



Cultura e Comunicação Popular: o trabalho comunicativo de uma comunidade no sertão dos Inhamuns, Ceará¹

Catarina Tereza Farias de Oliveira²

Edilberto da Silva Mendes³

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará

Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará

Resumo

O Artigo reconstrói a discussão de que a trajetória histórica da comunicação popular segue uma linha de encontro com as expressões da cultura popular. O ponto de partida é a proposição de Downing (2002) de investigar a comunicação popular para além dos usos de meios tecnológicos, ampliando o conceito de mídia. As discussões retomam fragmentos dessa história em trabalhos que, ao abordar a cultura popular, descrevem usos da comunicação popular em diferentes períodos (Bakhtin, 1993; Davis, 1990; Burke, 1989). Reflete-se ainda sobre a continuidade de práticas seculares e os usos de tecnologias na comunicação popular, articulados a partir da realidade material e simbólica dos atores sociais que as gestam. Articula-se essa reflexão com a análise das mídias criadas para difundir o mito de Santa Marciana, no sertão dos Inhamuns, Ceará.

Palavras-chave

Comunicação popular, Cultura popular, Mídias radicais

A trajetória da comunicação popular tem sido tratada mais comumente a partir de práticas comunicativas midiáticas como rádio, vídeo, internet. Nesse contexto, o teatro, embora enumerado entre os canais de comunicação popular, tem sido, pouco trabalhado como parte dessas reflexões. Na contramão dessa tendência, John D. H. Downing, em seu livro *Mídia Radical* (2002) propõe investigar a comunicação popular para além das práticas que envolvem meios tecnológicos, e estende seu olhar para uma grande diversidade de expressões de cultura popular de oposição que intencionam comunicar e gestam em suas elaborações formas comunicativas as quais o autor nomeia como mídias radicais. Para Downing (2002) a voz, o artesanato, o teatro, a praça, o riso, a canção, o vestuário, dentre outros, tornam-se mídias desde que protagonizadas pelas classes populares com intenções comunicativas, com perspectivas de denúncias e crítica social. É preciso destacar, no entanto, que a referência à cultura popular em

¹ Trabalho apresentado ao GP Comunicação para Cidadania do IX Encontro dos Grupos/Núcleos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Professora Doutora da Universidade Estadual do Ceará – UECE e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará – UFC, email: catarinaoliveira30@gmail.com

³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará – UFC, bolsista da FUNCAP – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico, email: edilmendes@uol.com.br



Downing (2002), embora ressalte o caráter de oposição desta, não restringe seu olhar teórico apenas ao teor crítico. Ele mesmo ressalta os aspectos moralistas e preconceituosos que também fazem parte de certas práticas da cultura popular. Ou seja, o autor não adota uma caracterização idealizada da cultura popular.

A partir dessa perspectiva, a referência à comunicação popular segue uma linha de encontro com as expressões das manifestações da cultura popular no cotidiano e com a cultura de massa. Para esse artigo, toma-se como ponto básico das reflexões do autor, a contribuição para uma ampliação da história da comunicação popular. Por isso, vamos retomar fragmentos dessa história em trabalhos que discutiram a cultura popular e trazem descrições de usos da comunicação popular (Bakhtin, 1993; Davis, 1990; Burke, 1989). Faremos ainda a análise de uma prática cultural popular secular que se estende até nossos dias, no distrito de Planalto, município de Arneiroz, Ceará, no sertão nordestino, região dos Inhamuns. Trata-se do culto à santa Marciana, um caso de canonização espontânea (Zumthor, 1993, p. 80) de uma escrava cuja existência material jamais foi comprovada e que, a despeito de não ser oficialmente canonizada, se mantém viva na memória e sustenta o status de santa pela vontade da população local que, ao longo dos anos, vem gestando suas próprias estratégias – mídias – para difundir a história de Marciana. Essa difusão é produzida a partir da oralidade, do uso simples do gravador, do cordel e do teatro.

A princípio cremos que é importante perguntar o que tem marcado as vivências desses sujeitos em sua relação com a comunicação? Quais as relações possíveis de estabelecer entre as estratégias comunicativas usadas na difusão do mito de Marciana e o contexto material e simbólico da localidade? Qual o papel do teatro nesse contexto enquanto sistema comunicativo? Essa questão nos direciona, em primeiro lugar, a pensar o que está sendo definido como comunicação.

