Q

**Leis**

Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.299/0001-48  
Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

PUBLICADO  
EM 22/12/15  
Município de Jaguaripe  
Aracelis A. dos Santos  
Chefe de Gabinete  
Port. 114/2015

**LEI Nº 742 DE 22 DE DEZEMBRO DE 2015.**

*Dispõe o uso de bem público e dá outras providências*

**O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE, ESTADO DA BAHIA,**

Faço saber que a Câmara aprovou e eu sanciono a seguinte lei:

**Art. 1º** Fica o Chefe do Poder Executivo Municipal autorizado a **desafetar o uso do imóvel onde funciona a Escola Municipal MUNIZ BARRETO**, situada no Alto do Bomfim, Sede do Município de Jaguaripe.

**§1º** As atividades escolares da Unidade de Ensino mencionada no caput serão transferidas, provisoriamente, a partir do ano letivo de 2016, para o Colégio Municipal onde funciona o Colégio Estadual Aristides Maltex, cujo uso é cedido ao Estado.

**§2º** A Secretaria da Educação do Município, em conjunto com os Diretores dos colégios citados e apoio do Núcleo Regional de Educação 06 - Valença - adotará as providências necessárias sob o ponto de vista físico, pedagógico e de horários, para o bom funcionamento das duas Unidades de Ensino.

**Art. 2º** O imóvel assim desafetado do seu uso especial poderá ser cedido ao Governo do Estado da Bahia, para nele fazer instalar a Delegacia Territorial do Município de Jaguaripe e, na medida do possível, um futuro complexo policial integrado.

**Art. 3º** As despesas com os atos necessários à mudança da escola supramencionada, seus equipamentos e outras que se fizerem necessárias à boa adaptação de ambas Unidades de Ensino correrão pelas dotações apropriadas do orçamento anual.

**Art. 4º** Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Gabinete do Prefeito, Jaguaripe, 22 de dezembro de 2015.

  
Heráclito Rocha Arantes  
Prefeito

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E-DJJORD4MNQMRF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



**Estado da Bahia**  
 Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
 Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
 CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.289/0001-49  
 Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

PUBLICADO  
 EM 23/12/15  
 Araceli A. de Souza  
 Chefe de Gabinete  
 Fone: 3307113

### **LEI Nº 743 DE 22 DE DEZEMBRO DE 2015**

*Desafeta o uso de bem público e dá outras providências*

#### **O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE, ESTADO DA BAHIA,**

Faço saber que a Câmara aprovou e eu sanciono a seguinte lei:

**Art. 1º.** Fica o Chefe do Poder Executivo Municipal autorizado a desafetar o uso do imóvel onde funciona, atualmente, o Colégio Municipal MANGEL FRANCISCO LOBO, hoje em precárias condições, situado na Av. Mário Bispo da Neves, s/n, Vila do Palma Sede do Distrito Rural do Cunhangy, Município de Jaguaripe e destinar o uso do seu terreno para futura unidade de saúde do Programa Saúde da Família.

**§1º.** As atividades escolares da Unidade de Ensino mencionada no caput serão transferidas, a partir do ano letivo de 2016, para o novo prédio escolar que está sendo edificado na citada Vila.

**§2º.** A Secretaria de Educação do Município, em conjunto com a Diretoria do Colégio adotarão as providências necessárias à instalação e o bom funcionamento do novo equipamento de ensino.

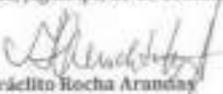
**Art. 2º.** Em virtude da péssima situação em que se encontra o atual colégio, fica o Prefeito autorizado a promover sua integral demolição.

**Art. 3º.** Os materiais resultantes da demolição, que tenham alguma serventia, serão destinados ao Programa de Melhoria Habitacional gerido pela Secretaria de Desenvolvimento Social, com observância do cadastro existente e, preferentemente, para aplicação nas residências localizadas na Vila do Palma.

**Art. 4º.** As despesas decorrentes da execução desta lei correrão à conta das dotações apropriadas de cada Secretaria, no orçamento anual.

**Art. 5º.** Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Gabinete do Prefeito, Jaguaripe, 22 de dezembro de 2015.

