



Estar-na-mídia: um local de disputa pela representação da “cultural marajoara” em Tucumanduba, Soure, Estado Do Pará¹.

Marcelo Monteiro Gabbay²

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Resumo

Neste trabalho pretende-se apontar possíveis causas sociais, políticas, econômicas e culturais para o processo de estereotipação do sujeito e engessamento da dita “cultura marajoara” num projeto político para manutenção dos sistemas de poder locais. A produção de símbolos e produtos culturais voltados para o mercado turístico tem um fator em comum com a produção de comódites agrícolas para o mercado exportador: a apropriação do “marajoara” sem participação efetiva e crítica do próprio agente local. Em seguida, expomos os primeiros resultados do projeto “Tucumanduba no Ar” em Soure, no Marajó, onde a construção de uma mídia comunitária digital foi proposta como forma de reflexão sobre a produção cultural local e oposição ao sistema mídia-poder, característico da região.

Palavras-chave:

Comunicação; Mídia comunitária; Amazônia; Cultura; Marajó.

I. A ocupação do Marajó: economia da pecuária de latifúndio.

Este trabalho não tem como pretensão realizar um levantamento histórico da ocupação do Marajó, mas, a partir dos registros oficiais, literários e orais, apontar situações que colaboraram para o atual processo de estetização e engessamento da “cultura marajoara”, num projeto político de controle social através do domínio da produção simbólica e das representações sociais na esfera midiática sob controle dos mesmos agentes do poder político. A partir dos primeiros resultados do projeto de mídia comunitária “Tucumanduba no Ar”, pretendemos também apontar indícios atuais da

1. Trabalho apresentado ao NP Comunicação para a Cidadania, do VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom.

2. Mestrando em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária da Escola de Comunicação da UFRJ – LECC. Comunicólogo voluntário do Grupo de Ação Ecológica Novos Curupiras, no Pará. E-mail: marcellogabbay@uol.com.br.



disputa pela representação cultural popular na esfera midiática, através da posição estratégica e glamourizada do radialista.

Segundo o pesquisador João de Jesus Paes Loureiro (2001), a cultura amazônica é marcada especialmente por dois elementos em sua trajetória: isolamento e identidade. Ele explica a questão do isolamento através da “inarticulação entre o norte e o sul do Brasil” na era colonial, levando a coroa portuguesa a dividir o território em dois Estados distintos: a província do Brasil e a do Maranhão e Grão-Pará para facilitar o controle militar e administrativo do território. Esse feito reflete-se ainda hoje nas diferenças entre norte e centro-sul do Brasil em questões culturais, econômicas e históricas.

O isolamento completo dos povos ameríndios, supostamente originados de terras continentais desaparecidas entre os oceanos Pacífico e Atlântico há milhões de anos, se comprova pela “inegável peculiaridade e originalidade dos vasos de cariatídes e de gargalo da civilização tapajônica, em Santarém; e.. na arte oleira de Marajó e Cunani”, notadamente suas principais construções artísticas (SOUZA, 1998).

Ameaçado pelas investidas dos espanhóis após as expedições de Vicente Yañez Pinzon no Rio Amazonas e pela presença de aventureiros holandeses, franceses e ingleses em busca do Eldorado no ceio da Amazônia, o governo português enviou Francisco Caldeira Castela Branco à foz do Rio Amazonas, onde fundou em 12 de janeiro de 1616 o Forte do Presépio, origem da cidade de Belém do Grão-Pará. Mais de um século depois da chegada de Cabral na Bahia, os primeiros portugueses que chegaram à Amazônia, caracterizavam-se pelo pensamento “despótico e brutal” (SALLES, 1980), tinham outra postura em relação ao nativo e à exploração das riquezas naturais da região. Os nativos foram então intensamente usados como mão-de-obra nas lavouras que compuseram a expansão econômica e territorial de Belém às custas de sangrentas chacinas de índios. Nesta época, a escravidão africana ainda era fraca na Amazônia. No arquipélago do Marajó, as aldeias Maruanazes e Mundins da tribo indígena Aruã vivem então ao longo da costa norte-oriental, onde hoje localizam-se as cidades de Chaves e Soure; sua prática agrícola compreendia a cultura da mandioca, centenas de frutas nativas, plantas medicinais, técnicas de caça e pesca, corantes, oleaginosas, aromáticos, tóxicas, dentre outras (HOMMA, 2003). Já em 1622, seis anos após a fundação de Belém, verifica-se a entrada das primeiras reses “crioulas” de gado da Ilha de Cabo Verde, que viriam a enriquecer as grandes fazendas abertas no Marajó.