Numa certa medida, o significado e a delimitação que essa conceituação assume, irá definir a complexidade dessas reflexões. Tomar o cruzamento desse debate será fundamental para realizarmos esse artigo que tenciona discutir as práticas comunicativas que permeiam as experiências de vida das classes populares desprovidas ou com acesso restrito aos aparatos tecnológicos audiovisuais (câmeras, gravadores, etc.) para acompanhar a comunicação no contexto da sociedade de massa, mas que mesmo assim, organizam mídias possíveis a partir de seus contextos para deixar suas falas e histórias registradas.



Comunicação para além das tecnologias audiovisuais

Para França (2001, p.41), a comunicação deve ser associada a processos sociais de “partilhamento do sentido através da materialização de formas simbólicas”. Nesse sentido, sempre existiu, independentemente das tecnologias/meios de comunicação.

Esta última afirmativa fazendo corresponder comunicação/meios de comunicação ou realidades mediáticas que parece convincente e é amplamente aceita, não significaria, no entanto, afirmar também a inexistência da comunicação nos períodos anteriores? Mas então como podemos nomear o que faziam nossos antepassados, relatando seus feitos, rescindindo suas querelas, instituindo seus valores, invocando seus deuses, cantando seus amores? (França, 2001, p. 41)

Nessa mesma perspectiva Martino (2001) também destaca o sentido da comunicação na interação e na intenção de romper com o isolamento para realizar algo em comum. Martino ressalta o significado do termo comunicação “como o produto de um encontro social” (Martino, 2001, p. 13). Para ele, a comunicação não está inscrita nas coisas como uma propriedade destas, mas sim “um tipo de relação intencional exercido sobre outrem” (Martino, 2001, p.14). Gostaríamos de ressaltar dessa reflexão que o sentido da comunicação não está nas coisas, objetos ou meios, mas na relação que se estabelece com esses objetos ou sujeitos. Será nesse sentido, que em Downing (2002), formas têxteis e vestuários são considerados como mídias e são relacionadas a partir de seus contextos e situações particulares. Essa nomeação fica clara no trecho em que o autor reconta que no Chile, durante a ditadura de Pinochet, por volta de 1973, mulheres usaram, ao longo de 15 anos, pequenos retângulos de sacos de aniagem bordados para comunicar suas histórias de dor e denunciar o que a ditadura fazia com seus cônjuges, filhos e parentes:

O Objetivo inicial era aumentar a renda familiar, especialmente nos casos em que o prisioneiro era o marido. Com o passar do tempo as mulheres passaram a usar as arpilleras, retratavam abertamente prisões agressões, corpos sendo enterrados às pressas, cadeiras vazias (...), mostrava o irmão desaparecido de uma mulher e as palavras “Verdade e justiça para os presos e desaparecidos”. (Downing, 2002, p. 179)

Downing (2002) chama a esse processo de trabalho comunicativo. Gostamos desse exemplo porque, em outro contexto, e numa perspectiva mais convencional da comunicação, os retângulos bordados possivelmente não passariam de uma



representação material-simbólica de uma tradição. Mas, nesse contexto histórico particular, eles assumem uma conotação de protesto político, de uma estratégia para comunicar o que não pode ser verbalizado, o que abre caminho para que sejam interpretados como aparatos comunicativos, ou mídias radicais, no dizer de Downing (2002). Ressalte-se que o autor toma aí a mesma compreensão de França (2001) e Martino (2001), relacionando as práticas comunicativas a situações em que intencionalmente se utiliza um instrumento possível para se comunicar algo. Será com base nessa nomeação que trataremos na trajetória de Santa Marciana e discutiremos como foram gestadas as mídias radicais para sua difusão e como, por meio da narrativa, se denunciou o preconceito e a violência sofrida pelas classes populares num contexto de mando político por uma família influente política e economicamente. Nesse trajeto, uma gruta, uma canção, uma oração, um retrato e uma peça de teatro se tornaram os principais meios de difusão.

Uma breve revisão da história da comunicação popular

Nosso argumento de que as classes populares constroem seus próprios meios de comunicação a partir de suas realidades materiais e simbólicas, que aqui demonstramos com o caso da Santa Marciana, se explica na abordagem de teóricos como Bakhtin (1993), Burke (1989) e Davis (1990). Esses autores são fundamentais na apresentação e consideração das práticas culturais populares, orais ou artesanais como o pano de fundo primordial que compõe o cenário comunicativo vivido pelas classes populares que não dispõem de tecnologias mais avançadas, seja pelo contexto histórico em que estão inseridas ou pela exclusão ao acesso material ou político que envolve o controle desses meios de comunicação. O que chamamos de exclusão ao acesso material pode se dar em diferentes níveis. Pode ser, por exemplo, quando as classes populares não dispõem dessas tecnologias em seus cotidianos ou quando dispõem ainda mesmo que de forma restrita, mas não as conhecem suficientemente para ousar utilizar suas potencialidades. Nesse último caso, as classes populares têm usado as tecnologias sob mediações de instituições ou sujeitos que as dominam. A exclusão política, certamente pode ou não se ligar a exclusão material, mas está mais identificada com uma política de exclusão dos meios de comunicação que não legaliza o uso dos meios e os classifica de clandestinos e ilegais quando utilizados pelas classes populares como produtoras.



