

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Adan Renê Pereira da Silva

**A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DOS CIRANDEIROS DO  
FESTIVAL DE CIRANDAS DE MANACAPURU**

**MANAUS  
2014**

Adan Renê Pereira da Silva

**A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DOS CIRANDEIROS DO  
FESTIVAL DE CIRANDAS DE MANACAPURU**

Dissertação orientada pelo Prof. Dr.  
Ewerton Helder Bentes de Castro como  
cumprimento obrigatório para obtenção  
do grau de Mestre em Psicologia da  
Universidade Federal do Amazonas.

**MANAUS  
2014**

## Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Silva, Adan Renê Pereira da

S586c

A construção identitária dos cirandeiros do festival de cirandas de Manacapuru / Adan Renê Pereira da Silva - Manaus, 2014.

127f

Dissertação (mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Amazonas.

Orientador: Prof. Dr. Ewerton Helder Bentes de Castro

1. Festivais de dança 2. Dança regional 3. Danças folclóricas brasileiras 4. Identidade de gênero I. Castro, Ewerton Helder Bentes de Castro (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 2007 394.2(811.3)(043.3)



## Universidade Federal do Amazonas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ATA DO JULGAMENTO DA 41ª DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, APRESENTADA PELO MESTRANDO ADAN RENÊ PEREIRA DA SILVA, NA LINHA DE PESQUISA PROCESSOS PSICOSSOCIAIS.**

No dia dois do mês de maio de dois mil e quatorze, às quatorze horas, na Sala do Mestrado – na FAPSI, sito a Av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000 – Campus Universitário – Setor sul da UFAM- Bairro do Coroado, nesta cidade de Manaus/Amazonas, reuniu-se a Banca Examinadora, indicada pela Coordenação de Pós-Graduação em Psicologia, para julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado nº 41, apresentada pelo mestrando **ADAN RENÊ PEREIRA DA SILVA**, na Linha de Pesquisa 1 - Processos Psicossociais, intitulada “**A CONTRUÇÃO IDENTITÁRIA DOS CIRANDEIROS DO FESTIVAL DE CIRANDAS DE MANACAPURU**”. O candidato teve como orientador o Prof. Dr. EWERTON HÉLDER BENTES DE CASTRO. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes integrantes: Presidente da Banca Prof. Dr. EWERTON HÉLDER BENTES DE CASTRO, Membro Titular 1 (interno) – Profª. Dra. IOLETE SILVA RIBEIRO e Membro Titular 2 (externo) – Prof. Dr. JOAQUIM HUDSON DE SOUZA RIBEIRO (Faculdade Salesiana Dom Bosco). O julgamento do trabalho foi realizado em sessão pública, compreendendo a exposição da dissertação pelo candidato, seguida de arguição dos examinadores. Ao término dos trabalhos, os membros da banca examinadora, em sessão secreta, emitiram o

parecer a seguir:  
Aprovado e condicionado ao atendimento das  
recomendações da Banca.

Manaus-AM, 02 de maio de 2014.

Prof. Dr. Ewerton Helder Bentes de Castro  
Presidente (UFAM)

Profª. Drª. Iolete Ribeiro da Silva  
Membro Titular 1 – Interno (UFAM)

Prof. Dr. Joaquim Hudson De Souza Ribeiro  
Membro Titular 2 – Externo (Faculdade Salesiana Dom Bosco)

Adan Renê Pereira da Silva  
Mestrando

## **DEDICATÓRIA**

Este trabalho é dedicado a Deus e a todas as pessoas que fizeram parte da minha jornada, especialmente aos meus pais, minha irmã, minha afilhada e minha sobrinha que nasceu durante o trajeto final dessa dissertação, trazendo luzes que nunca deixarão de me iluminar!

## AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, por nunca ter abandonado esse filho tão rebelde!

Ao Professor Doutor Ewerton Helder Bentes de Castro, meu orientador, que talvez não tenha ideia de como foi importante na minha vida. Nem sabe ele que se não fosse sua presença, este trabalho aqui apresentado provavelmente nem ocorreria!

Aos professores que me apresentaram a arte de pesquisar, meus amados professores Walter Adriano Ubiali e Iolete Ribeiro.

Aos amigos de jornada, seja da graduação em Psicologia, seja do Mestrado. A jornada só tem graça se houver amizade.

Às Cirandas de Manacapuru, pela tão bonita oportunidade de aliar pesquisa à arte. Aos meus entrevistados, pela oportunidade de crescimento profissional. Especialmente, à minha ciranda lilás e branca, Flor Matizada.

Para não correr o risco de ser injusto, quero agradecer, de modo geral, a todos que possibilitaram a minha chegada a esse lugar!

## EPÍGRAFE

*São pequenas engrenagens que fazem mover o mais complexo dos sistemas*

Autor Desconhecido

## Resumo

SILVA, A. R. P. (2014). **A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, Manaus

Manacapuru é uma cidade do interior do Amazonas, região norte do Brasil, localizada a 84 km da capital, à margem esquerda do Rio Solimões. Neste município, sempre no último fim de semana de agosto, ocorre o Festival de Cirandas de Manacapuru, em três noites, sendo cada uma delas de apresentação de uma das cirandas: Flor Matizada, Guerreiros Mura e Tradicional. A presente pesquisa objetivou investigar a construção da identidade dos cirandeiros dessa festa, tida como o maior festival de cirandas do estado do Amazonas. Para isso, partiu-se da categoria identidade da Psicologia Social, entendendo esse conceito no contexto da festa popular que é a ciranda, o que implicou localizá-la em suas especificidades: rivalidade, criação artística e modos de participação na festa enquanto cirandeiro. A pesquisa qualitativa foi realizada a partir de entrevistas semiestruturadas, com nove participantes: três representantes de cada ciranda. Os áudios obtidos mediante gravação foram transcritos, com a permissão obtida dos participantes e aval do Comitê de Ética (a pesquisa foi aprovada, conforme parecer 191.905, de 25.01.13), além de ter sido realizada observação participante (etnografia), revisão bibliográfica e análise documental. O método de análise das entrevistas foi a Análise de Conteúdo, conforme proposta de Bardin (1979). Aliada a ela, foram utilizados os dados obtidos por meio da observação participante e análise documental, que ajudaram a aclarar o sentido das informações. O material obtido permitiu elaborar as seguintes categorias: cirandas em geral *versus* a minha ciranda; a ciranda e os cirandeiros: histórias de vida que se entrelaçam em um mundo de múltiplas significações prazerosas; a ciranda no presente: uma categoria de identidade; a visão externa como “reforçador” da própria categoria identitária; conceitos atribuídos às outras cirandas – “con-viver” e “respeitar”, mas não de lá ser; onde se renova a impossibilidade da mudança de uma agremiação para outra; em que a possibilidade de “abandono” da ciranda é vista como possibilidade de dor. Assim, esta pesquisa colabora para a compreensão da construção de identidades em contextos culturais, especialmente dos amazônicos, uma vez que há uma imbricação entre identidade do ser que se define por si e do ser que é definido pelos *outros* e que se define *nos outros*, caracterizando-se como identidade social e identidade-metamorfose.

**Palavras-Chave:** identidade, cirandeiros, Festival de Cirandas de Manacapuru.



## Abstract

Manacapuru is a city in the Amazon, northern Brazil, located 84 km from the capital, on the left bank of the Solimões river. In this county, on the last weekend of August, there is the “Festival de Cirandas de Manacapuru”, in three nights, each being a presentation of sieves: “Flor Matizada”, “Guerreiros Mura” and “Tradicional”. The present study aimed to investigate the identity construction of cirandeiros this party, regarded as the biggest festival of the state of Amazonas sieves. For this, we started with the identity category of Social Psychology, understanding this concept in the context of the popular festival which is the sieve, which entailed locating it in their specificity: rivalry, artistic creation and modes of participation in party while Cirandeiro. Qualitative research was carried out semi-structured interviews with nine participants, three representatives from each sieve. The audio recording obtained were transcribed with the permission of the participants and obtained approval from the Ethics Committee (the research was approved as 191 905 Opinion of 25/01/13), and participant observation (ethnography) was conducted, and literature review document analysis. The method of analysis of the interviews was content analysis, as proposed by Bardin (1979). Allied to it, we used data obtained through participant observation and document analysis, which helped to clarify the meaning of the information. The material allowed us to elaborate the following categories: general versus sieves my sieve; the sieve and cirandeiros: life stories that intertwine in a world of multiple meanings pleasurable; the sieve in the present: a category of identity; the external view as a "booster " of the identity category itself; concepts attributed to other sieves - "with-live "and "respect", but not to be there; which renews the impossibility of changing an association to another; where the possibility of "abandonment" sieve is seen as a possibility of pain. Thus, this research contributes to understanding the construction of identities in cultural contexts, especially the Amazon, since there is an overlap between identity of being that is defined by you and which is to be defined by others and which is defined in the other , characterized as social identity and identity - metamorphosis.