Em 23 de dezembro de 1655, o rei D. Afonso VI concedeu ao Secretário de Estado português Antônio de Sousa Macedo a Capitania da Ilha Grande de Joanes (atual



Marajó). A partir daí uma cadeia familiar foi herdando o mando na região, passando para o filho Luiz Gonçalo de Sousa Macedo, primeiro Barão da Ilha de Joanes, e mais dois descendentes até o confisco da donataria pela Fazenda Real em 1754. Observa-se aí, no entanto, o início de uma cultura do latifúndio e “culto ao doutor” no Marajó num período de 99 anos de mando familiar, o que nitidamente decorreu da ganância pela introdução do pasto extensivo na grande disponibilidade de campos abertos no Marajó.

Em 1696, os primeiros padres capuchos de Santo Antônio aportaram em Soure com a tarefa de catequizar e “civilizar” as aldeias indígenas Aruãs que lá habitavam. Em pouco tempo, os capuchos foram substituídos pelos jesuítas, franciscanos e mercedários, que fundaram igrejas, acumularam terras, gado e alastraram a cultura cristã européia com poderosas estratégias de persuasão e assimilação, como a tradução e adaptação de crenças, ritos e cânticos católicos para o universo cognitivo indígena e a imposição da Língua Geral, misturando línguas nativas com o português. Ao referir-se à catequização realizada pelos franciscanos no século XIX, a ex-vereadora de Soure M^a de Nazaré Barbosa reforça, em suas palavras, o preconceito cultural e suposta superioridade das “populações brancas” sobre as “selvagens”, em registro datado de 1997:

“As aldeias da ilha coube aos Franciscanos, ordem que como as demais parecia não ter sido feliz em introduzir a civilização entre os selvagens, os índios continuavam com suas superstições e erros, bebiam cada vez mais. Da farinha de mandioca num estado de fermentação azeda preparavam o licor chamado ‘tiborna’, eles passavam o vício da bebida, aos filhos desde a infância. A população branca ou mista nada lhe transmitiu para melhorar a sua cultura” (BARBOSA, 1997).

Um ano após a extinção da Capitania da Ilha de Joanes, em 1755, o Marquês de Pombal, então ministro do rei D. José I, promoveu a expulsão dos padres jesuítas que à época possuíam grandes extensões de terra e gado no Marajó, sob acusação de “entregarem o território aos franceses de Caiena e de insuflarem os índios a desertarem dos serviços de demarcação” (SOUZA, 1998). O governador e capitão-geral do Grão-Pará e Maranhão, Mendonça Furtado (irmão do Marquês de Pombal) confiscou os bens dos jesuítas e, em 1758, transformou as antigas aldeias missionadas pelos padres em vilas com nomes portugueses, como foi o caso de Soure, tida como a principal cidade do Marajó ainda hoje. Nesta época, só no Marajó os jesuítas possuíam 134.000 cabeças de gado (HOMMA, 2003), que foram distribuídas e concentradas em 22 “figuras destacadas politicamente” incumbidas de “dar segmento às atividades econômicas aí iniciadas” (LOUREIRO, 2001), na verdade, latifundiários vinculados diretamente ao poder da coroa portuguesa. Observa-se aqui um repasse simbólico do poder vinculado à



posse de terras e de fonte econômica (gado), além do controle do sistema de trabalho e autoridade no Marajó. Em 1882 contabilizavam-se 523 fazendas com 355.451 cabeças de gado bovino no Marajó e Baixo Amazonas (HOMMA, 2003). Em 2005, o IBGE³ registrou pouco mais de 3.600 propriedades com 349.114 cabeças bovinas além de 308.826 cabeças bubalinas.

O projeto de expansão das lavouras com mão-de-obra escrava da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a expulsão dos jesuítas em 1755, e a libertação dos índios em 1757, formam o contexto do considerável aumento do tráfico de escravos africanos para o Grão-Pará, que no Marajó, eram alocados no criatório de gado nas grandes fazendas. Diferentemente dos índios, os negros não podiam organizar-se em aldeias, “seus mocambos e quilombos eram ilegais e deviam ser destruídos”. Dos 11 quilombos registrados ao longo da história oficial do Estado, um dos mais importantes e antigos localizava-se no Marajó, na região do rio Anajás, no (ainda hoje denominado) Lago do Mocambo. Uma representação da Câmara Municipal de Belém ao então governador Martinho de Sousa Albuquerque, datada de 27 de setembro de 1788, menciona o quilombo do Marajó como forte ameaça aos arredores de Belém, solicitando “tropas para os desbaratar”. A capoeira, uma das principais práticas culturais introduzidas pelos africanos então, desenvolveu-se, no Marajó, “entre vaqueiros, negros e mulatos, uma espécie local denominada ‘luta marajoara’” (SALLES, 1980).