Uma referência histórica à trajetória da comunicação popular que pode ser retomada do século XVI é lembrada por Downing (2002). Ele ressalta a força comunicativa dos discursos públicos radicais postos ao nosso conhecimento através de Bakhtin (1993) quando este autor discute a obra de Rabelais e os momentos de expressão das classes populares em confronto com as normas estabelecidas e os discursos oficiais da Idade Média.

Segundo Bakhtin, subjacente ao romance de Rabelais está entranhada a tradição popular que remonta a muitos e muitos séculos, de referir-se a hierarquia, ao poder, ao repressão e ao medo com um riso zombeteiro. (Downing, 2002, p. 157).

Para Bakhtin (1993), a obra de Rabelais atesta que o riso pautado pela comicidade é a forma encontrada pelas classes populares para criticar o contexto político que a envolve na Idade Média. Segundo esse autor, jamais o poder, a violência, a autoridade empregava a linguagem do riso.

Na boca do poder a seriedade visava intimidar, exigia e proibia; na dos sábios, pelo contrário, , tremia, submetia-se, louvava, abençoava. Por essa razão, ela suscitava a desconfiança do povo. Era o tom oficial e era tratado como tudo que fosse oficial. A seriedade, oprimia, aterrorizava, acorrentava, mentia e distorcia, era avara e magra”. (Bakhtin, 1993, p. 82).

Observamos que a relação riso/seriedade se constitui com base nesse contexto político. É daí que surge a relação de oposição, na qual o riso vai representar:

a consciência da força, que estava ligada ao ato de amor, ao nascimento, a renovação, à fecundidade, à abundância, ao comer e ao beber, a imortalidade terrestre do povo, enfim que ele estava ligado ao futuro, ao novo, ao qual ele abria o caminho. É por essa razão que espontaneamente, se desconfiava da seriedade e se punha fé no riso festivo”. (Bakhtin,1993), p. 83).

Através do riso, as classes populares reconstruíam os conteúdos difundidos por meio da seriedade que, na verdade, representava a autoridade oficial do poder hegemônico. O Riso era uma espécie de canal de comunicação incorporado à cultura popular de oposição e às manifestações cotidianas da praça pública. O autor destaca que as suspeitas ou críticas ao oficial, por menor que fossem, só podiam se expressar através do riso. Downing (2002) lembra que Bakhtin (1993) dá destaque, ao retomar na obra de François Rabelais, aos processos de expressão oral e cultural por meio dos quais as



classes populares criticavam a ordem oficial e feudal. O instrumento de comunicação é a oralidade vivificada em seus suportes cotidianos, nas festas, feiras, teatro etc.

Nesse período histórico, especificamente, a cultura oral é porta-voz de todas as classes porque é essencialmente a esfera cultural da oralidade que representa a comunicabilidade na sociedade da Idade Média. No caso da expressão popular, ela se distingue por ser protagonizada por aqueles sujeitos que a vivenciam, nos contextos como a praça, as ruas, as feiras. Na compreensão de Bakhtin (1993), o caráter do cômico crítico dá a essa uma dimensão de oposição que traz para as práticas culturais populares a intencionalidade comunicativa que discutimos antes. Aqui o riso é intencionalmente e conscientemente usado para refazer relações com o poder a partir de um lugar subalterno e crítico/cômico. A Idade Média é, portanto, o cenário da cultura oral. Segundo Davis (1990), embora, seja no século XVI que surja a palavra impressa, a cultura oral ainda permanecerá em evidência até a consolidação de uma cultura escrita e impressa. Nesse sentido, o fato da oralidade ser nesse momento instrumento de comunicação das classes populares, faz parte dos reflexos de uma esfera cultural particular. No entanto, porque ela permanecerá como instrumento dos seguimentos populares que se situam além dessa época histórica, aparecendo e sendo relevante ainda no século XX, contexto em que as tecnologias como o rádio, a televisão e o jornal se tornaram centrais na esfera da expressão cultural? Voltamos à nossa hipótese de que a oralidade é um instrumento mais acessível aos seguimentos populares que, embora possa ser em parte domesticada e silenciada pelas instâncias de poder hegemônico através de processos educativos e repressivos, aparece em práticas que mesmo tendo negado o acesso à administração e a produção dos meios de comunicação oficiais na era da comunicação de massa, não se calam e ainda criam formas comunicativas possíveis a partir de suas realidades materiais e simbólicas. Assim, a oralidade e a atividade artesanal estão ainda hoje presentes nos processos de comunicabilidade comuns às práticas de comunicação popular, ligando, portanto a história da cultura popular à história da comunicação popular e comunitária. O pensamento de Downing (2002) ao descolar a análise da comunicação popular das práticas apenas ligadas aos meios/tecnologias e apresentar claramente que atividades artesanais e orais assumem a intenção de comunicar e difundir idéias, revela que essas são essencialmente práticas de mídia radical porque transformam em mídias aqueles instrumentos que lhe são mais acessíveis: o corpo, a voz, a praça, as colchas e também os vídeos, os rádios, os jornais, a internet e a fotografia. Com esse encontro cultura popular/comunicação popular