**Keywords:** identity, “cirandeiros”, “Festival de Cirandas de Manacapuru”.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Delineamento do problema.....	15
Local de estudo: Manacapuru.....	18
Metodologia.....	20
<i>Pesquisa Qualitativa</i> .....	21
<i>Interlocutores (sujeitos da pesquisa)</i> .....	23
<i>Instrumentos de Coleta de Dados</i> .....	24
<i>Método de Análise de Dados</i> .....	26
CAPÍTULO 1. SOBRE <i>IDENTIDADES</i> .....	29
1.1. Introdução.....	29
1.2. Identidade pessoal.....	30
1.2. Identidade Social .....	33
1.3. Identidade coletiva.....	35
1.4. Identidade em uma perspectiva culturalista.....	36
1.5. Identidade-metamorfose-emancipação .....	37
1.6. Processos identitários .....	41
1.6. Considerações preliminares.....	46
CAPÍTULO 2. FESTAS POPULARES NA AMAZÔNIA .....	48
2.1. Introdução.....	48
2.2. Amazônia multicultural .....	51
2.3. Cultura .....	53
2.4. Cultura Popular.....	57
2.5. Conclusão .....	60
CAPÍTULO 3: AS CIRANDAS DE MANACAPURU .....	61
3.1. Historicizando as cirandas.....	61

3.2. Introdução da ciranda em Manacapuru .....	63
3.3. Etnografia do Festival de Cirandas de Manacapuru .....	66
ANÁLISE DOS RESULTADOS .....	71
Categoria 1: cirandas em geral <i>versus</i> a minha ciranda.....	71
Categoria 2: a ciranda e os cirandeiros: histórias de vida que se entrelaçam em um mundo de múltiplas significações prazerosas.....	76
Categoria 3: A ciranda no presente: uma categoria de identidade. ....	84
Categoria 4: a visão externa como “reforçador” da própria categoria identitária. ....	89
Categoria 5: conceitos atribuídos às outras cirandas – “con-viver” e “respeitar”, mas não de lá ser. ....	92
Categoria 6: onde se renova a impossibilidade da mudança de uma agremiação para outra. ....	96
Categoria 7: em que a possibilidade de “abandono” da ciranda é vista como possibilidade de dor. ....	98
DISCUSSÃO DOS RESULTADOS .....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	114
REFERÊNCIAS .....	118
APÊNDICES .....	121
Apêndice 1: Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa .....	121
Apêndice 2: Roteiro de entrevista semiestruturada .....	124
Apêndice 3: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	126

## INTRODUÇÃO

Início essa dissertação tratando de uma reflexão que me consumiu durante boa parte do Mestrado, bem como dos impactos que esta gerou. A inquietação vem em forma de pergunta: o que se entende como pesquisa científica? Até certo ponto, partindo-se de uma visão do senso comum, quando se pensa em pesquisar “cientificamente”, pode ser que uma das primeiras imagens que surjam na mente seja a de um homem imerso em um jaleco, dentro de um laboratório repleto de instrumentais, testando hipóteses sobre coisas que teriam o potencial de mudar o mundo. Talvez um dia eu tenha me imaginado operando dessa forma. Talvez. Até conhecer o Festival de Cirandas de Manacapuru. Depois dele, descobri que pesquisar cientificamente tem que ser tão prazeroso quanto assistir as três noites das cirandas em exuberante espetáculo no Parque do Ingá.

Pesquisar passou a ser uma atividade de construção e desconstrução. Mas nem por isso deixou de ser uma forma de aproximar-se do mundo. Continuou sendo uma forma metódica de conhecimento. Só que perdeu a “neutralidade”, metamorfoseou-se, passou a ser também identidade do pesquisador. Passou a ser identidade cirandeira, identidade do meu orientador, liberdade poética também. Poesia da tradição, da cirandada, dos teóricos. Passou a ter bailado e sincronicidade. Ainda é método, ainda tem alguns “resquícios” de feições positivistas, mas passou a ser criatividade do pesquisador, passou a ser identidade-metamorfose-emancipação. Emancipação científica, mergulhando-se em si mesma para reinventar-se. Pesquisa passou a ser uma viagem de Manaus a Manacapuru. Viagem esta que delinearemos agora.

Imagine-se partindo de Manaus, capital do Amazonas, rumo ao que antigamente se chamava uma “cidade do interior”, agora rebatizada de “zona metropolitana”. Se você, leitor, não pertencer a esse universo ou não tiver uma imagem clara de como é a cidade, desconstrua imediatamente a visão de uma terra repleta de coisas e seres exóticos (onde predomina a vida selvagem e a tecnologia não existe). Infelizmente, essa é uma imagem estereotipada, mas que algumas pessoas com conhecimento mínimo ainda conservam. Pense em um ambiente urbano, pense em uma metrópole.

Indo de carro, você gastará, em média, entre 1h e 2h para chegar a Manacapuru. A capital fica separada da Princesa do Solimões (Manacapuru) por um “caudaloso rio de negras e sombrias águas” – definição que emprestamos de uma cirandada. Antes, era necessário pegar uma balsa, transporte muito lento, para chegar ao outro lado. Hoje, com a construção da “Ponte sobre o Rio Negro”, fica apenas o saudosismo (ou não), de chupar um gostoso picolé enquanto se fazia a travessia observando o rio totalmente negro, o que, dependendo da hora, poderia ser acompanhado de uma linda vista do pôr-do-sol amazônico. Agora, ainda se continua a apreciar a maravilhosa paisagem, só que de modo bem mais rápido, já que a ponte encurtou o percurso. Sim, não podemos deixar de registrar que, antes da construção da ponte, também era possível atravessar o rio de “lanchinha”, “a jato” ou de “voadeira”, já que o termo fica ao gosto escolhido pelo viajante. A vantagem era encurtar o tempo de travessia e apreciar “tocando” a água do rio. Hoje, pode-se apenas vê-la por cima. Cenário mais esplendoroso era durante o período da construção da ponte, quando era possível passar por baixo da construção suntuosa (ligando um lado ao outro do rio) e ficar imaginando com qual aspecto ficaria aquele elo ao seu término.

Continuando a viagem, você passeará por uma longa estrada. No percurso, se houver tempo, dá para conhecer Iranduba, verdadeiro “museu a céu aberto” (termo que empresto de outra cirandada), que, além dos sítios arqueológicos que possui, de conservar viva a memória não muito feliz do Leprosário Belisário Pena, oferece maravilhosos banhos a quem por lá passa. “Praia grande, praia sempre, maravilha em Açutuba”, é o trecho que uso de outra cirandada para deixar curioso o leitor deste texto, convidando-o a conhecer as maravilhas que encantam o habitante deste “tão meu” Amazonas. Se não houver tempo para conhecer Iranduba, continue a viagem. Após mais ou menos uma hora, você já terá passado por uma grande placa com os dizeres “Bem-vindo a Manacapuru, a princesa do Solimões”. Mas ainda não se apresse, porque o percurso continuará, a “cidade” mesmo é marcada por um famoso balneário, o “Miriti”. Lá, você pode tomar um delicioso banho e apreciar o que a natureza oferece.

Após esta parada, você passará pela entrada de outra estrada que conduz a Novo Airão. Não olhe para lá, pois é outro paraíso cheio de lindas praias e de outras manifestações artísticas, como as cirandas e o mais famoso festival daquela cidade, o

“Festival do Peixe-Boi”. Continue seguindo reto, você passará pelo bairro Novo Manacá. A seguir, chegará a uma rotatória. Você terá o primeiro contato com a cultura local: alguns casais de cirandeiros esculpidos, com os trajes de dança, simulando passos do bailado. Se você for um observador atento, notará que três símbolos se destacam: uma coroa, uma flor e o busto de um índio mura. Iconicamente, você foi apresentado as três cirandas de Manacapuru, respectivamente: à ciranda Tradicional, à Ciranda Flor Matizada e à Ciranda Guerreiros Mura.

Se você dobrar à direita, nessa rotatória, estará rumo ao reduto da Ciranda Tradicional. Encontrará o galpão da ciranda e seu coração, qual seja, o bairro da Terra Preta. Encontrará também o berço dessa ciranda, a Escola Estadual José Seffair. Se você optar por seguir reto após bola, rumará ao Centro, vendo, inicialmente, em frente a uma graciosa praça, o galpão da pioneira de Manacapuru, a Ciranda Flor Matizada. Um casal de cirandeiros lilás, ladeados por um beija-flor beijando uma flor indicará o lugar. Se você continuar reto, verá o local de nascimento dessa tradição cultural, a Escola Nossa Senhora de Nazaré, que se destaca também pelo bom desempenho obtido junto ao MEC, no IDEB. Se, porventura, você, após a bola, seguir reto apenas uma parte e dobrar à esquerda, estará rumando para a caçula das Cirandas: a Ciranda Guerreiros Mura. Lá, encontrará também a escola José Mota, onde nasceu o amor do guerreirense.

Agora, suponha por instantes que você está indo para Manacapuru no último fim de semana de agosto, para conhecer o Festival de Cirandas e que você, em um ato de extremo mau gosto (porque me ouvirá falando incansavelmente!), peça para que eu lhe relate como é o festival. Logo lhe direi que você está prestes a presenciar uma profusão de cores, de fogos de artifício, um espetáculo caracterizado pela beleza dos cirandeiros, que se esmeram em preparar um show coreográfico, em indumentárias que expressam o luxo das cirandas. Você está prestes a ouvir belas cirandadas, nas vozes de cantadores com estilos pessoais únicos, ao som das “tocatas” que propiciam o ritmo cirandeiro.

São coreografias, bailados marcados pelo sincronismo e originalidade do “mexe o corpo e gira o pé” cirandeiro, são itens esplendorosos como a Cirandeira Bela e a Porta-Cores, é a tradição de apresentar ao menos duas figuras típicas da ciranda (Seu

Manelinho, Constância, Seu Honorato, entre outros). São três noites de sinuosidades poéticas, de pesquisas embasadas, de temas criativos. E o melhor: sem repetições, pois cada ciranda faz questão de manter seu estilo. Sobre esses estilos, ousou tentar dissertar, ainda que corra o risco de parecer superficial.

A Ciranda Flor Matizada, nos tons lilás e branco, é a ciranda do Centro. Seu galpão localiza-se quase ao lado do Parque do Ingá (local onde as cirandas se apresentam). Reivindica para si a tradição de pioneira. Estrofes como “nosso povo/nossa dança/minha cultura eu vou mostrar/essa é nossa ciranda/tradição de Manacá” deixam transparecer que a antiga Ciranda do Nazaré faz questão de se fincar no lugar que almeja como seu: o de berço das cirandas manacapuruenses.

A segunda ciranda a nascer, a Tradicional, localiza-se no bairro da centenária festa de Santo Antônio, razão de ser do seu nome (Tradicional, como a festa). Pauta-se pela manutenção de temas que versem sobre a localidade, sobre Manacapuru. Nas cores vermelho, dourado e branco, é a que mais “sofre” para chegar ao Parque do Ingá com suas alegorias, motivo que lhe rendeu o epíteto de “Ciranda Fundo de Quintal”. Entretanto, em meio às adversidades, a antiga Ciranda do Seffair propicia agradáveis espetáculos, com suas temáticas voltadas à própria história da Princesinha do Solimões.