  
**Heráclito Rocha Arandás**  
 Prefeito

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQM9RF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.289/0001-49  
Tel.: (75) 3842-2112 / 2114 / 2143



**LEI Nº 744 DE 22 DE DEZEMBRO DE 2015**

Altera o § 7º, do Art. 122 do Código Tributário Municipal.

**O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE, Estado da Bahia,**  
Faça saber que a Câmara Municipal de Vereadores aprovou e eu sanciono a seguinte Lei:

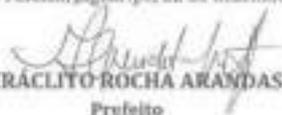
**Art. 1º.** O § 7º, do Art. 122 do Código Tributário do Município de Jaguaripe passa a vigorar com a seguinte redação:

**Art. 122**

*§ 7º - Poderão ser abatidos da base de cálculo do Imposto Sobre Serviços de Qualquer Natureza, até 40% (quarenta por cento) dos valores das materiais fornecidas pelo prestador dos serviços previstos nos itens 7.02 e 7.05 da lista de serviços anexa a esta Lei Complementar, desde que devidamente comprovadas por Notas Fiscais.*

**Art. 2º.** Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Gabinete do Prefeito, Jaguaripe, 22 de dezembro de 2015.

  
**HERÁCLITO ROCHA ARANDAS**  
Prefeito

**Hunaldo Simões Costa**

Secretário do Planejamento Administração e Finanças

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQM9RF2Q

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.799.289/0001-49  
Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

PUBLICADO  
em 23/12/15  
Arquivo  
Arquivo de Estado  
Cidade de Jaguaripe  
Bairro: Várzea

### **LEI Nº 745 DE 22 DE DEZEMBRO DE 2015**

*Autoriza o Poder Executivo a conceder anistia total ou parcial da multa e dos juros a contribuintes inadimplentes com o Fisco, altera a Tabela de Recolha VI - taxas de outorga de permissão e fiscalização dos serviços de transporte de passageiros, do C.T.M. Lei 702 de 17 de dezembro de 2013 e dá outras providências.*

**O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE**, Estado da Bahia, Foi saber que a Câmara Municipal de Vereadores aprovou e eu sancionei a seguinte Lei:

**Art. 1º.** Fica o Poder Executivo autorizado a conceder anistia total ou parcial da multa e dos juros a contribuintes inadimplentes com o Tesouro Municipal, com o objetivo de recuperar créditos tributários.

§ 1º - A anistia de que trata o caput deste artigo abrange todos os créditos tributários e não tributários vencidos até 31 de dezembro de 2015, inscritos ou não em dívida ativa, inclusive aqueles, objeto de acordo de parcelamento anterior não cumprido pelo contribuinte.

§ 2º - Os tributos em atraso, tanto para o pagamento à vista ou parcelado, serão calculados, com todos os seus acessórios, até a data do termo de confissão de dívida, e obterão as seguintes reduções:

I - para o pagamento à vista dos tributos em atraso, será concedida anistia da multa e dos juros no percentual de 100% (cem por cento);

II - para pagamento parcelado, em até 04 (quatro) vezes, o desconto aplicado será de 70% (setenta por cento) do valor da multa e dos juros;

III - para o pagamento em mais de 04 (quatro) parcelas e até 08 (oito) o desconto será de 50% (trinta por cento);

IV - para o pagamento do débito entre 08 e 10 parcelas, o desconto será de 30%.

**Art. 2º.** Os contribuintes interessados em usufruir do benefício da anistia aqui instituída, poderão requerer o pagamento e formalizar o termo, em até 10 (dez)

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQMXRF2Q

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.289/0001-49  
Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

parcelas mensais e sucessivas, no prazo de 120 (cento e vinte) dias contados da publicação desta lei.

**Art. 3º.** O inadimplemento de mais de (02) parcelas consecutivas do ajuste, importará na perda do benefício instituído por esta lei, prosseguindo-se a cobrança do débito tributário original, devidamente corrigido e acrescido de juros e multa, conforme estabelece a legislação tributária do Município, abatidos os valores pagos anteriormente.

**Art. 4º.** No caso de solicitação de certidão negativa de débitos, no contribuinte beneficiado com parcelamento deferido, desde que este esteja em dia com o pagamento, certificar-se-á, nos termos do artigo 206 do Código Tributário Nacional, restabelecendo-se a dívida objeto do acordo de parcelamento.