amplia-se claramente a trajetória histórica da comunicação popular podendo ser remetida às práticas em que a intenção é dizer aquilo que não pode ser comunicado através das esferas oficiais de comunicação de cada época. Portanto, acreditamos que a história da comunicação popular terá seus contornos particulares na forma e no uso dos meios possíveis a partir dos contextos de exclusão política e simbólicas. Essa afirmativa não considera que as práticas de comunicação popular permaneçam ligadas à mesma esfera de oralidade da Idade Média. Retoma-se aqui essa ligação por essa representar a relação da comunicação com a cultura popular em um contexto historicamente distante. Quer-se apenas provar a extensão da trajetória da comunicação popular imbricada nos contextos das culturas populares.

A cultura oral, a imprensa e os processos de mercantilização

A expressão de uma comunicação popular vivenciada e organizada pelos setores populares parece se tornar mais visível quando o instrumento é um meio (jornal, rádio, internet etc.). Porém, a discussão aqui efetivada quer ressaltar que, na trajetória das reflexões históricas e teóricas sobre culturas populares, já encontramos os passos da comunicação popular ora como reflexo da oralidade, da prática artesanal, ora através da estruturação através de meios de comunicação. As formas que tais práticas adquirem estão profundamente ligadas aos períodos históricos e as condições materiais e simbólicas das classes populares, conforme já dissemos. Sem dúvida nenhuma, o lugar central da oralidade como prática de comunicação popular foi a Idade Média, mas o fato de hoje termos um cenário de forte presença de aparatos tecnológicos não significa que todas as práticas de comunicação popular organizam-se necessariamente por esse viés. Encontraremos hibridações de oralidade e tecnologia nessas expressões. Até nossos dias, veremos essa relação de mescla entre oralidade e tecnologia, discutiremos isso mais detalhadamente na descrição do caso de Santa Marciana.

Gostaríamos de seguir na recomposição de fragmentos da comunicação popular em obras que retomaram a discussão da cultura popular tomando o exemplo de Davis (1990) no século XVI, quando esta autora historiciza o surgimento da impressão nos contextos rurais e urbanos e os apresenta com suas diferenciações. No espaço rural, a cultura da impressão faz circular fábulas e informações, mas se difunde com maior ênfase pelas leituras coletivas. Já no espaço urbano, cenário onde se situam as tabernas e



gráficas, Davis (1990) cita o exemplo de gráficos que criaram panfletos para denunciar suas reivindicações como trabalhadores.

Por último, grupos de menu peuple se dirigem coletivamente ao público por meio da palavra impressa. Como vimos as compaignages dos oficiais de Lyon e Paris imprimiram o apelo que apresentaram ao Parlament DE Paris em 1572. O documento levantava uma dúzia de objetos a um édito real sobre o trabalho gráfico e atacava os empregadores dos oficiais como opressores tiranos e avarentos que os reduziam a pobreza e a doença. (Davis, 1990, p. 179)

Mais uma vez encontramos exemplos de práticas de comunicação popular em contextos para além do século XX. Aqui o instrumento é mais institucionalizado, um panfleto/jornal.