II. O processo de estereotipação e engessamento cultural do caboclo marajoara.

Relatos do explorador francês Henri Cordeau documentados em 1897 (*in* LOUREIRO, 2001), apontam a preferência do colono pelo trabalho individual e independente; esta independência parecia ser um “soberano bem” que teria sido aviltado pela imposição da hierarquia no trabalho agrícola acumulativo e escravista, trazida pelos colonizadores portugueses. Os caboclos concentravam o trabalho na produção suficiente a sua subsistência, desenvolvendo atividades não voltadas diretamente aos padrões de mercado. O tempo fora do trabalho era geralmente aplicado a atividades de convivência coletiva como limpeza de igarapés, festividades de santos, reuniões. Loureiro associa esta característica do trabalho independente à estereotipação do caboclo amazônico como preguiçoso, acomodado e sem ambição pessoal, que também encontra causas na

3. Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa Pecuária Municipal, 2005. <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?z=t&o=20&i=P>



“inibição metodológica” de Vicente Salles, um distúrbio na pesquisa cultural de etnógrafos e antropólogos, chamado “inibição metodológica”, ou seja, observar o nativo como elemento humano tribal, isolado da “civilização”, excluído da dita sociedade global (SALLES, 1969).

Além disso, fatores ideológicos relacionados à concepção de raças inferiores e incapazes intelectualmente, foram determinantes para a desvalorização das sociedades caboclas que se formavam no território amazônico, entravando o processo de auto-reconhecimento dos valores e práticas próprios destas sociedades. Desde a era colonial, os núcleos de influência e referência cultural e bases de poder estiveram instalados no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Bahia. As práticas culturais realizadas nestes territórios – fortemente imbricadas nas importações de costumes europeus – eram tidas como “modernas” e “atuais”, de forma que as práticas realizadas nas demais regiões, com inferiores índices de desenvolvimento econômico, eram tidas como “folclóricas”, “antigas” e “primitivas”; em reforço a esta idéia, havia ainda o real isolamento da região Amazônica que impedia o intercâmbio cultural com as regiões economicamente mais desenvolvidas, de forma que “estar longe do espaço europeizado significava estar situado num tempo passado, primitivo” (LOUREIRO, 2001).

Mesmo após a adesão do Pará à independência do Brasil em 15 de agosto de 1823, a cultura popular cabocla foi marginalizada pelas políticas públicas fortemente europeizadas. A *belle époque* da borracha na Amazônia financiou, no final do século XIX, a apresentação de diversas óperas e concertos de autores europeus em Belém e em Manaus; na época, a cultura do Velho Mundo era fortemente difundida entre as altas classes como referência de comportamento, arquitetura, cultura e conhecimento. A inauguração do Theatro da Paz em 1878, em Belém, marcou fortemente este período. Jovens filhos de seringalistas e empresários eram enviados para universidades européias e retornavam influenciados pela cultura de lá. A economia burguesa segregacionista colaborou para que o caboclo não se integrasse por completo à “moderna sociedade de consumo”; sua produção cultural e artística era bastante vinculada ao imaginário, às crenças e às religiões caboclas.

Mas foi, certamente, a recente consolidação da relação entre mídias locais e poder político-econômico que consolidou a “armadilha social” que já vinha sendo cultivada com o assistencialismo coronelista de antes. As rádios de Soure, como a maioria no Marajó, são todas vinculadas a importantes figuras políticas, e alimentam, com sua narrativa populista, o confinamento das populações locais “atrás de fronteiras



discerníveis para ‘os de fora’ e, dessa maneira, mais efetivamente controláveis” (AMARAL FILHO, 2007). Daí, observamos um acelerado fortalecimento do estereótipo cultural entorno do “marajoara”. Segundo Nemézio Amaral Filho (2007), a naturalização das diferenças sociais, “só pode vir com o uso nocivo do estereótipo no discurso social, no mundo feito em linguagem”. Assim, acreditamos que a economia da cultura tenha se apropriado das produções marajoaras de maneira análoga à forma como a economia da pesca e dos comódites agrícolas se apropriou do extrativismo no Marajó, ou seja, um processo de produção simbólica de bens culturais desenvolveu-se e vem se expandindo com muito pouca participação criativa dos próprios agentes da cultura marajoara. A mercantilização de símbolos como a cerâmica, a música, a indumentária, a culinária e meios de transporte típicos do Marajó, é processada por agentes externos à realidade onde estes símbolos são produzidos e renovados, de forma que sua estetização demasiada acaba por “engessar” a representação da cultura marajoara, colocando-a no rol do tradicionalismo folclórico e museificado. Ao ser folclorizada, esta cultura é distanciada do real, do cotidiano de quem vive, produz e re-produz estes valores. Existe uma situação paradoxal onde a *cultura marajoara* é aquele conjunto de produtos e símbolos folclóricos embalados pelo mercado turístico, e a *cultura do Marajó* é a forma de vida, de trabalho, práticas sociais artísticas e culturais realizadas na atualidade e diante das transformações sociais, econômicas e políticas que atravessam a história recente da região. Assim, o processo de engessamento da “cultura marajoara” se dá a partir dos seguintes aspectos: 1. a industrialização dos símbolos e tradicionalização destes sem a participação popular efetiva; 2. a naturalização de um discurso erotizante e alienante na grande quantidade de produtos culturais massivos, voltados essencialmente para o entretenimento descomprometido com a condição social do homem; 3. tendência à separação entre cultura-entretenimento, cultura-patrimônio e, em última instância, cultura de manifestação política; 4. conjunto de políticas públicas voltadas à museificação e tradicionalização da “cultura marajoara”, através do discurso patrimonialista, afastando, simbolicamente, o cotidiano do sujeito da narrativa cultural; e 5. a forte relação entre mídia e poder político-econômico na região, de forma que o processo de fluidez do poder no mundo globalizado, do domínio estatal para o domínio midiático e simbólico, concentra-se nos mesmos atores que controlam a vida no Marajó.