**Art. 5º.** O disposto nesta Lei não autoriza a restituição ou compensação de importâncias já recolhidas aos cofres municipais, nem implica em redução dos valores originais dos tributos e nem isenção da atualização monetária dos mesmos, à exceção do disposto na Lei 737 de 30 de setembro de 2015.

**Art. 6º.** Fica alterada a TABELA DE RECEITA VI, que disciplina o pagamento de Taxas de Outorga de Permissão e Fiscalização de Serviços de Transporte de Passageiros, na forma do ANEXO I, desta lei, a partir do ano de 2016, observado o disposto no artigo seguinte.

**Art. 7º.** Em caráter excepcional, a fim de que possam as pessoas que exercem atividade remunerada de transporte individual de passageiros promoverem sua regularização no Município, fica concedido o abatimento de 50% (cinquenta por cento) do valor vigente das taxas de expedição do Alvará Inicial, para pagamento à vista, até o dia 29 de fevereiro do ano de 2016.

**Parágrafo único.** Para que possa gozar do benefício previsto no *caput*, o interessado terá que comprovar sua residência no Município, por meio de documento de propriedade ou posse, acompanhando das três últimas contas de consumo de energia e água ou, se possuir, de telefonia e ter seu veículo emplacado em Jaguaripe.

**Art. 8º.** O Poder Executivo poderá regulamentar esta lei por decreto ou mediante instruções normativas e formulários, por delegação ao Secretário do Planejamento Administração e Finanças.

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQM9RF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.795.289/0001-49  
Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

Art. 9º. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Gabinete do Prefeito, Jaguaripe, 22 de dezembro de 2015.

  
**HERÁCLITO ROCHA ARANDAS**  
Prefeito

**Hunaldo Simões Costa**  
Secretário do Planejamento Administração e Finanças



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.289/0001-49  
Tel.: (75) 3842-2112/2114/2143

## TABELA DE RECEITA VI

TAXA DE OUTORGA DE PERMISSÃO E FISCALIZAÇÃO DOS  
SERVIÇOS DE TRANSPORTE DE PASSAGEIROS

CÓD.	1- TRANSPORTE COLETIVO DE PASSAGEIROS:	UFM
001	a) Inscrição em concessão pública para exploração do serviço - por veículo -	50,00
002	b) Alvará de outorga de permissão - por veículo-	2.500,00
003	c) vistoria anual de veículos - por veículo	100,00
004	d) Alvará de licença de transferência de permissão outorgada - por veículo -	1.000,00
11 - TRANSPORTE INDIVIDUAL DE PASSAGEIROS EM VEÍCULO, COM OU SEM TAXÍMETRO		
005	a) Alvará inicial de outorga de permissão - por veículo -	2.000,00
006	b) Vistoria anual- por veículo - renovação do Alvará-	50,00
007	c) Transferência da outorga de permissão para terceiros - por veículo -	1.000,00

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQMXRF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.289/0001-49  
Tel: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

### **LEI Nº 746 DE 22 DE DEZEMBRO DE 2015**

PUBLICADO  
em 22/12/15  
Arlete A. dos Santos  
Chefe de Gabinete  
P.O. 11620/1

"Estabelece o calendário para a cobrança de IPTU 2016, concede abatimento para pagamento de quota única do imposto, e dá outras providências."

**O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE, Estado da Bahia,** faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte Lei:

**Art. 1º.** Não haverá aumento no valor do Imposto Predial e Territorial Urbano - IPTU/2016, mas sua mera atualização pelo índice oficial de inflação medido pelo INPC, para o ano de 2015 e o vencimento da primeira quota e da quota única do mesmo, se dará no dia 05 (cinco) de fevereiro do próximo ano.

**Art. 2º.** O Imposto Predial e Territorial Urbano de 2016 poderá ser dividido e pago em 10 (dez) parcelas mensais, vencendo a primeira na data supramencionada de 05 de fevereiro de 2016 e as demais de forma mensal e consecutiva.

**Parágrafo primeiro.** Fica o Poder Executivo autorizado a conceder abatimento de 15% (quinze por cento) para o pagamento da quota única, na data estabelecida no artigo primeiro.