Temos novamente a ampliação da história da comunicação popular confirmada no século XVI, o que dá a comunicação popular um fundo histórico amplo. Burke (1989), também ao tratar da cultura popular, mas no contexto da Idade Moderna, retrata não apenas a constituição de práticas de comunicação popular no contexto da Reforma, mas situa essa discussão destacando os processos de mercantilização que já fazem parte da estruturação da cultura popular, retirando-a de um olhar idealizado, antes proposto por folcloristas e românticos (Ortiz, 1988). É verdade que, diferente do olhar de folcloristas e românticos que viviam no mesmo contexto que inclui os processos de urbanização e industrialização que envolvia as práticas culturais populares, Burke (1989) reconstrói esse olhar de um lugar historicamente distante, o século XX. Essa posição teórica mais distanciada e a relação com a chamada história nova, à qual esse autor se vincula, são fatores que explicam seu olhar mais crítico para as culturas populares.

Nos dizeres de Burke (1989) fica evidenciada a imbricação que os processos de mercantilização e urbanização vão exercendo sobre as culturas populares entre os séculos XVII e XVIII, transformando seus modos de consumo e entretenimento. Em meio a esse processo de transformação que envolvia questões de autoridade econômica, política e religiosa, Burke (1989) discute as expressões políticas de oposição das classes populares e cita exemplos em que a comunicação e as culturas populares se mesclam como tema da reação desse seguimento:

Também na França as canções e gravuras deram ao povo comum a maior consciência sobre as questões em jogo na guerra civil, um conflito tríplice



entre os Hunguenotes militantes, os católicos militantes organizados na Liga Católica e um grupo de centro apoiado por Catarina de Médici e seu filho Henrique III. Como os mendigos, os hunguenotes fizeram canções e gravuras em apoio à sua causa, como a estampa de *Lê Reversement de La Grand Marmite*, onde a panela virada é a igreja de Roma, da qual caem cardeais, bispos etc. A Liga Católica revidou com estampas que mostravam os hunguenotes como macacos e Henrique III como diabo ou Hermafrodita (Burke, 1989, p. 282)

Burke (1989) associa a descrição dessas expressões à consciência política popular no século XVIII e, gradativamente, nos traz para o tema desse artigo lembrando o uso de canções, panfletos, estampas e gravuras para a comunicação de sentimentos de rebeldia ou de apoio ao *status quo*. Interessa-nos especificamente a vinculação da trajetória das culturas populares retomada por esse autor à trajetória da comunicação popular, mais emergente, segundo Peruzzo (1998), a partir da década de 80. A autora ressalta também, na mesma direção de nosso pensamento, que embora a tradição de pesquisa para esse tema seja mais evidente nessa década, esse não é um fenômeno recente.

A comunicação popular não é um fenômeno recente, mas só nos anos setenta e oitenta é que ela apareceria de forma mais significativa na produção científica do campo da comunicação social. Em cem anos – de 1883-1993 – de 1312 títulos, apenas 21 versavam sobre a comunicação popular ou alternativa. Enquanto no final da última década esse número subiu para 38, entre dissertações e teses, artigos e livros. (Peruzzo, 1998, p. 113).

O argumento de Peruzzo (1998) sobre a tradição recente da pesquisa em comunicação popular e sobre o fato da comunicação popular não ser um fenômeno recente, justifica mais ainda a reflexão que estamos procurando fazer dos diversos momentos em que a comunicação popular esteve evidente nas ações sociais das classes populares. Entretanto, também queremos ressaltar que a questão base que moverá nossas reflexões é evidenciar que o formato das expressões dos seguimentos populares quando criam formas comunicativas para expressar suas vontades e críticas a temas e a situações sociais e políticas demandará de suas condições materiais e simbólicas contextualizadas em seus cenários históricos. A trajetória de santa Marciana e a contextualização das mídias radicais usadas pelos sujeitos que difundem essa narrativa será o corpus mais concreto que usamos para esse artigo.



O trabalho comunicativo pela santificação de Marciana

O distrito de Planalto, a cerca de 397 km de Fortaleza, tem sua origem profundamente ligada à fé em Santa Marciana. Antes mesmo que a localidade se formasse, em torno da construção de uma capela⁴, em 1976, já havia no local, uma cruz de madeira sustentada por pedras onde uma grande quantidade de ex-votos testemunhavam a fé popular nos milagres da escrava Marciana.

Segundo a tradição local, Marciana teria sido escrava de uma Tereza Feitosa⁵. Ainda jovem, apaixonou-se por um escravo de uma das fazendas da região. O romance teria sido proibido pela dona de Marciana. A escrava, no entanto, desobedecendo às ordens de sua senhora, fugiu para ter com seu amado. Capturada, foi peada e abandonada na mata para morrer à míngua. A população local foi proibida de ajudá-la. Após intenso e lento sofrimento, a escrava foi encontrada morta por vaqueiros. Seu corpo teria sido transportado do local da morte para a estrada, onde foi enterrado e, no lugar, erguido um cruzeiro, que se tornou ponto de peregrinação. Por causa de seu sofrimento, acredita-se que Marciana tivesse se tornado Santa.