Fechando a tríade, eis a Ciranda do Povão: Guerreiros Mura da Liberdade. Oriunda do bairro da Liberdade, antigo Chaparral, a Ciranda faz questão de reivindicar sua humildade, denominando-se, além de “Ciranda do Povão”, como “pitiús”, “ciranda do Chaparral”, entre outras denominações. Nas cores azul, vermelho e branco, cujas origens remontam ora à bandeira do Amazonas, ora às antigas fardas das escolas estaduais, a Ciranda já levou para o parque do Ingá temáticas como “Apocalipse: os Guerreiros Mura e a divina revelação” (2007), “Moisés: o Guerreiro da Liberdade” (2011) e muitas e muitas encenações sobre lendas e mitos da Amazônia.

Assim sendo, assistir a um Festival de Cirandas é certeza de um contato cultural singular gratuito, uma vez que o espetáculo não é cobrado (a não ser que você queira assistir bem na frente da arquibancada, onde as cadeiras são vendidas, a preços que variam anualmente). É certeza de criatividade, a começar nos temas escolhidos para serem defendidos e terminando na execução dos mesmos, e também de rivalidade, uma

vez que, afinal, trata-se de uma disputa: e quando há disputa, ninguém quer sair perdedor.

Pronto, caro leitor. Agora posso voltar ao rigor acadêmico e falar, na terceira pessoa, sobre a minha paixão, sobre aquilo que me transforma em um ser humano melhor, sobre aquilo que me faz chorar, sobre o amor: minha terra, Manacapuru, com suas lindas filhas, as cirandas. Esse trecho, carregado de paixão, também tem a ver com ciência: parte de um pressuposto weberiano, para quem a posição do pesquisador tem relação com o objeto de estudo. Nesse diapasão, atribuo a escolha por pesquisar *identidades cirandeiras* à minha própria história/trajetória de vida.

### **Delineamento do problema**

A ideia de pesquisar a construção da identidade de cirandeiro no Festival de Cirandas de Manacapuru surgiu de nossa paixão por festas populares. Após conhecer o Boi-Bumbá de Parintins, o Boi-Bumbá de Nova Olinda do Norte, os Carás de Caapiranga, o Minifestival de Manacapuru e os Peixes-boi de Novo Airão, algumas questões saltaram aos olhos. Genericamente, afirmamos que todos os festivais que tivemos oportunidade de conhecer, além de moverem as economias dos municípios a que se agregam, giram em torno de acirradas disputas. Essas disputas entre agremiações mobilizam aqueles que participam das festas, de tal forma que o torcedor de uma agremiação, além de se *identificar* como tal, dificilmente expressará alguma “simpatia” pelo cirandeiro da outra agremiação, exceto em alguns jargões no estilo “o festival não existiria sem eles”.

Outra questão envolvida na escolha da pesquisa foi a grande participação popular. Ao envolver idosos, jovens e crianças, acredita-se que o Festival é um bom local para o estudo da construção identitária. Isso porque ele cria diferentes identidades, como: “sou um cirandeiro/torcedor da Flor Matizada”; “sou um cirandeiro/torcedor da Guerreiros Mura”; “sou um cirandeiro/torcedor da Tradicional”. Tais identidades se refletem na relação entre as pessoas e a(as) sua(as)/outra(as) ciranda(as): “sou torcedor da Flor Matizada, mas gosto da Tradicional. Odeio apenas a Guerreiros Mura!”; “para mim, só existe a minha ciranda!”; “sou Guerreiros Mura e detesto a “Quadrilha”



Tradicional! Mas meu maior ódio é a Matizada!”. Essas relações repercutem também nos modos de sociabilidades entre os distintos grupos sociais: “Fulano não presta, é torcedor do Chaparral!”; “meu filho pode ser tudo nessa vida, menos guerreirense!”. Poder-se-ia mesmo citar inúmeros exemplos de cirandadas, que em suas letras expressam essa relação identitária: “Eu sou pitiú, vem comigo meu guerreiro!”. Ou jargões que definem uma ciranda: “A ciranda Tradicional é a ciranda fundo de quintal”; “só gosta da Matizada quem é elite”.

Isto posto, pode-se pensar o Festival de Cirandas (e não só ele, como outros festivais) como um propício campo para estudo. Afinal, como dito, o próprio modo como os cirandeiros se identificam com suas cirandas revela caracteres distintos e sugere a busca de uma identidade cultural singular.

Surgem, assim, algumas questões: se as festas populares na Amazônia podem se tornar fontes de constituição identitária, qual o alcance dessa identidade, isto é, ficariam restritas ao período da festa e esquecidas durante o restante do ano? Partindo das cirandas de Manacapuru, o que constituiria uma “identidade cirandeira”? Alargando esses questionamentos: como o conceito de identidade permite-nos visualizar a relação existente entre constituição do sujeito e o fenômeno cultural? Que contribuições pode fornecer a Psicologia Social a este Festival e àqueles que nele se envolvem? Como compreender a construção de sentido e vivências subjetivas do sujeito participante em relação ao espaço de expressão cultural da ciranda?

Diante dessas inquietações, temos como **objetivo geral (principal)** estudar os processos de construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru. Como **objetivos específicos**, pretendemos: a) identificar os três grupos de ciranda (com seu histórico e características gerais); b) identificar a percepção e o sentimento de pertencimento dos cirandeiros às suas respectivas cirandas; c) investigar as concepções do grupo de cirandeiros acerca dos outros grupos.

Destarte, a ideia da dissertação é contribuir com o cenário da ciência, a qual tem discutido, na própria Psicologia Social, questões como a influência do folclore, cultura e arte na construção das identidades contemporâneas. Até mesmo a própria escassez de trabalhos nesse sentido justifica o presente trabalho, uma vez que as

pesquisas existentes alocam-se no campo da Antropologia, a qual, com objetivos específicos, acaba relegando a segundo plano a questão identitária, fonte de férteis trabalhos em nosso campo.

Além do acima relatado, a pesquisa também visa contribuir socialmente com os projetos advindos da própria ciranda. Compreender como se relacionam os agentes sociais com as cirandas é entender a força motriz cultural do processo, enfatizando o que fortalece e o que enfraquece a relação cirandeiros-cirandas. Tendo em vista que a realização do festival move a cidade de forma extremamente abrangente, fortalecer o patrimônio cultural é contribuir também com projetos sociais<sup>1</sup> Assim sendo, a pesquisa poderá fornecer subsídios para fortalecer as políticas públicas voltadas à cultura.

Por fim, o estudo também visa a contribuir com a construção de saberes locais, que possam gerar estudos com tônica regionalizada, onde os próprios sujeitos possam falar de si e produzir conhecimentos que se pautem por suas singularidades.

Entretanto, pensa-se que apenas uma visão sobre as teorias de identidade não forneceriam material suficiente para elaborar uma dissertação. Torna-se necessário aprofundar-se no mundo das Cirandas de Manacapuru, nesse contexto das festas populares da Amazônia. Acredita-se que será com base nessa revisão que se revelará possível entender a relação existente entre a festa e a identidade de seus cirandeiros, descobrindo-se as peculiaridades que embasam uma pesquisa nesse sentido. Pesquisa que reflete a ética de uma ciência que não se preocupa em necessariamente ser “generalista”. Pelo contrário, preocupa-se com o local, com o saber daqueles que são mais do que meros objetos de pesquisa, uma vez que refletem a mesma natureza dos pesquisadores, o de seres humanos, de “mesmescência”.

---

<sup>1</sup> A título ilustrativo, em 2011, a cidade de Manacapuru recebeu a visita de dona Delphina Assis, mãe do atual Governador do Estado do Amazonas. Impressionada com a mobilização que a ciranda gera, incluindo crianças em tenra idade, a ilustre visitante tornou-se “madrinha das cirandas”, dando início ao Projeto “Curumim Cirandeiro”, cujo objetivo é incluir cada vez mais essas crianças nas cirandas, tendo em vista retirá-las da ociosidade e propiciando, o quanto antes, o contato com a manifestação artística da cidade.

### **Local de estudo: Manacapuru**

Localizada a 84 km de Manaus e situada na margem esquerda do Rio Solimões, Manacapuru é um dos municípios amazonenses a que o turista tem mais fácil acesso, em virtude da proximidade com a capital do Estado. Pode-se chegar ao município por via terrestre, partindo de Manaus pela Rodovia Manoel Urbano - AM - 070 (HISTÓRICO..., 2011).

Ainda segundo o Histórico, a área territorial do município é de 7.270 km<sup>2</sup>, com população estimada em 82.309 habitantes, dados estes colhidos pela revista junto ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Manacapuru faz limites com Iranduba, Novo Airão, Caapiranga, Beruri, Anamá e Manaquiri. Tem uma altitude de 34m acima do nível do mar, latitude de 3° 18'33'' e longitude de 60° 33'21'', com uma temperatura média de 24°C a 35°C. A sede municipal está localizada na margem esquerda do Rio Solimões, na confluência deste com a foz do Rio Manacapuru, por via fluvial, e 84 km por via rodoviária, segundo informações obtidas junto a Revista Extra (p. 19).

Manacapuru é uma palavra de origem indígena derivada das expressões “Manaca” e “puru”. “Manaca” (*Brunfelsia hospeana*) é uma planta brasileira das dicotiledôneas, da família *solanaceae*, que significa, em tupi, flor. “Puru”, da mesma origem, quer dizer enfeitado, matizado. Em função disso, Manacapuru, na língua indígena tupi, quer dizer “Flor Matizada”. A relação com o nome da ciranda pioneira de Manacapuru não é aleatória. A etimologia é proposital no nome da Ciranda Flor Matizada.

Os fundamentos da história da Cidade de Manacapuru estão ligados à aldeia dos índios Mura, que lá se estabeleceram no século XVIII. O seu nome foi sempre o mesmo, desde sua origem até o momento atual (HISTÓRICO..., 2011). Também esta ligação com o nome da “caçulinha” das cirandas não é aleatória. O nome de Ciranda Guerreiros Mura é uma clara homenagem à figura dos beligerantes indígenas que fundaram Manacapuru.

Segundo a revista, os índios Mura, descendentes das tribos Tupi, foram fundadores, junto com os portugueses, do povoado de Manacapuru. Lutaram com os

cabanos em meados do século XIX, no movimento que levou o povo ao poder durante os 500 anos de colonização: a cabanagem. Este fato histórico, ao que tudo indica, está bastante atrelado à formação de Manacapuru tal como hoje conhecida.