A cultura contemporânea do Marajó é “dinâmica, original e criativa, que revela, interpreta e cria sua realidade. Uma cultura que, por meio do imaginário, situa o homem numa grandeza proporcional e ultrapassadora da natureza que o circunda”



(LOUREIRO, 2001). Assim, no âmbito de um projeto de comunicação comunitária voltada a desengessar a “cultura marajoara”, apropriamo-nos das sugestões de Raquel Paiva (2007) sobre a produção de novas formas de expressão e linguagens como a possibilidade de uma “efetiva interferência na alteração de posturas sociais”, através das práticas de “recontar a história” onde estamos inseridos como forma de a colocarmos-nos como participantes ativos da história coletiva, e “redescrever-se”, ou seja, mudar a forma como somos normalmente descritos pela história, usando “palavras com sentido diferenciado” para redescrever as histórias individuais, coletivas, passadas e presentes, como movimentos de ação contra-hegemonia, que convergem no conceito de “comunidade gerativa” (PAIVA, 2005), ou seja, a “vinculação entre sujeitos cujo propósito maior é efetivamente seu florescimento harmônico com o contexto histórico e social de seu tempo”, empreendendo “um conjunto de ações, norteadas pelo propósito do bem comum, passíveis de serem executadas por um grupo e/ou conjunto de cidadãos” na busca de alternativas para, através do despertar do senso crítico coletivo, construir uma “política gerativa” voltada a suprir as necessidades cotidianas locais como educação, informação, saúde e trabalho. A intervenção crítica da “comunidade gerativa” no sistema midiático globalizado deve transcender a simples aparição “flutuante” para chegar a real função “contra-hegemonica” de conscientização coletiva e transformação da estrutura social vigente (PAIVA, 2003), através de uma produção discursiva livre de relações limitadas aos interesses econômicos e políticos.

III. Comunidade de Tucumanduba: a relação mídia-poder como projeto político.

As 380 famílias que vivem no bairro de Tucumanduba, zona rural de Soure (Novos Curupiras, 2001), vivem da caça extrativista de caranguejo. A agricultura é praticada em escala familiar e sem base tecnológica abrangendo principalmente o cultivo de mandioca, cujos derivados compõem grande parte da base alimentar tradicional da região. A divisão social do trabalho segue o *ethos* cultural indígena, onde homens cuidam da caça e mulheres da agricultura e família, (MIRANDA NETO, 2005).

Na pesquisa que realizamos em 2006 nas três emissoras de rádio de Soure, todas comerciais, observamos sua vinculação político-ideológica, sendo todas ligadas a Deputados Estadual, Federal e redes locais de comunicação (rádio, jornal e televisão), sendo uma filial da Rede Globo no Pará. 35% das 17 horas de programação ao vivo são destinadas a programas alheios a cultura local, como “Good Times”, “Roberto Carlos e



Seus Convidados” e “Dancing Clube”. As *hit parade* ocupam cerca de 65% da programação, maciçamente ocupada pela música “tecnobrega” que, apesar de apresentar grande identificação com a população, apresenta narrativa apoiada no erotismo cotidiano descomprometido com questões socioculturais e políticas (GABBAY, 2006). Em Tucumanduba padrões, valores e produtos da sociedade consumista urbana vêm ocupando espaço de forma deliberada no cotidiano da comunidade, por meio da tecnificação dos processos de trabalho e produção; assim, a visão de casas de barro sem saneamento e sem água encanada, mas com aparelhos de MP3, DVD e antena parabólica fazem parte do processo de “ressignificação do rural”, associado à recente globalização e políticas hegemônicas (MOREIRA, 2005).

A prática dos “terreiros de carimbó”, evento que reunia a comunidade em torno da música e dança como forma de manifestação das raízes e narrativas caboclas, foi substituída pelas festas de “aparelhagem”; a música “tecnobrega”, típica destes eventos, dispensa a narrativa politizada em favor de padrões importados da cultura midiática. Segundo a população mais antiga de Soure, as rádios comerciais locais são responsáveis pela sedimentação do “tecnobrega” como música de entretenimento popular.