O processo de reconhecimento de Marciana como santa milagrosa tem sido protagonizado pela população local que, a partir de sua realidade sociocultural, vem, ao longo das décadas, criando formas de difundir o mito da “santa dos que amam”. A primeira, e até hoje mais importante, estratégia de difusão, é a oralidade, associada às

⁴ Segundo relato do Sr. Luiz Barreira, um dos principais articuladores da criação do Planalto, a capela seria inicialmente dedicada à Nossa Senhora das Graças. No início da década de 1960, explica ele, um amigo de infância, Francisco Elias, apareceu-lhe em sonho e lhe deu a comissão de construir uma igreja em homenagem a Nossa Senhora das Graças, como pagamento de uma promessa que não tinha conseguido executar em vida. O cumprimento desse voto com o amigo falecido só ocorreu em 1975, quando ele, em acordo com o Senhor Antonio Feitosa, mandou chamar a “autoridade eclesial” para visitar o local onde pretendia construir a igreja, que correspondia à área em torno da “cruzinha de Marciana”. Ele explica que, naquela ocasião, tudo o que havia ali era um cruzeiro “de uso clandestino”: duas ou três cruzeiras sustentadas por três ou quatro “aneladas de pedra”. Uma cruz era mais nova e as outras mais velhas, indicando que à medida que “iam se acabando iam sendo renovadas”. Foi ele quem “ajeitou”, erguendo cruz de alvenaria e construindo a “gruta” para depositar os “milagres”. Com a benção do padre, o Sr. Luiz Barreira arregimentou sessenta homens e doações de ferramentas, com o que abriram o terreno. Em 26 de julho de 1975 foi celebrada uma missa campal no lugar, após a qual se iniciou a construção da capela. Seu Luis Barreira se refere, então, a uma polêmica sobre a santa que seria padroeira da capela. Em atenção à vontade do amigo falecido, sua idéia era homenagear Nossa Senhora das Graças, mas a população sugeria Marciana. O assunto foi resolvido em “convenção popular”, na qual se decidiu por Sant’Ana como padroeira, “por causa da fazenda Santana”, explica. Segundo Seu Luis Barreira, o “finado” teria sofrido com essa decisão. Apareceu-lhe novamente em sonho para pedir que colocassem uma imagem de Nossa Senhora das Graças “ao menos do lado direito” do altar. (entrevista concedida em janeiro de 2009).

⁵ Os Feitosas exerceram domínio econômico e político na região dos Inhamuns desde os primórdios do processo de colonização dessa região, no século XVIII, até por volta de 1930. Esse domínio, marcado por ações violentas, gerou, ao longo dos anos, uma série de narrativas, formando uma espécie de anedotário que, ora com humor, ora com seriedade, relata como a voz de comando era mantida com sangue, humilhações etc. Para um panorama mais completo da influência dos Feitosas no sertão dos Inhamuns, ver CHANDLER, Billy Jaynes. Os Feitosas e o sertão dos Inhamuns: a história de uma família e uma comunidade no Nordeste do Brasil – 1700-1930. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

práticas devocionais que encontram sua manifestação material/simbólica nos ex-votos. Nas três visitas de campo já realizadas ao local, todas as pessoas entrevistadas atestam que conheceram a história de Marciana por meio de seus pais e avós, como vemos na fala de D. Conceição, que nasceu e cresceu na fazenda Dois Irmãos, distante, segundo ela, duas léguas e meia de Planalto, e mudou-se para a localidade em 1997, depois de casada. Perguntada sobre como conheceu a história de Marciana, ela explica:

Escutava meu pai e minha mãe contar, a primeira missa que houve campal por aqui, a minha mãe tinha promessa pra gente vir assistir [...]. Eu acho que a primeira missa foi em 76. [...] Só tinha a cruzinha ali, assim, mode de uma latadinha, só, com bastante pedra e os, as promessas que vinham pagar, botavam lá perna, braço, os ex-votos, como eles falam. [...] Eu já escutava eles contar que era uma escrava que tinha sido maltrada por Tereza Feitosa [...]. (Entrevista concedida em 08/06/09).