Belicosos e hostis, os Muras foram pacificados em 1774 por Matias Fernandes, diretor da aldeia de Santo Antônio do Imaripi, no Japurá. Por volta de 1785, já existia à margem do rio Solimões, pouco abaixo da foz do lago Manacapuru, sob a administração de Sebastião Pereira de Castro, uma feitoria de pesca denominada Caldeirão, cuja produção era destinada ao abastecimento da guarnição militar sediada em Barcelos, a essa época, sede da Capitania.

Segundo comunicação do administrador da feitoria ao General Pereira Calda, “a 27 de setembro havia chegado ali um grosso número de gentio mura”, que desejava estabelecer-se nas vizinhanças. Em resposta a essa comunicação, Pereira Caldas recomendou que fossem os índios encaminhados à povoação de Anamã ou outro lugar destinado pelo administrador. O local escolhido foi a margem do lago Manacapuru, onde os indígenas, em número de 290, estabeleceram-se em 15 de fevereiro de 1786, edificando a povoação que recebeu o nome do lago.

A formação administrativa da povoação deu-se pela lei nº 148, de 12 de agosto de 1865, que criou a Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré de Manacapuru, com sede na povoação de Manacapuru. A lei nº 83, de 27 de setembro de 1894, criou o Município, com o território desmembrado de Manaus, ocorrendo sua instalação no dia 16 de julho de 1895.

A Comarca de Manacapuru foi criada pela lei nº 354, de 10 de setembro de 1901. Por força da lei nº 1.126, de 5 de novembro de 1931, foi extinta a comarca de Manacapuru e restabelecida no ano seguinte, conforme Lei nº 1.133, de 7 de fevereiro.

O Ato Estadual nº 1.639, do então interventor Waldemar Pedrosa, de 16 de julho de 1932 concedeu à sede do Município foros de cidade, tendo sido inaugurada no dia 11 de agosto.

De acordo com a divisão administrativa vigente em dezembro de 1959, compõem o Município três distritos: Manacapuru, Beruri e Caapiranga. Entretanto, em

10 de dezembro de 1981 foram desmembradas diversas partes do território do Município de Manacapuru, em favor dos municípios de Iranduba, Beruri, Manaquiri, Anamá e Caapiranga.

Geograficamente, Manacapuru apresenta um grande potencial aquático, florístico e faunístico. A cidade desponta no estado como o primeiro município a ter em sua área um Sistema Municipal de Unidade de Conservação, com destaque para a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Piranha, além da Área de Proteção Ambiental do Miriti e os Lagos de Manutenção do Paru e do Calado. Sua vegetação é característica dos ecossistemas de várzea e terra firme (HISTÓRICO..., 2011).

Além da ciranda, hoje conhecida nacionalmente, as festas de Santo Antônio, do Bodó, da Juta, o Balneário do Miriti, Paraíso D'Ângelo, Evanstour, Mundo Amazônico, Orla do Miriti, a Reserva do Piranha com seu projeto de Ecoturismo, pioneiro no desenvolvimento sustentável, são outras atrações que proporcionam uma paisagem de rara beleza.

## **Metodologia**

Discutir a metodologia desse trabalho leva à reflexão da própria relação entre a atividade de pesquisa e a ciência. Em um contexto no qual predomina o ideal de que cada ciência deve preocupar-se com seu objeto de estudo (ciência positivista), concorda-se com Calegare (2012), para quem essa divisão disciplinar só ocorreu por uma necessidade dos cientistas modernos, que precisaram fazer recortes da realidade, baseados na mecânica clássica, no cartesianismo, gerando uma verdadeira epistemologia de bases positivistas (isto é, reducionista, determinista e dualista).

Isso implicou “fazer ciências diferenciadas”, em que cada saber preocupou-se com um compartimento da totalidade, pautadas por uma ideia de neutralidade e universalidade.

Não foi com esse modelo de fazer ciência que esta pesquisa se comprometeu. Pelo contrário, estivemos de acordo com um saber que pautado nas realidades locais, em abordagens críticas, sem ter a obrigação de ser neutra e universal. Trata-se, então, de produzir saberes regionais, que se prestassem mesmo a propiciar subsídios para as

populações desses locais. Portanto, a ideia foi gerar uma pesquisa que propusesse o diálogo, de cunho participativo, embasado nos pressupostos da pesquisa qualitativa. Entende-se que, para se entender a relação entre cirandas e identidade, na perspectiva da Psicologia Social, é necessário perceber a complexidade do cenário e que os significados atribuídos à dança só podem ser fornecidos por aqueles que a vivenciam, ou seja, os cirandeiros. Portanto, esta dissertação partiu de duas ideias básicas:

1. Os resultados obtidos nem sempre serão necessariamente generalizáveis, mas partem de um *locus* com *ethos* próprios, que requerem o reconhecimento pontual, particular e contextualizado;
2. Vive-se uma dinâmica, no contexto dessa pesquisa, que parte da multiculturalidade (ainda que a ciranda seja a mesma, a forma como cada agremiação desenvolve sua linha intelectual é singular e há mesmo uma denotação explícita de que cada agremiação tenha sua “marca registrada”), o que pode mesmo mostrar resultados não necessariamente iguais enquanto respostas às demandas propostas por essa pesquisa.

### *Pesquisa Qualitativa*

Foi com base nas peculiaridades regionais do local de estudo que tornou-se possível propor uma metodologia para pesquisar. Como exposto por Minayo (2011), o objeto das Ciências Sociais é histórico, possui consciência histórica e é da mesma natureza do sujeito que o investiga. Além disso, as Ciências Sociais são intrínseca e extrinsecamente ideológicas, sendo “preciso afirmar que o objeto das Ciências Sociais é *essencialmente qualitativo*” (p. 14, grifo do autor).

Daí a proposta do presente trabalho em ser essencialmente qualitativo. Segundo a autora, a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares, ocupando-se com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Trabalha-se com um universo de significados, de motivos, de aspirações, de crenças, de valores e de atitudes. Esse conjunto de fenômenos passa a ser entendido como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada por

seus semelhantes. Assim, seria esse universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa, por ser dificilmente traduzido em números e indicadores quantitativos.

Outra ressalva que deve ser feita é a de que a dissertação aqui desenvolvida, justamente por não ter um compromisso *estrito* com vieses positivistas de concepções científicas, pauta-se mais em ser *compreensiva* de dada realidade. Para Minayo (2011), o compreensivismo “propõe a *subjetividade* como o fundamento do sentido da vida social e defende-a como constitutiva do social e inerente à construção da *objetividade* nas Ciências Sociais” (p. 23, grifo do autor).

A abordagem de cunho qualitativo, segundo Minayo (1994, p. 22), “é um labor artesanal que (...) se realiza fundamentalmente por uma linguagem fundada em conceitos, proposições, métodos e técnicas, linguagem esta que constrói um ritmo próprio e particular”. Por questões enfáticas, ressalta-se novamente que este tipo de pesquisa visa entender o mundo de significados, ações e relações humanas, algo nem sempre visível estatisticamente.

O interesse pela pesquisa qualitativa surge de algumas de suas características, dentre as quais as descritas no parágrafo supra. Além destas, há de se destacar que a pesquisa qualitativa remete a uma ampla diversidade de vertentes e filiações teóricas (ou seja, remete a diferentes disciplinas) e lança mão de múltiplos métodos específicos: narrativas, discursos, etnografias, entrevistas, inclusive dialogando, se necessário, com métodos quantitativos. Isso possibilitou, na presente pesquisa, a escolha por um método que se coadunasse com os objetivos propostos quando da elaboração do projeto que originou esta dissertação, agora em formato final.

De modo geral, entre as distintas definições de pesquisa qualitativa, há um elemento comum: a palavra *interpretação*. Os autores, de forma consensual, atribuem primazia à interpretação no que tange à pesquisa qualitativa. Assim sendo, pode-se fornecer algumas características à pesquisa qualitativa:

1. Primazia da interpretação;

2. Reconhecimento de que as realidades humanas são complexas;
3. Relação face-a-face e empatia entre investigador e sujeitos da pesquisa;
4. Busca de racionalidade dos contextos e da lógica dos diversos e variados grupos;
5. Relato do dinamismo da realidade e do ponto de vista dos autores sociais.

Entretanto, a essa altura da revisão sobre pesquisa qualitativa, acha-se pertinente uma observação: o que se analisa em pesquisa qualitativa não é a realidade, como se fora acessada diretamente. Analisa-se, na verdade, o discurso (ideia) do outro sobre essa realidade. Esse adendo mostra-se necessário, a partir da ideia de desideologização da ciência como um saber que tudo resolve.

A pesquisa empreendida será do tipo descritivo-exploratório, que consiste em ir ao campo de pesquisa explorar o objeto de estudo e descrevê-lo, visto que se propõe a compreender o fenômeno a partir dos dados e referências fornecidas pela população estudada (MYERS, 2000).

#### *Interlocutores (sujeitos da pesquisa)*

Os sujeitos serão escolhidos conforme critério de Denzin e Lincoln (2000): a amostra proposital ou *purposive sample*. A ideia é de que o que contribui para a compreensão do fenômeno é a percepção do pesquisador em identificar sujeitos-chave, por meio dos quais poderá ter acesso a elementos discursivos significativos para uma compreensão ampliada do fenômeno. O interesse não recai, portanto, em estabelecer correlações numéricas ou alcançar dados de generalização, mas trazer à tona conteúdos significativos para uma análise reflexivo-crítica do fenômeno em questão.

Para esta pesquisa, houve entrevistas com cirandeiros das três agremiações. Os cirandeiros são os brincantes dos cordões das agremiações, sejam os cordões “de entrada” ou “principal”. Foram excluídas da pesquisa, por não fazerem parte do universo principal a ser estudado, pessoas que, apesar de serem diretamente envolvidas com as cirandas de Manacapuru, sejam organizadoras, cirandistas, itens individuais (cantadores, porta-cores, cirandeiros-belas etc) ou mesmo fãs/admiradores, não se encaixem no perfil “cirandeiro” (*stricto sensu*).