Desta forma, em Soure o rádio é usado como “objeto de poder político” para manutenção do “sistema de inércias” (SODRÉ, 1977), apoiado na persuasão através do discurso oral, típico no sistema de comunicação social da região. Além do rádio, a televisão – que por uma deficiência no alcance do sinal, chega às casas de Tucumanduba através de antena parabólica, reproduzindo a programação das emissoras paulistas e cariocas – também atua como veículo de massa, transmitindo produtos da cultura massificada urbana que, sem qualquer vínculo com o perfil sociocultural local, exerce seu papel “alienante e imobilista” (SODRÉ, 1977), distanciando as pessoas de sua realidade social não retratada na programação generalista do veículo. Recorremos assim à dois conceitos elaborados por Muniz Sodré (2002), muito bem aplicáveis nesta situação: 1. a “relação social de droga”, onde o prazer é associado ao mercantilismo e consumo, desviando a atenção das questões políticas e de poder, num processo de “estetização generalizada da existência”, que é validado e disseminado na mídia, levando ao “enfraquecimento ético-político das antigas mediações” e fortalecimento da chamada “mídiação”; e 2. o “bios midiático”, uma forma de vida baseada nas relações sociais midiáticas, e “em estreita simbiose com a forma simples e abstrata do mercado, tecnologicamente organizada para a neutralização do conflito social”. Assim, a significação dos sujeitos e grupos sociais passa a depender de sua representação na



esfera midiática. Porém, segundo Canclini (1995) a hegemonia cultural não está apoiada apenas no controle dos meios de comunicação, mas também nos elementos mediadores do processo de emissão e recepção das mensagens midiáticas, que no caso da comunidade tradicional de Tucumanduba, são controlados pelos mesmos atores sociais que detêm os veículos de comunicação de massa locais: os políticos. Dreyfus e Rabinow classificam como “poder disciplinar” (in HALL, 2005) a forma de manter “as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades e os prazeres do indivíduo” sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos.

IV – Os Novos Curupiras e o “Tucumanduba no Ar”: um encontro com a sociedade digital.

Há seis anos instalado em Tucumanduba, o Grupo de Ação Ecológica Novos Curupiras⁴ vem discutindo e experimentando o rádio como veículo comunitário de forma amadora em Tucumanduba. Em agosto de 2006, finalmente, a ONG lançou junto à comunidade o projeto “Tucumanduba no Ar”⁵, cujo objetivo era capacitar um grupo de jovens de forma participativa, sob a proposta de uma mídia comunitária, onde a desmistificação da mídia abriria um “espaço” para troca de informações produzidas na comunidade, com vistas ao desenvolvimento sociocultural e tomada de consciência crítica e reflexiva sobre a realidade sócio-ambiental e cultural de Tucumanduba. Observamos então que a (re)produção cultural em Soure é essencialmente voltada ao mercado turístico e contemplativo de símbolos estancos da “cultura marajoara”. Segundo artesãos descendentes de indígenas, e pesquisa realizada pelo Padre Giovanni Gallo (1996), as linguagens, iconografias e técnicas intrínsecas à fabricação de peças em cerâmica foram subtraídas num processo de mercantilização do símbolo que, ao invés de renovar-se e multiplicar-se a partir de sua carga histórica, coisificou-se em *souvenir* para o crescente consumo turístico. Por outro lado, o consumo de músicas e danças divide-se hoje em tradicional (formatos folclóricos reproduzidos pelos nostálgicos a partir de tradições orais) e radiofônica (músicas comerciais da programação das rádios, focadas na erotização do cotidiano, especialmente o tecnobrega e o forró).

4. Organização não-governamental formada por antigos alunos da Universidade Federal Rural da Amazônia, contando hoje com agrônomos, comunicólogos, pedagogos, artistas, universitários e demais profissionais. Desenvolve trabalho de apoio ao desenvolvimento humano em harmonia com o meio ambiente. http://www.novoscurupiras.org.br/?pg=tucumanduba_ar.

5. Projeto patrocinado pelo Instituto Oi Futuro (RJ), através do Programa Novos Brasis 2006. <http://www.oifuturo.org.br/extranet>.