Não há registros oficiais que atestem a existência de Marciana. Investigando a questão da escravidão nos Inhamuns, o historiador Billy Jaynes Chandler (1980), após analisar registros como censos populacionais, inventários, registros de vendas, livros de notas de cartas de alforria etc., conclui que “a utilização de escravos não era de pouca importância nos Inhamuns, pois a quantidade deles naquela área e o investimento financeiro que representavam são provas incontestes da função relevante que tinham” (Chandler, (1980, p. 180). Outro dado significativo apontado pelo autor é que “o maior senhor-de-escravos dos Inhamuns no século XIX foi provavelmente José do Vale Pedrosa, filho único do Capitão-mor José Alves Feitosa” (Chandler, (1980, p. 181). Segundo suas pesquisas, quando da morte desse fazendeiro, em 1843, “constavam 263 escravos no inventário feito antes da distribuição de bens entre os herdeiros” (Chandler, (1980, p. 181). Se considerarmos a gênese do mito de Marciana ainda no período da escravidão (extinta em 1888) e que somente na década de 1980 a história de Marciana começa a ser gravada em suportes escritos e gravados, concluímos que durante mais de um século, a narrativa foi difundida unicamente da boca ao ouvido e pela confecção e deposição de ex-votos no cruzeiro. Eram os recursos de esses sujeitos dispunham.

Na década de 1980, por iniciativas protagonizadas por sujeitos sensibilizados com a narrativa da santa escrava, a história de Marciana encontra seus primeiros registros gravados e escritos. Tratam-se da “Canção de Marciana” e do cordel “A Santa dos Inhamuns: Marciana, festejada na Vila Planalto”. As informações sobre a origem desses dois suportes, oferecidas nas entrevistas, são imprecisas. Segundo alguns moradores, a canção, composta por Lourival Pereira, um violeiro do Crato, e gravada



por Geovane Coelho, que até hoje tem um programa na rádio Cultura, de Tauá, teria resultado do esforço de uma professora chamada Fátima Correa, que trabalhou na localidade e, impressionada com a narrativa da escrava que virou santa, se encarregou de procurar os artistas a quem relatou a história para que compusessem a canção. Eles não sabem, no entanto, dizer precisamente quando isso ocorreu, nem o nome e paradeiro dessa professora. Em nossa primeira viagem ao Planalto, uma única fita k7 com a música gravada na voz de Geovane Coelho estava em poder de Ivanildo Sales, diretor do grupo teatral PLARC (Planalto Arte e Cultura) que atua na localidade. Segue um trecho da canção:

Com duas léguas distantes
Marciana, um certo dia
arranjou um namorado
a quem ela mais queria.
Mas quando aquilo espalhou-se
felicidade acabou-se
a pobre foi torturada.
Daqueles cruéis cristãos
atada de pés e mãos
foi ao deserto levada.

(...) Naquele bosque escondido
onde não tinha ninguém
Deus veio visitar ela.
E pela humildade dela
fez dela santa também

O outro suporte, o cordel, de autoria do cordelista Edson Massilon Mathias, do município de Tauá, é um livrinho de oito páginas do tamanho correspondente a um quarto de folha de ofício, datilografado e com várias propagandas de comércios locais coladas ou escritas a caneta ao pé da capa, das páginas internas, e em toda a última página, o que indica que o original não foi impresso em xilogravura, modo tradicional do cordel. O original datilografado, sem data, parece ter sido copiado em Xerox comum para ser difundido.

O cordel narra, com certa originalidade de seu autor, a história de Santa Marciana. Nos dois últimos versos percebemos uma menção forte ao poder de comunicação desse meio como difusor da história contada:

Fica contada a estória
da escrava marciana
Que não cedeu ao patrão.



Hoje o povo se ufana
Da sua grande pureza
E, na Vila tem Beleza
Ao lembrar de Marciana.

Termino aqui o meu verso
do poeta popular
Ao me lembrar de Jesus
Crucificado na cruz
Fazendo Maria chorar.
A fé remove montanha
É fez quem lhe ama
Sem temer, sem lamentar.

O trecho acima confirma para o cordel seu poder difusor, como uma prática que conta as histórias que percorrem os cotidianos. O mito de Marciana é retomado através de uma mídia que narra sua vida e morte, contextualizada como um ação das elites locais. Dois versos em particular ressaltam o tema do preconceito e denunciam a escravidão.

Dizem que obra milagres
Quem a ela recorrer
É a crença junto a dor
Quando vem o padecer!
A patroa e o patrão
Os cureis da escravidão
Tem no inferno o seu viver

Em outro verso a mesma confirmação do contexto político em que o mito é lembrado e difundido traz a problemática maior que norteia a história: a violência, o preconceito, a escravidão e a desigualdade social que a narrativa denuncia.