Ao todo, foram entrevistados 9 (nove sujeitos), sendo três de cada ciranda. Os sujeitos foram convidados a participar durante os ensaios da ciranda. Houve gravação das entrevistas (áudio), sendo que os informantes foram informados previamente da gravação e objetivos da pesquisa. Com o consentimento obtido, assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, aprovado previamente pelo Comitê de Ética em Pesquisa, conforme parecer 191.905, de 25.01.13 (Apêndice 1).

#### *Instrumentos de Coleta de Dados*

1) Pesquisa bibliográfica e análise documental. A pesquisa bibliográfica e análise documental justificam-se por serem meios de conhecer de modo mais aprofundado o histórico das cirandas e sua constituição enquanto festa popular. Segundo Gil (1999), a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já existente, constituído principalmente de livros e artigos científicos. A principal vantagem desse método, para o autor, reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente.

A pesquisa bibliográfica empreendida neste trabalho deu-se não apenas em virtude de livros, periódicos, artigos e outras fontes, mas também nos acervos produzidos pelas próprias cirandas. Geralmente, quando das disputas entre agremiações, produz-se um rico material bibliográfico, a ser entregue ao corpo de jurados, com o intuito de expor o tema e o desenvolvimento do mesmo. Dessa forma, as cirandas acabam por produzir um riquíssimo conjunto de pesquisas. Como um dos intuítos das cirandas é apresentar-se para os jurados que as julgam, costuma haver a presença de um rico histórico. Esse material ajudou-nos a compreender sobremaneira as cirandas e suas principais características. Assim, a análise documental foi um dos pontos-chaves para a realização desta dissertação.

2) Entrevistas semiestruturadas. Por entrevistas, entende-se aqui uma conversa a dois, feita por iniciativa do entrevistador, destinada a obter informações pertinentes sobre um objeto de pesquisa e que funciona como entrada (pelo entrevistador) em temas igualmente pertinentes com vistas a este resultado (MINAYO, 2008; VICTORA *et al.*, 2000). Sua escolha deveu-se ao fato de que, segundo Minayo, combina perguntas fechadas (ou estruturadas) e abertas, onde os sujeitos entrevistados têm a possibilidade

de discorrer sobre o tema proposto sem respostas ou condições pré-fixadas pelo pesquisador.

Optou-se pela entrevista do tipo semiestruturado, por obedecer a um roteiro que é apropriado fisicamente pelo entrevistador, por assegurar, sobretudo a pesquisadores inexperientes, que os tópicos principais serão abordados. Além disso, sua vantagem é de não ser nem tão livre quanto a entrevista livre, nem tão restritiva quanto a entrevista completamente estruturada. Além disso, seguiu-se uma precisa instrução de González Rey (2002, p. 55), para quem

o potencial de uma pergunta não termina em seus limites, mas se desenvolve durante os diálogos que se sucedem na pesquisa. O diálogo não representa só um processo que favorece o bem-estar emocional dos sujeitos que participam na pesquisa, mas é fonte essencial para o pensamento e, portanto, elemento imprescindível para a qualidade da informação produzida na pesquisa.

Outras observações conduziram à escolha da entrevista e, *strictu sensu*, da entrevista semiestruturada (ou por pautas). De acordo com Gil (1999, p. 120-121),

a entrevista por pautas apresenta certo grau de estruturação, já que se guia por uma relação de pontos de interesse que o entrevistador vai explorando ao longo de seu curso. As pautas devem ser ordenadas e guardar certa relação entre si. O entrevistador faz poucas perguntas diretas e deixa o entrevistado falar livremente à medida que refere às pautas assinaladas. Quando este se afasta delas, o entrevistador intervém, embora de maneira suficientemente sutil, para preservar a espontaneidade do processo. As entrevistas por pautas são recomendadas sobretudo nas situações em que os respondentes não se sintam à vontade para responder a indagações formais com maior rigidez. Esta preferência por um desenvolvimento mais flexível da entrevista pode ser determinada pelas atitudes culturais dos respondentes ou pela própria natureza do tema investigado ou por outras razões

Além dos aspectos salientados, o autor aponta ainda que a entrevista semiestruturada possibilita que se tenham informações referentes aos mais diversos aspectos da vida social, sendo uma técnica muito eficiente para apropriar-se de aspectos

em profundidade acerca do comportamento humano e que esses dados obtidos são suscetíveis de classificação e quantificação.

O roteiro de entrevista a ser utilizado encontra-se no Apêndice 2.

3) Observação participante. A observação participante é oriunda do método etnográfico, em que o observador vai a campo com o intuito de conhecer *in loco* a situação pesquisada. Concorda-se, na presente pesquisa, com a ideia de Victora *et al.* (2000), para quem a imagem do pesquisador como uma “mosca na parede”, ou seja, como alguém com a capacidade de observar tudo sem ser observado e sem influenciar o ambiente onde ele se encontra está muito ultrapassada. Afinal, a presença do observador é parte do evento observado. É necessário avaliar os efeitos desta presença no próprio evento, tendo sempre em mente que muitas ações observadas podem ter sido geradas pela própria presença do observador.

Nas criativas palavras do professor Da Mata (1978, p. 35), “para distinguir o piscar mecânico de uma piscadela sutil e comunicativa, é preciso sentir a marginalidade, a solidão e a saudade. É preciso cruzar caminhos de empatia e humildade”. Assim, a pesquisa em que participamos do cotidiano dos pesquisados foi requisito para a boa obtenção de dados.

#### *Método de Análise de Dados*

Optou-se aqui pela análise de conteúdo para a análise das entrevistas semiestruturadas. Esta é um conjunto de técnicas, indicando que há várias maneiras para analisar conteúdos de materiais de pesquisa, dentre os quais se destaca: análise de avaliação ou análise representacional, análise de expressão, análise de enunciação, análise temática.

Para a análise de conteúdo, os dados brutos do texto podem ser transformados em categorias, como um processo de codificação, usando-se unidades de registro e de contexto, conforme Bardin (1979). A autora conceitua análise de conteúdo como um

conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitem a inferência de

conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 1979, p. 42).

De acordo com sua proposta, a análise de conteúdo consiste num aparato de técnicas, deixando claro que há várias maneiras para analisar os conteúdos dos materiais de pesquisa, dentre os quais se salienta a análise de avaliação, análise de expressão, análise de enunciação e análise temática.

Na análise de avaliação, a atitude é o conceito central, prestando-se essa análise para aferir as referidas atitudes quanto aos objetos de que fala, levando em conta que a linguagem representa e reflete quem dela se apropria.

Na análise de expressão, o trabalho é com indicadores para atingir a inferência formal, vendo-se a relação entre a modalidade de discurso e os caracteres de quem fala e o meio circundante. Assim, torna-se necessário conhecer a personalidade de quem fala.

Na análise de enunciação, há a consideração da fala como um processo e não como um dado estatístico. Se houver mais de uma entrevista, o estudo é desenhado a partir de vários casos.

Por fim, na análise temática, parte-se do tema. Nas palavras de Bardin (1979, p. 105), “o tema é a unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura”. Para isso, “consiste em descobrir os ‘núcleos de sentido’ que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição pode significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (idem).

A proposta da análise de conteúdo é o trabalho com as unidades de registro, que pode ser estendida a palavras, temas, objetos ou referentes, personagens, acontecimentos e documentos (COUTINHO, 2011). De modo geral, concorda-se com Maciel e Melo (2011), para quem há três operações básicas que devem constar numa análise de conteúdo: pré-análise, exploração do material e tratamento dos dados e interpretação.

Na etapa de pré-análise, há necessidade de uma leitura flutuante, com o primeiro contato com os textos, captando o conteúdo genericamente, sem maiores preocupações técnicas, para, a seguir, constituir o corpus, dando conta do roteiro, do universo pretendido, com coerência interna de temas, técnicas e interlocutores e adequando ao objeto e objetivos do estudo.

Na etapa de exploração do material, há referenciação de índices e elaboração de indicadores (recortes do texto e categorização) e preparação e exploração do material (alinhamento). Para tanto, há o desmembramento do texto em unidades (categorias) e reagrupamentos para análise posterior, com classificação/organização das mensagens a partir dos elementos repartidos.

Na terceira etapa, há interpretação dos dados brutos e estabelecimento de quadros de resultados, pondo em relevo as informações fornecidas pelas análises. Isto é obtido através de inferências com uma abordagem variante/qualitativa, trabalhando com significações em lugar de inferências estatísticas.

Entretanto, entende-se que para um entendimento adequado das entrevistas, faz-se necessário falar do que foi obtido através da observação participante (etnografia) e do material colhido com a pesquisa bibliográfica e análise documental. Esses materiais serão mostrados no decorrer do trabalho de pesquisa, sendo, portanto, métodos de análise de dados também.

## CAPÍTULO 1. SOBRE *IDENTIDADES*

### 1.1. Introdução

Grupos étnicos, nacionalidades, gêneros, religiões, profissões, entre outras expressões, são termos genéricos que facilmente podem se tornar constituintes de identidades: uma identidade negra, uma identidade brasileira, uma identidade homossexual, uma identidade budista, uma identidade de advogado, sendo referências a constructos no tempo e espaço. Podem evocar uma série de imagens a respeito do que se entende como alguém que tenha tais identidades: um “negro tende a ser um ativista”, “o brasileiro tem um “jeitinho” para tudo”, “os gays sempre são alegres”, “um budista é a calma em pessoa”, “o advogado é naturalmente combativo”.

Esses exemplos evidenciam a atualidade de se discutir *identidades* ou, ao menos, *problematizá-las*. Mostram que o tema permanece e que muitas vezes é utilizado sem que se perceba. Afinal, qual é a natureza da identidade? Estática? Mutável? Pessoal? Social? Política? Cultural? Todos esses aspectos reunidos?