A partir daí, durante o segundo semestre de 2006, a comunidade preparou-se para instalar uma rádio comunitária digital em oficinas participativas coordenadas pelos comunicólogos dos Novos Curupiras e pedagogas do Gepejurse/UFPa, dividindo-se em dois momentos, sendo o primeiro mais conceitual e reflexivo e o segundo (ainda em andamento) voltado à experimentação prática. Durante as oficinas do primeiro momento, registradas em vídeo, áudio e foto, foi possível desenvolver debates sobre a posição da “cultura marajoara” no mundo globalizado digital e, inclusive, o real alcance inclusivo desta globalização, ou seja, o quanto a realidade de Tucumanduba se faz representada no mundo midiático. Desde 2006, os moradores de Soure vêm experimentando o acesso à Internet na única *lan house* da cidade e dois telecentros pedagógicos instalados em duas escolas, uma estadual e uma municipal. Observamos que o acesso à Internet está fortemente pautado na busca pela espetacularização; poucos moradores têm *e-mail* e os *sites* preferidos são as páginas de fofocas de celebridades, “Big Brother Brasil” e Globo.com. Em forma de exercício, propusemo-nos realizar uma busca na Internet usando a palavra-chave *tucumanduba*, observando que as referências encontradas relacionavam-se apenas ao *site* dos Novos Curupiras, ao projeto “Tucumanduba no Ar” e alguns *sites* de eco-turismo, onde Tucumanduba aparece meramente como o bairro da Praia do Pesqueiro (uma das principais praias turísticas de Soure), não encontramos referência às formas de vida e reprodução cultural dos moradores desta comunidade-bairro. Perguntamo-nos quem somos nós que não estamos “registrados” ou representados no mundo virtual? Que cultura é a nossa e como ela se relaciona com as realidades midiáticas? Apesar destes debates, foi possível perceber o forte deslumbramento do grupo participante com a realidade midiática, ou seja, sua vontade de pertencer e relacionar-se neste ambiente. Observamos que esta inexistência na esfera midiática evidencia o conflito social existente em Tucumanduba, ao contrário, se a existência fosse essencialmente midiaticizada, o conflito seria neutralizado e encoberto pelos recursos homogeneizantes da grande rede. Porém, esta necessidade de existência midiática não vem acompanhada de um espírito coletivo, crítico e reflexivo – que observaria o conflito social com olhar mais construtivo e contra-hegemônico – mas de uma vontade de afirmação individualizada no “bios midiático”; caindo no perigo da supervalorização do acesso à tecnologia em si – o clichê da inclusão digital – desconsiderando o humano como conteúdo e comando deste maquinário simbólico.



V – O Ser-radialista ou o Estar-na-mídia: locais desejados.

Durante as oficinas realizadas em Tucumanduba, as dinâmicas “Ilha de edição”⁶ eram propostas ao final do dia como um jogo de rádio, onde grupos formados por até cinco participantes elaboravam esquetes radiofônicos de até sete minutos, que eram registrados em áudio digital (Mini Disc) para posterior audição coletiva. Foram 17 esquetes gravados em três oficinas, em datas diferentes, com intervalo de uma semana. Na primeira experiência, sete grupos gravaram esquetes elaborados com tema livre, seis dos quais seguiram pelo humor erotizado com pouca intenção coletiva ou social.

A partir da segunda oficina, os esquetes tomaram rumo mais crítico e passaram a usar maior variedade de personagens locais para legitimar as acusações e campanhas simuladas, uma vez que agora os temas dos programas passaram a ser direcionados à questões coletivas como meio ambiente, coleta de lixo, segurança pública, eleições e conhecimentos tradicionais. Porém, os problemas locais são sempre colocados na posição binária governo/povo; a posição receptiva é evidenciada seja pela espera por resolução de problemas sociais por parte dos políticos, seja pelo culto à “cultura marajoara” estática. Até o fim da experiência, na terceira oficina, os grupos começaram a utilizar mais músicas locais, apesar de ainda abordarem a “cultura marajoara” como um conjunto finito de símbolos tradicionais a serem reproduzidos e explorados em atividades da economia local, como o turismo, que tem se apresentado como um fator de estímulo à produção cultural tradicional por um lado, mas uma ameaça à experimentação de uma produção renovada e/ou hibridizada com as diversas referências e acontecimentos atuais a partir da história, por outro lado. A história é, aliás, parte importante da renovação cultural a partir do olhar “além”, o interstício entre “passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” e, mais ainda, o “afastamento” que torna o sujeito capaz de transitar entre diversas divisões e limites das identidades convencionais, podendo posicionar-se nos “entre-lugares” para configurar novas identidades individuais ou coletivas, o que Bhabha (1998) também atribui como uma “articulação das diferenças culturais”; ou, ainda mais, a capacidade de ir e enxergar “além” do presente como centro único da existência, ou como um mero tempo sequencial do passado, possibilitando a revelação de diferenças sociais em uma nova

6. Dinâmica elaborada por pedagogas pesquisadoras do Grupo de Estudos e Pesquisas em Juventude, Representação Social e Educação – GEPJURSE, ligado ao Centro de Educação da Universidade Federal do Pará – UFPA, aplicada durante o projeto “Tucumanduba no Ar” em parceria com os comunicólogos da ONG Novos Curupiras.