Foi vítima do preconceito
de grande perseguição
do seu maldito patrão
e do orgulho da patroa.
MARCIANA - vitimada
Por ser escrava amada
Pra ser amante do patrão.

Outra mídia mais recente é a peça de teatro “A Vida de Marciana”, escrita em 1996 por Ivanildo Sales e encenada sob sua direção em ocasiões festivas da comunidade do planalto, inclusive, durante a festa da padroeira, dentro do templo católico. Ivanildo Sales dirige a casa de Cultura Planalto Arneiroz exercendo o cargo de



animador cultural da comunidade de Planalto. Ele também é professor na comunidade e em cidades vizinhas. O texto da peça denúncia com maior ênfase o contexto da escravidão e exploração dos escravos. Destacamos a seguir o primeiro trecho da peça e o último:

NARRADORA: Numa época distante habitava nesta região uma família cujo sobrenome “FEITOSA” os tornavam ditadores, donos das situações, melhor dizendo senhores de escravos. Na época, o preconceito com os negros ainda existia. Sendo que na fazenda onde tinha como proprietária Dona Tereza Feitosa, morava a jovem Marciana uma mulata faceira, humilde e trabalhadeira, sempre pronta a tender as ordens da sua patroa.

Observa-se que, no discurso engendrado pela peça, o mito adquire um status simbólico de resistência e crítica à dominação dos Feitosa na localidade. A afirmação de Marciana como santa, assim, extrapola o âmbito religioso e adquire uma dimensão social e política.

Consideramos que o mito de Marciana tem como base de sua difusão a tradição oral, porém as diversas mídias citadas comprovam que a recorrência a outras práticas comunicativas, situa a forma como esse mito nascido a partir da força da memória e da oralidade se apresenta através do gravador/canção, cordel, teatro, acompanhando as possibilidades que em cada momento os sujeitos desse contexto conseguem de alguma forma comunicar sua história de exclusão em que Marciana representa a vivificação da fala de todos. Percebemos ainda o papel crucial dos meios de comunicação popular e comunitários tomados para perpetuar o mito de Marciana. A cada elaboração as condições simbólicas dessa comunidade são expressas na comunicação e na cultura popular do contexto social em que a trama social é vivenciada.

Considerações Finais

Concluimos que a trajetória histórica da comunicação popular se liga estreitamente à dinâmica da cultura popular adaptando-se a seus problemas e contextos socioculturais, portanto, no percurso histórico da comunicação popular permeiam hibridações de oralidade e tecnologia nessas expressões. O mito de Santa Marciana e as diversas situações apresentadas nesse artigo ressaltam essa relação de mescla entre oralidade e tecnologia tecida a cada realidade das práticas de comunicação popular.

Refazer reflexos sobre a ampliação da história da comunicação popular até sua vinculação com as práticas da cultura popular não significa apenas um olhar mais



extensivo para a historicidade dessas experiências, mas trazer a compreensão de que práticas contemporâneas têm raízes tradicionais que podem ser retomadas em suas representações de continuidades e descontinuidades que marcam os contextos da comunicação popular tanto em suas conquistas como nas desigualdades em que costumam a classes populares gestarem suas mídias e formas de comunicar.

Referencias Bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Média**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHANDLER, Billy Jaynes. **Os Feitosas e o sertão dos Inhamuns: a história de uma família e uma comunidade no Nordeste do Brasil - 1700-1930**. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do ovo, sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DOWNING, J. D. H. **Mídia Radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais**. São Paulo: SENAC, 2002.

FRANÇA, Vera Veiga. O Objeto da comunicação/A comunicação como objeto. In: HOLHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C e FRANÇA, Vera Veiga. (Orgs.) **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis, Vozes, 2001.

MARTINO, Luis C. De qual comunicação estamos falando? In: HOLHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C e FRANÇA, Vera Veiga. (Orgs.) **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis, Vozes, 2001.

MATHIAS, Edson Massilon. **A Santa dos Inhamuns: Marciana, festejada na Vila Planalto**. Cordel. Tauá/CE: s/d.

ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas: cultura popular**. São Paulo: Olho D'Água, 1988.

PERUZZO, Maria Cicília Krohling. **Comunicação nos movimentos populares**. Petrópolis: Vozes, 1998.

SALES, Ivanildo. **A Vida de Marciana**. Arneiroz/CE: Inédito, 1996.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e voz: a literatura medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.