Esse conceito de “identidade” deixa o indivíduo propício à mudança ou o coloca em uma situação estanque, de permanência na mesmice? Que ideologias carrega? Afinal, há identidade ou identidades? Se, por um lado, a ideia de identidade remete a “idem”, igual, a *self* (o mesmo), há também um processo de mudança nessa estabilidade (hoje de manhã eu era trabalhador, hoje à noite eu sou estudante). Se, por um lado, a memória de hoje permite que eu me olhe no espelho e tenha a ideia de que eu permaneço o mesmo porque recordo-me do mim mesmo de ontem, esse “eu mesmo” insere-se em grupos distintos que não me permitem continuar na mesmice. Esse “mesmo” de ontem, ateu, pode ter se tornado, hoje, um cristão fervoroso, pertencendo a determinada organização religiosa. A transferência de um grupo ateu a um grupo cristão passa uma ideia de “mobilidade”, em contraste com a de “permanência”.

Nessa situação de impasse entre *estabilidade e mudança*, que atravessa tempos históricos, há de se concordar com Silva (2006), que nos lembra que as questões referentes à identidade têm, há muito, chamado a atenção de pesquisadores, em diversas áreas do conhecimento como, por exemplo, a Antropologia, a Sociologia, a Ciência

Política e a Psicologia Social. As perspectivas de abordagem, nestes diversos campos do conhecimento, nem sempre apontam para uma mesma compreensão acerca do que seja identidade.

Aliás, essa discussão sobre estabilidade *versus* mudança, entre o pessoal *versus* o social, sugere ser a identidade um intermediário também entre o indivíduo e a sociedade, servindo o termo como categoria analítica, para ser entendido, e não apenas para ser descrito. Tanto que é perceptível haver vieses que ligam identidade à pergunta “quem sou eu?”, enquanto outras atrelam o conceito à vida em sociedade, enquanto outras a associarão à cultura ou a uma luta política.

Na verdade, todos esses pensamentos encontram respaldo em teorizações sobre o assunto. Visando estudar a construção identitária dos cirandeiros de Manacapuru, este trabalho não pôde deixar de mergulhar nessa indagação acerca do que é a identidade. Por isso, este capítulo consiste em uma revisão bibliográfica do tema, uma vez que, como salientado, não há um único conceito para o termo identidade. Optou-se por discuti-lo por meio de cinco abordagens teóricas: identidade pessoal, identidade social, identidade coletiva, identidade em uma perspectiva culturalista, teoria da identidade-metamorfose-emancipação (Ciampa) e, finalizando, uma exposição de autores acerca dessas revisões (os quais tratam de “processos identitários”).

## **1.2. Identidade pessoal**

Neste item, que versa sobre identidade pessoal, tratar-se-á, inicialmente, da teoria desenvolvida por Erik Erikson. Para o autor, o conceito de identidade refere-se a um processo de ajuste de um interior subjetivo com um externo social, ou seja, a forma individual de localização em um espaço social e, assim, uma missão básica antropológica do homem (ERIKSON, 1967).

Este conceito, para o autor, não significa um sistema interno encerrado, que seria inacessível para alterações, mas muito mais um processo psicossocial que sustenta e mantém no indivíduo, como na sociedade, certos traços fundamentais (ERIKSON, 1967).

É do autor a famosa teoria da crise de identidade, a qual leva em consideração as dimensões psíquica, social e psico-histórica (consciente e inconsciente) e o processo: a crise engloba as condições internas e situações externas que se tornam dissonantes, onde ocorre a *alienação* e a *desalienação*.

Também é de Erikson a conhecida teoria da crise de identidade, especialmente na adolescência. A adolescência, entre os 12 e 18 anos, é a fase na qual temos de enfrentar e resolver a crise de identidade básica do ego. É quando se formam a nossa autoimagem, a integração das ideias sobre nós mesmos e o que os outros pensam sobre nós. Se esse processo for resolvido satisfatoriamente, o resultado será um quadro consistente e congruente.

Moldar uma identidade e aceitá-la são tarefas difíceis, geralmente realizadas com ansiedade. Os adolescentes fazem experiências com vários papéis e ideologias na tentativa de determinar os mais compatíveis para eles. Erikson verificou que a adolescência era um hiato entre a infância e a idade adulta, uma moratória psicológica necessária para dar à pessoa tempo e energia para representar papéis diferentes e viver com autoimagens também diferentes.

As pessoas que saem dessa fase com um forte senso de identidade estariam equipadas para enfrentar a idade adulta com certeza e confiança. Aquelas que não conseguem atingir uma identidade coesa – que passam por uma crise de identidade – apresentarão uma confusão de papéis. Eles parecem não saber quem ou o que são, qual é o seu lugar e o que querem se tornar; podem afastar-se da sequência normal de vida ou buscar uma identidade negativa no crime ou nas drogas.

Assim, a teoria da identidade psicossocial de Erikson enfatiza o papel da pessoa em seu contexto social (ajuste entre o psíquico e o social), reconhecendo no psíquico não apenas o individual, mas também o social. Para o autor, há somente uma identidade que se desenvolverá durante a vida toda, havendo crises internas inseridas em diferentes momentos sociais e históricos. Reconhece-se, dessa forma, que ao lado de uma história pessoal, há uma história social também.



Outro modo de estudar a identidade pessoal é analisando-a sob a ótica da teoria dos papéis. Para Paiva (2007), Sabin e Stryker são os dois principais expoentes dessas teorias. Em se tratando de Sarbin, tem-se a Ecologia Social do self, a qual trata das relações de papel: relações que se estabelecem no grupo em função das expectativas de comportamento associadas às posições que as pessoas ocupam nele.

**A identidade psicossocial** (o que a pessoa é como membro do grupo) é determinada pelos papéis que desempenha, enquanto a **identidade social** é produto das tentativas de localizar-se no sistema de papéis. Assim, a identidade dependerá da posição, do papel conferido (respeito) e papel alcançado (estima).

Já para Stryker, atribui-se a identidade psicossocial aos papéis ligados às posições, havendo interesse no grau de individualidade que distingue as identidades sociais e considerando os traços de personalidade na determinação da identidade.

Stryker destaca a internalização dos papéis que as pessoas desempenham no grupo em função dos processos psicológicos de envolvimento e centralidade, expondo que existe uma relação entre o self e o social. Nesse diapasão, haveria o que se chama de “saliência dos papéis”: esses papéis funcionam como cena, onde se descobrem possíveis reações. Por exemplo: em uma comunidade ribeirinha, o homem adulto pode desempenhar diferentes papéis: pode ser pai de família, pedreiro, tio, irmão, membro do sindicato, católico. Essas várias identidades salientam-se de formas diferentes em contextos diferentes: na igreja, talvez seja o papel de católico que sobressaia. Esse jogo de papéis molda a identidade.

Revisando o tema, Silva (2006) entende identidade pessoal como uma série de características totalmente pessoais que, apesar de ser o resultado de uma combinação entre a herança biológica e a vida social, são internalizadas como parte de suas biografias pessoais. Nesse sentido, a identidade pessoal engloba o processo de internalização de normas, valores, crenças etc., que caracterizam a “identidade” da pessoal enquanto tal.

No entanto, essa abordagem identitária centrada no indivíduo psicológico isolado do contexto social é criticada, pois, segundo o autor, “não é possível dissociar o

estudo da identidade do indivíduo do estudo da sociedade, porque as possibilidades de diferentes configurações de identidade estão sempre relacionadas com as diferentes configurações da ordem social” (p. 421). Como visto durante toda essa revisão, é extremamente difícil falar de identidade pessoal sem remeter a características grupais, o que nos leva a concordar com a posição do autor, criticando também essa noção de uma identidade pessoal desvinculada de um grupo. Passa-se, então, a outra teoria de identidade, que liga o conceito de identidade aos contextos grupais. Fala-se, agora, de identidade social.

## **1.2. Identidade Social**

Nome significativo da identidade social é Henri Tajfel. O autor (1981, p. 258) expõe-nos que “um grupo torna-se um grupo, no sentido de ser percebido como tendo características comuns ou um destino comum porque outros grupos estão presentes no meio ambiente”<sup>2</sup>. Nessa perspectiva, a identidade social envolve o sentimento de pertencimento em grupos sociais, com base na percepção de categorias e critérios comuns do grupo de pertencimento, bem como de participação no mesmo, em contraposição a outros grupos. Essa definição do indivíduo enquanto vinculadas a um grupo social constituiriam a identidade social. Isso significa que, se um indivíduo se sente integrante de um grupo, é porque percebe e associa certas características a esse grupo de pertencimento (identifica-se), deixando de reconhecê-las em outro grupo. Essas características, para Tajfel, constituiriam a identidade social.

Para Tajfel, só poderemos compreender a realidade de uma identidade social a partir da concepção de como o indivíduo se vê em relação ao ambiente físico e social, valendo destacar o impacto subjetivo comum nas relações interpessoais. Considera, deste modo, a categorização social como sendo um sistema de orientação que vai ajudar cada sujeito a criar e definir seu lugar na sociedade.

---

<sup>2</sup> Do original: “A group becomes a group in the sense of being perceived as having common characteristics or a common fate mainly because other groups are presente in the environment”.

A partir da interação entre identidade social e o processo de categorização são empregados pelos sujeitos “mecanismos” cognitivos que permitirão a distinção entre “nós” e “eles”. Tais divisões são aquisições importantes quando na interação desse sujeito com um ou mais grupos. Para Tajfel, existem certos termos ou postulados que devem ser considerados:

(a) afirma ser perceptível que nenhum grupo vive só, *mas em meio a outros*. Sendo que, é nas relações e nas comparações entre grupos que os aspectos positivos da identidade social e engajamento na ação social ganham sentido.

(b) Fazer parte de apenas um grupo social não é suficiente para o indivíduo, uma vez que os indivíduos procuram uma identidade social positiva no processo de comparação com outros grupos;

(c) Na vivência com o grupo, certas dificuldades são comuns, mas é pela interpretação destas que o sujeito apropria-se de valores e na atribuição desses sofrimentos e inquietações que o sujeito passa a criar sentidos;

(d) De modo similar ao exposto no postulado (b), o autor reitera o fato de que nenhum grupo vive sozinho, pelo contrário, todos os grupos da sociedade vivem a partir de relações com outros grupos. Tajfel defende a identidade social como não sendo apenas o sentido de pertença a determinados grupos, mas principalmente da pertença entre tais grupos, o que ele considerava como um mecanismo causal que determina as relações entre esses muitos grupos.