**Parágrafo segundo.** Não haverá divisão para pagamento parcelado do tributo de valor inferior a R\$50,00 (cinquenta reais), cujo vencimento se dará, de uma só vez, na data estabelecida no artigo 1º, com o desconto previsto ou, após esta data, sem desconto e com os acessórios incidentes.

**Art. 3º.** A falta de pagamento do imposto nas datas determinadas nesta lei implicará no acréscimo, quando do seu recolhimento, da multa estabelecida no Código Tributário Municipal, além da atualização monetária do valor e pagamento de juros de mora, em casos de atraso superior a um mês.

**Art. 4º.** Continuam isentos do pagamento do IPTU os contribuintes enumerados no Código Tributário Municipal, mas os respectivos cadastramentos no Censo Imobiliário, mesmo em tais casos é obrigatório.

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHL8E+DJJORD4MNQM9RF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL



Estado da Bahia  
Prefeitura Municipal de Jaguaripe  
Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
CEP: 44.480-000 C.N.P.J. 13.796.389/0001-49  
Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

2

Art. 5º. Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Gabinete do Prefeito, Jaguaripe, 22 de dezembro de 2015.

  
HERÁCLITO ROCHA ARANHAS  
Prefeito

Hunaldo Simões Costa  
Secretário de Planejamento Adm. e Finanças

**Homologações/Adjudicações**

Estado da Bahia  
**PREFEITURA MUNICIPAL DE JAGUARIFE**  
 Praça da Bandeira, 01 - Sede - Jaguaripe - BA  
 CEP: 44.480-000 C.N.P.J.: 13.796.289/0001-49  
 Tel.: (75) 3642-2112 / 2114 / 2143

**TERMO DE HOMOLOGAÇÃO E ADJUDICAÇÃO**

O Prefeito Municipal de Jaguaripe, no uso de suas atribuições legais e, com fundamento no inciso VI, do art. 43, da Lei 8.666/93 e alterações, HOMOLOGA a Licitação na modalidade Convite n.º 007/2015, tipo Menor Preço, e ADJUDICA em favor da empresa GOMES SOARES EMPREENDIMENTOS LTDA – ME, inscrita no CNPJ- 13.631.115/0001-26, localizada na Rua 13 de Maio, n.º 64, Centro, Ituberá-BA, o objeto da licitação para a CONTRATAÇÃO DE EMPRESA DO RAMO CIVIL PARA EXECUÇÃO DE SERVIÇOS DE ENGENHARIA COMPLEMENTARES E NECESSÁRIOS NA ESCOLA MUNICIPAL DO CACHAÇO, NO MUNICÍPIO DE JAGUARIFE, CONFORME MEMORIAL DESCRITIVO, QUADRO DE QUANTITATIVOS, CRONOGRAMA FÍSICO- FINANCEIRO, QUE FAZEM PARTE DOS ANEXOS DO CONVITE, pelo valor global de R\$ 103.745,31 (cento e três mil setecentos quarenta e cinco reais trianta e um centavos).

Publique-se, cumpra-se e elabore-se o contrato.

Jaguaripe-BA, 22 de dezembro de 2015.

Heráclito Rocha Arendas  
 Prefeito Municipal

CERTIFICAÇÃO DIGITAL: XHLS8E+DJJORD4MNQM9RF20

Esta edição encontra-se no site: [www.jaguaripe.ba.io.org.br](http://www.jaguaripe.ba.io.org.br) em servidor certificado ICP-BRASIL

ANEXO II – REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICA DA “MARIA PRETA” EM NA PELE DO JAGUAR (2019)



**Fonte:** Gabriel Ferraz para Na Pele do Jaguar (2019)/Performers: Grazielle Santos e Maria Luíza Rosa.

ANEXO III – A BURRINHA EM JAGUARIFE



ANEXO IV – DESFILE DA PRIMAVERA



Fonte: Instagram/Prefeitura de Jaguaripe (instagram.com/prefeiturajaguaripe).

## ANEXO V – ESCADA CULTURAL



**Fonte:** Instagram/Prefeitura de Jaguaribe ([instagram.com/prefeiturajaguaribe](https://www.instagram.com/prefeiturajaguaribe)).