perspectiva. A partir destas novas formações identitárias coletivas – que devem superar as antigas convenções de raça, gênero, classe ou religião – passamos a dar um sentido diferente para a questão da “diferença”, ou seja, a tradição original pura que muitos associam diretamente à identidade cultural de um grupo deixa de ser uma questão estanque e primordial na articulação social da diferença e representação de poder, uma vez que as minorias, cada vez mais, passam a organizar-se a partir dos hibridismos, e materializar-se nas fronteiras culturais, que originam-se do processo contínuo de (re)inventar as tradições, (re)ver o passado a partir do presente. Em um dos esquetes, um jovem milita pela cultura tradicional como fonte de divisas oriundas do turismo contemplativo: “temos a certeza de que o fluxo de turistas tem aumentado muito no Marajó devido aos costumes e hábitos que são preservados, formando nossa cultura”.

Há ainda outro ponto importante observado nos esquetes gravados que refere-se à posição central da figura do radialista, que mandando abraços e recados para as “galeras” dos bairros e das comunidades, assume uma posição de dentro do lugar midiático, voltado para o lugar “comum”. Na maioria dos esquetes, o locutor é a figura que detêm a informação que a comunidade necessita, ele informa e explica com propriedade os mais diversos assuntos, alguns referem-se ao programa de rádio como “minha comunicação”. Durante as entrevistas, o entrevistado é geralmente atropelado pela fala do repórter que formula perguntas praticamente respondidas. A impositação vocal e o uso de palavreado prolixo (com intenção de tom culto) são outras estratégias utilizadas pelos participantes nas dinâmicas, ao interpretarem locutores de rádio. Em muitos casos, a posição do locutor ou do repórter é teatralizada e supervalorizada, colocando sua performance acima da própria gravidade dos temas abordados, como no exemplo ocorrido na primeira oficina:

Repórter: “Vou entrevistar agora aqui um grande eleitor, grande *M*. Como foi seu voto? Você votou sério, você votou consciente?”

Entrevistado: “Eh... com certeza, eu já acabei de votar, só que eu vendi meu voto. Tava com muita fome aí, veio um candidato, veio um cabo eleitoral aí e me prometeu dez Reais então eu tive que votar pra ele, eu tive que pegar o dinheiro. Acho que... não sei o que vai acontecer comigo, né? Peguei o dinheiro porque eu queria comprar um quilo de carne...”

Repórter: “É isso aí! Falou *M*.! Sinceramente! Votou consciente! É isso aí! Você tem também o direito de cobrar dos candidatos, né? Depois das eleições, pedir o melhoramento pra sua cidade. Vamos voltar com o companheiro *U*. lá dos estúdios da rádio, vamos lá companheiro *U*., é com você!”⁷.

7. Transcrição de esquete gravado durante a Dinâmica “Ilha de Edição” de 19 de novembro de 2006, em Tucumanduba, Soure (PA); por ocasião do projeto “Tucumanduba no Ar” do Grupo de Ação Ecológica Novos Curupiras. Os nomes foram substituídos por siglas para preservar os participantes.



No exemplo acima, o grupo simulou a cobertura de eleições para prefeito da cidade. O entrevistado declarou a venda do voto ao repórter que simplesmente ignorou o fato dizendo seu texto pronto que, junto à sua dedicada imitação vocal, compunham sua performance de “homem do rádio”. Em outro esquete, na terceira oficina, o locutor-repórter atua como mediador e, mais ainda, como possibilitador de um parto tradicional transmitido ao vivo pela rádio. A parteira (cultura tradicional) estava embargada pela Prefeitura (poder oficial), mas a rádio (poder midiático) se responsabiliza pelas conseqüências e autoriza o parto, salvando a vida da criança. É formulada uma cena espetacularizada do parto ao vivo, com fundo musical emocionante: “Eu nunca tinha presenciado uma coisa tão linda como essa! Um bebê nascendo em pleno programa!... Esse é o valor da cultura que não é valorizado; essa é a identidade das nossas mulheres que detêm o conhecimento divino das ervas medicinais!”. A recorrência à opinião incontestável dos cientistas, na figura de pesquisadores, professores e doutores, também foi bastante utilizada para legitimar os conteúdos e opiniões dos radialistas.

Todos estes recursos relacionados à posição central do radialista são modelos absorvidos da programação das rádios comerciais de Soure, que acompanha o dia-a-dia dos moradores, utilizando-se com propriedade de vários recursos de persuasão e envolvimento. Críticas a determinados políticos (de partidos opositores ao que o dono da rádio está vinculado), narração de histórias de sofrimento de pessoas da cidade (com fundo musical emocionante e imitação vocal marcante do radialista), dedicação de músicas e abraços a ouvintes e uma programação musical recheada pelas narrativas do erotismo cotidiano do “tecnobrega” e do forró, são apenas alguns destes recursos, que identificamos e que mostraram-se impressos nos esquetes produzidos pelo grupo do projeto “Tucumanduba no Ar” até o momento.