Dessa forma, percebe-se que a obra de Tajfel realiza a ligação entre os conceitos de identidade social e categorização social, sendo esta compreendida como o ordenamento do ambiente social, em termos do agrupamento de maneira que isso faça sentido para o indivíduo. Por meio desse ordenamento, o sujeito tem o poder de atribuir sentidos ao seu fazer no ambiente.

Paiva (2007), revisando a teoria da identidade social, percebe que, de fato, é uma tendência da cognição juntar, em categorias ou grupos, objetos, eventos e pessoas de acordo com suas semelhanças físicas, psíquicas, comportamentais ou outras. A percepção social consiste em “categorizar”, ou agrupar em “categorias”, pessoas

possuidoras de características não possuídas por outras. As primeiras constituem um grupo, as demais um outro que, por essa razão, se distinguem, se contrapõem e, não raro, conflitam. O grupo a que se pertence é denominado *ingroup* (intragrupo, endogrupo), e o grupo a que não se pertence, *outgroup* (extragrupo, exogrupo). Um efeito interessante da categorização é perceber os membros do *outgroup* como mais homogêneos e os do *ingroup* como mais heterogêneos. A pertença a um grupo pode resultar da escolha da pessoa, mas também de imposição externa ou do acaso. O importante é a percepção de pertença.

Para Paiva, relevante para a pertença é o elemento motivacional da autoestima, que inicia, mantém, modifica ou termina o processo de adesão ao grupo.

Assim, pode-se notar que a teoria da identidade social tem a vantagem de pensar o indivíduo em grupo. A identidade não é o indivíduo, devido à importância do grupo. Entretanto, deve-se salientar que a percepção, para esta teoria, que as pessoas têm do entorno não está permeada com as ações coletivas.

Por isso, mais uma vez concordamos com o entendimento de Silva (2006), para quem parece que a teoria da identidade coletiva não nos permite entender satisfatoriamente a construção das referidas ações coletivas de caráter político, pois ela não traz um componente político ou politizador que nos permita compreender, estudar, os processos políticos existentes nos grupos sociais e nas relações intergrupos sem estarmos dependentes, por exemplo, do sentimento de privação. Surge então, espaço para que se fale, levando em conta esta crítica do não entendimento satisfatório da construção de ações coletivas de caráter político, de identidade coletiva.

### **1.3. Identidade coletiva**

A respeito do conceito de identidade coletiva, Klandermans (2001, p. 189, *apud* CALEGARE, 2010, p. 224) define que “desenvolver uma identidade coletiva significa que um mesmo [grupo] se tenha definido como um grupo, e que tenha desenvolvido concepções de mundo, metas e opiniões compartilhadas sobre o entorno social e as possibilidades e limites da ação coletiva”. Como esclarece Calegare (2010),

os indivíduos constroem o sentido do “nós” (grupo de pertencimento) a partir dos processos de interação, negociação e conflitos sobre as distintas definições da situação, e isso configura os limites, meios e fins das ações coletivas. Isso significa que a identidade coletiva tem um caráter dinâmico de reconstrução e ressignificação tanto do “nós” quanto do “real” (a situação vivida pelo grupo), justamente por necessitar de permanente negociação e redefinições da orientação comum ao campo de ação.

Assim, para Silva (2009), a identidade coletiva funciona como um nexo, como um agente agregador que permite ao movimento manter sua continuidade no tempo e define suas fronteiras; que lhe permite ser maior do que as ações concretas desenvolvidas por ele. Tais fronteiras são deslindadas tanto para quem participa quando para aqueles que se opõem ao movimento. Também a construção de identidades coletivas permite aos grupos desenvolverem crenças e valores comuns, sendo ela a base da solidariedade grupal. Assim, parece ao autor que um dos aspectos mais relevantes da identidade coletiva seja o que se refere à auto-definição do grupo. A identidade coletiva também diz respeito à imagem que o grupo tem de si mesmo, imagem esta que deriva dos interesses comuns e da solidariedade entre os participantes do grupo.

#### **1.4. Identidade em uma perspectiva culturalista**

A identidade, vista sob o ponto de vista culturalista, está apoiada num passado com um ideal coletivo projetado, fixando-se como uma construção social estabelecida e fazendo que os indivíduos se sintam mais próximos e semelhantes. Observa-se no atual momento histórico e social a efetivação de um processo de revalorização das particularidades e dos localismos culturais. Em todas as partes do globo incorporam-se costumes e valores de outras culturas aos hábitos do cotidiano, atribuindo-se também importante valor aos localismos e a busca das particularidades e do senso de diferença.

Nesta perspectiva de identidade de viés culturalista, deve-se levar em conta o pensamento de Stuart Hall (2004). O autor nos mostra a ideia de que os ressurgimentos de nacionalidade no final do século XX com a globalização são efeitos inesperados. O marxismo e o capitalismo apostavam em diferentes formas, em valores e identidades universalistas e que Hall entende que, com a globalização, não está havendo nem o

triunfo global nem o nacionalismo local. O que há são os deslocamentos e desvios da globalização de forma contraditória e bastante variada. O autor ainda lança um desafio, o de analisar esse sujeito pós-moderno e suas identidades culturais de forma menos fixa e sim mais deslocada. Assim pode-se redimensionar e reestruturar a figura do indivíduo, do sujeito e da própria sociedade.

### **1.5. Identidade-metamorfose-emancipação**

Na perspectiva de Ciampa, pensador da teoria em foco, identidade pode ser vista como construção, reconstrução e desconstrução constantes; tornando-se um desenvolvimento dinâmico de constante metamorfose. A identidade passa a ser, sob essa perspectiva, uma categoria analítica da relação entre indivíduo e sociedade.

Identidade pode ser entendida como a articulação entre diferença e igualdade (ou semelhança), bem como entre subjetividade e objetividade. Essa identidade expressa-se através de personagens, que são momentos da identidade.

Paiva (2007) localiza a visão de Ciampa acerca da identidade, indagando-se se o autor seria uma escola brasileira de identidade. O autor destaca *A Estória do Severino e a História da Severina, Um Ensaio de Psicologia Social*, em que, para ele, Antônio Ciampa (1987) valoriza sobremaneira a narrativa autobiográfica, que lhe permite acompanhar na dimensão longitudinal as transformações por que passam personagem e pessoa.

Dado o caráter dramático de muitas dessas transformações, o autor percebe com acuidade as mudanças que ocorrem na autodefinição das pessoas à medida que entram em interação com outras pessoas e outros grupos. Não por acaso sua teoria da identidade é denominada “metamorfose”, isto é, mudança de forma ou, literalmente, transformação. Sob esse ponto de vista, a teoria tem grande sensibilidade pelas condições da pós-modernidade, embora sua formalização estrutural hegeliana garanta alguma dimensão da permanência identitária.

Para Paiva (2007), Ciampa desenvolve sua reflexão psicológica contra o pano de fundo filosófico do materialismo histórico, atualizado por Habermas. Nessa reflexão,

o autor conjuga o vetor de permanência e o vetor de mudança, presentes na discussão da identidade, mediante o processo dialético de posição, negação e superação. Conhecendo os entraves que se levantam ao desenrolar-se concreto desse processo, acautela contra a volta ao *status quo*, que denomina “re-posição”, e que reconhece em alguns passos das narrativas que analisa. Mais amplamente do que em geral os autores de psicologia, Ciampa alarga a construção da identidade até os limites do humano, apontando como singularmente importante, frente à definição de outras identidades, o definir-se alguém como ser humano.

Para Paiva, essa definição, cuja necessidade não é habitualmente destacada pelos estudiosos de psicologia a não ser em estados de intensa degradação da pessoa, é para o autor uma definição indispensável, uma vez que contemporaneamente, todos, ricos e pobres, estão alienados de si mesmos e reduzidos à condição de objeto, frente ao único sujeito, o Capital. A análise das biografias de Severino e de Severina é exemplar, no sentido de que o universal humano se realiza no singular concreto da vida de cada uma dessas duas personagens. Matizando, com Habermas, o êxito do socialismo real na configuração de uma identidade humana e insistindo, com o mesmo autor, na ação comunicativa como o que universaliza as relações entre os homens, Ciampa entende a identidade religiosa budista, alcançada por Severina, como “re-posição”, isto é, passo atrás no processo de humanização, uma vez que etapas superiores da humanidade não sofreriam a limitação do agir comunicativo conexas com um sistema religioso.

Nas palavras de Ciampa, a identidade é movimento, desenvolvimento do concreto. Identidade é metamorfose. É sermos Um e um Outro, para que cheguemos a ser Um, numa infundável transformação.

Revisando a teoria de Ciampa, Lima (2005) também afirma-nos que, para Antônio da Costa, identidade é articulação tanto entre diferença e igualdade (ou semelhança), como entre objetividade e subjetividade, pois “sem essa unidade, a subjetividade é desejo que não se concretiza, e a objetividade é finalidade sem realização” (*apud* CIAMPA, p. 127), e nos diz que é impossível falar de identidade sem falar em metamorfose, como um processo que se dá desde o nascimento do indivíduo até sua morte, podendo ultrapassar esses limites biológicos, buscando a superação do

individualismo nos moldes da sociedade de massa, que pode ser obtida pela criação ou transgressão, essa última como uma possibilidade humana nem sempre tão negativa como se apresenta.

Assim, Lima (2005) relata-nos que, para Ciampa, a identidade se expressa empiricamente através de personagens, e a articulação dessas personagens é que vai compor a identidade do indivíduo. E entendendo a metamorfose como desenvolvimento do concreto, pode-se dizer que as personagens são momentos da identidade, degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento, ao mesmo tempo, de progressão e de regressão. Identidade é história, e como toda história (ao menos a história humana), torna-se impossível viver sem personagens, o ator é eterno dar-se: é o fazer e o dizer.

Lima observa também que o próprio conceito de identidade como metamorfose sofreu metamorfoses:

É importante destacar que esses conceitos têm sofrido metamorfoses conceituais desde *A estória do Severino e a História da Severina*. Sendo que o marco dessas metamorfoses ocorreu no Encontro Nacional da ABRAPSO de 1999, quando Ciampa propôs ampliar a concepção identidade-metamorfose através do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação. Com isso fica claro que a identidade precisa ser entendida como metamorfose humana em busca de emancipação, que pode ser conquistada ou não, na medida em que está sujeita ao desenvolvimento da identidade pós-convencional como possibilidade universal. Precisa ser entendido também que uma emancipação total do indivíduo na sociedade não se torna possível na atualidade, contudo, no nível individual os “fragmentos de emancipação” apresentam-se como uma possibilidade a ser conservada (LIMA, 2005, p. 89).