Por outro lado, começamos a perceber também o direcionamento dos esquetes para uma idéia mais próxima de uma rádio a partir das realidades da comunidade. Na terceira oficina, as tradições culturais foram bastante aludidas como valor identitário, e os programas passaram a abordar espontaneamente temas de interesse coletivo e com direcionamento mais crítico. Um dos esquetes trouxe para o laboratório improvisado uma moradora idosa de Tucumanduba, preocupado em legitimar o programa com uma voz real da comunidade. A questão da não representação da comunidade junto às instâncias de poder local é criticada num esquete que simula a leitura de uma carta-protesto da comunidade assinada por todos os moradores do bairro: “Nós somos



esquecidos e somos vistos como ‘bichos-do-mato’, e que temos que viver o tempo todo no escuro”, diz o locutor referindo-se à falta de luz elétrica no bairro. Dois dos grupos ousaram executar trilha musical original elaborada a partir da experiência local, além de outros grupos que passaram a preferir músicas de artistas locais como trilha sonora. Dizeres e palavreados próprios do local também passaram a ser incorporados nos diálogos de forma espontânea, dividindo espaço com expressões mais homogêneas.

Após esta experiência, que não consiste no projeto acabado, mas em sua primeira fase, pudemos perceber como o rádio age sobre os jovens de Tucumanduba e como sua relação direta com os sistemas de poder locais promove a coerção simbólica e estagnação da produção cultural da comunidade. A posição central e performática do radialista como detentor da verdade, da justiça social e da informação necessária, a estagnação da “cultura marajoara” e a sustentação da relação binária governo/povo, são as principais causas da atual situação da relação mídia-poder em Tucumanduba, devendo ser abordadas e refletidas pelo grupo todo num segundo momento do projeto, que levará à construção da mídia comunitária realmente contra-hegemônica e comprometida com a nova produção cultural local, de forma que possibilite o que Deleuze (1992) classificou como “arte do controle” a partir da reversão do poder para resistência coletiva, sabendo que “as formações históricas” interessam para evidenciar “de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem”. Para Deleuze, “pensar é poder, isto é, estender relações de força, com a condição de compreender que as relações de força não se reduzem à violência, mas constituem ações sobre ações, ou seja, atos... É o pensamento como estratégia”.

VI - Referências bibliográficas:

AMARAL FILHO, Nemézio C. As perigosas fronteiras da “comunidade”: um desafio à comunicação comunitária. *Revista do Lecc*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro, 2007.

BARBOSA, Maria de Nazaré. *Soure: pedaço de Marajó*. Soure: GTR, 1997.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.



GABBAY, Marcelo M. A rádio comunitária e o efeito da droga da significação: uma proposta de combate à relação mídia-poder na comunidade tradicional de Tucumanduba, em Soure, Estado do Pará. *Movendo Idéias*, Belém, v. 11, n. 1, p. 80-86, ago. 2006.

GALLO, Giovanni. *Motivos ornamentais da cerâmica marajoara*. Belém: O Museu do Marajó, 1996.

GRUPO DE AÇÃO ECOLÓGICA NOVOS CURUPIRAS. *Diagnóstico Sócio-Ambiental dos Bairros de Tucumanduba e Novo em Soure, Estado do Pará*. Belém, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HOMMA, Alfredo K. O. *História da Agricultura na Amazônia: da era pré-colombiana ao terceiro milênio*. Brasília: Embrapa informação Tecnológica, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2001.

MIRANDA NETO, Manoel J. *Marajó: desafio da Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2005.

MOREIRA, R J. (org.). *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

PAIVA, Raquel. *A Estratégia Comunicacional Contra a Memória Hegemônica e o Senso Comum Midiático*. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2004.

_____. Mídia e política de minorias, in: PAIVA, Raquel e BARBALHO, Alexandre (orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Os media alternativos como parte dos novos processos de mobilização popular no Brasil*, in: REBELO, José org. *Novas formas de mobilização popular*. Porto: Campo das Letras, 2003b.

_____. Para reinterpretar a comunicação comunitária, in: PAIVA, Raquel (org.). *O retorno da comunidade*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

SALLES, Vicente. *A música e o tempo no Grão-Pará*. Belém: Conselho Estadual de Cultural, 1980.

_____. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____; SALLES, Marena Isdebski. *Carimbó: trabalho e lazer do caboclo in Revista Brasileira de Folclore*, nº 9. Rio de Janeiro, set./dez. 1969.

SODRÉ, Muniz. *A comunicação do grotesco*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Antropológica do espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUZA, João Mendonça de. *A Amazônia, o neoliberalismo e a globalização: da conquista e posse ao monopólio do capital financeiro*. Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 1998.