Sob esta ótica, Lima (2010) apresenta-nos, em suas palavras (p. 136-137), uma teoria da identidade que trata

acima de tudo de um esclarecimento atualizador do pensamento que Ciampa expressa com sua formulação, dificilmente compreendida, de que a identidade é metamorfose humana em busca de *emancipação* (sem grifos no original). Tentaremos interpretar essa proposição como o núcleo de uma teoria de identidade capaz de explicitar como o desenvolvimento da identidade sofre fortes investidas dos discursos técnico-psicológicos – lembramos que incluímos aqui o discurso psicanalítico, psicológico e psiquiátrico acerca do ideal de normal e patológico -, que, por sua vez, tendem a reduzir a complexidade da identidade a personagens fetichizadas, sustentada por um reconhecimento perverso.



Após Lima (2005) salientar que Ciampa foi um dos primeiros a pensar de forma significativa a construção de uma psicologia crítica tipicamente brasileira, aponta-nos que:

O ponto de partida dessa teoria da identidade é constituído pelo princípio no qual Ciampa coincidirá com Habermas: o entendimento do desenvolvimento da sociedade dá-se pela compreensão de como os indivíduos se desenvolvem até o ponto de se transformarem em pessoas, que podem “afirmar a sua própria identidade independente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas” (Habermas, 1983, p. 64), transformando-se de fato em autores de suas histórias de vida. Nesse sentido, o processo de socialização e individualização da identidade é entendido como sendo sempre algo que pode ser observado na história da espécie. Em sua forma política, está ligado também às formas de reconhecimento mútuo que são necessárias, senão inevitáveis para a constituição das personagens, o que aproxima Ciampa das proposições de Honneth (2003b) e nos permite dizer que a história da Severina é a história da luta pelo reconhecimento de sua humanidade e pelo “tornar-se escrava de si mesma”. A identidade, portanto, é concretizada com base em um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento. Isso nos leva a admitir que se a identidade se manifesta a partir de uma pluralidade de personagens ou se ela se torna reduzida a uma personagem fetichizada, ainda assim é pela relação de reconhecimento que ela se mantém estruturada (p. 167).

É assim que os apontamentos de Lima abrem espaço para discorrer sobre algumas das consequências do conceito de identidade do autor. Pode-se dizer que as apropriações desenvolvidas por Ciampa e trazidas por Lima são extremamente pertinentes para realizar uma análise crítica das condições de controle a que estão submetidos os indivíduos atualmente e as formas de construções das personagens que compõem a identidade (apesar de o autor estudar a personagem doente mental, isto serve para todas as personagens que são atribuídas como identidade pressuposta pelas diferentes políticas de identidade em nossa sociedade). Do mesmo modo, a articulação do sintagma identidade-metamorfose-emancipação com os conceitos de cinismo, anamorfose, paralaxe, reconhecimento perverso e reconhecimento pós-convencional potencializam as análises da construção das personagens que compõem a identidade e as relações de reconhecimento recíproco.

## 1.6. Processos identitários

Após a revisão das diferentes teorias de identidade, propõe-se este subtópico, como tentativa de visualizar as implicações dos autores que revisaram as teorias de identidade citadas. Como característica comum, pode-se perceber que os autores usam a expressão “processos identitários”, motivo pelo qual se nomeou assim este tópico.

Myers *et al* (2005, p. 97), abrem o capítulo que trata do “Eu e a Identidade”, associando-os à seguinte pergunta: “Quem sou eu?” E salientam que poucos homens das sociedades ocidentais passam pela vida sem refletir essa questão. Para os autores, algumas pessoas persistem na busca do autoconhecimento e de uma identidade que faça sentido. Cada um de nós tem respostas próprias para a questão do quem sou eu, que refletiriam um autoesquema ou autoconceito, uma estrutura organizada de cognição ou de pensamentos que temos a respeito de nós mesmos. O autoesquema é constituído de percepções próprias sobre nossa identidade social e nossas qualidades pessoais assim como de generalizações a respeito do eu baseadas na experiência.

Assim, os autores definem identidades (no plural), como significados atribuídos para o eu pelo eu de alguém e pelo outros (*apud* GECAS E BURKES, 1995). Quando pensamos em nossas identidades, estamos pensando, na verdade, em vários planos de ação que esperamos realizar.

Myers *et al* (1995, pp. 104 e 105) assinalam algumas teorias sobre a origem da identidade: identidades dos papéis e as identidades sociais, as quais refletir-se-iam nas constituições dos autoesquemas. Para a primeira teoria (a dos papéis), cada um de nós ocupa inúmeras posições na sociedade (estudante, amigo, filho, entre outras), representando, portanto, diversos papéis sociais diferentes. As identidades seriam construídas, assim, observando nosso próprio comportamento e as reações dos outros em relação a nós, de acordo com a nossa representação desses papéis. Para cada papel que se desempenha, desenvolve-se uma visão um tanto diferente de quem somos – uma identidade. Como essas identidades são concepções do eu nos papéis específicos, são chamadas identidades dos papéis.

A segunda origem da identidade, para os autores, é a participação em categorias ou grupos sociais com base em critérios como gênero, nacionalidade, raça/etnia, preferências sexuais ou afiliação política. A definição do eu em termos de definição das características de um grupo consiste na identidade social. Cada um de nós

associaria certas características a integrantes de grupos específicos. Essas categorizações definiriam um grupo. Assim, as identidades sociais estão associadas à participação em uma categoria ou em um grupo. Há uma infinidade de significados ou estereótipos associados aos vários grupos ou às diversas categorias. Desse modo, ao assumir uma identidade social cria-se uma pressão para a aceitação desses estereótipos como sendo autodescritivos; isso pode ter um grande impacto sobre o comportamento. Pode-se voluntariamente aceitar comportamentos ou traços associados a estereótipos positivos, por exemplo, adotando dietas alimentares associadas ao vegetarianismo. No entanto, pode-se ser influenciado por estereótipos negativos também; a ameaça de estereótipo refere-se à situação em que uma pessoa está sob o risco de confirmar como autocaracterística um estereótipo negativo de um grupo ao qual ele pertence. Por exemplo, o desempenho do negro em uma situação de teste pode ser fraco por ele acreditar que os outros o estereotipam como “burro”, criando uma ansiedade que acaba atrapalhando o seu desempenho.

Tanto a teoria da identidade dos papéis quanto a teoria da identidade social representariam uma primeira perspectiva de identidade: a da identidade como a do eu que conhecemos. Afora essa, os autores teorizam as identidades como a do eu que representamos e das identidades como fontes de coerência. É o que passamos a entender agora.

A identidade como o eu que representamos parte da seguinte indagação: de que forma o eu influencia no planejamento e na regulamentação do comportamento social? A resposta geral para essa pergunta é a de que somos motivados a planejar e a desempenhar comportamentos para confirmar e reforçar as identidades que desejamos reivindicar para nós mesmos.

Myers *et al* (2005, p. 110), salientam, na perspectiva da indagação supra, que a ligação entre identidades e comportamentos ocorre por meio de seus significados comuns. Se integrantes de um grupo concordarem com os significados de determinadas identidades e comportamentos, eles podem controlar efetivamente seu comportamento. Podem planejar, iniciar e controlar o comportamento para gerar os significados, a fim de estabelecer a identidade que desejam assumir.

Para os autores, como cada um de nós possui muitas identidades diferentes, cada uma delas indica suas próprias linhas de ação. No entanto, essas linhas de ação não são totalmente compatíveis e nem podem ser buscadas ao mesmo tempo em uma única situação. É assim que surgem as identidades como fontes de coerência: embora o eu inclua identidades múltiplas, as pessoas normalmente percebem a si próprias como uma entidade unificada. Uma razão para isso é o que se denomina hierarquia de saliência, em que nossas identidades mais salientes proporcionam estilos coerentes de comportamentos e de prioridades que emprestam continuidade e unidade ao nosso comportamento. Outra razão é que se usam diversas estratégias para verificar nossa percepção do eu (*feedbacks* de autoconfirmação dos outros, a maneira como processamos *feedbacks*, o modo como confrontamos esses *feedbacks* com nossas próprias autorrepresentações).

Deschamps e Moliner (2009, p. 28) coadunam-se com o termo “processos identitários”, quando tratam do tema identidade em Psicologia Social. Na esteira do pensamento de Myers *et al*, os autores franceses salientam que, na nossa vida cotidiana, somos regularmente confrontados com situações e pessoas que são outras muitas fontes de informação sobre a nossa identidade. “É nessas interações que a identidade se constrói e evolui. Para apresentar esses processos optamos por reagrupá-los em três grandes famílias, segundo se trate de processos sociocentrados, egocentrados ou intermediários”.

Os autores definem processos sociocentrados como aqueles que se referem ao tratamento das informações relativas aos grupos sociais. Eles permitem aos indivíduos elaborar e organizar seus conhecimentos desses grupos e provocam efeitos de estereotípias e de discriminação.

Os processos sociocentrados têm fortes vínculos com a categorização, processo que organiza o entorno em termos de categorias: grupos de pessoas, objetos, eventos enquanto são semelhantes ou equivalentes uns aos outros para a ação, as intenções ou as atitudes de um sujeito. Para os autores, há dois momentos do processo de categorização: o primeiro refere-se à elaboração das categorias, enquanto o segundo diz respeito à sua utilização na apreensão do entorno. A categorização seria o “compromisso entre os aspectos “objetivos” da realidade e a subjetividade dos indivíduos” (DESCHAMPS e

MOLINER, 2009, p. 29). Quando esse processo de categorização refere-se a pessoas, fala-se em categorização social.

Como já exposto, uma das consequências dos processos sociocentros são os estereótipos e a discriminação. No que tange ao primeiro, consiste em um conjunto de crenças relativas às características de um grupo. Referem-se às características pessoais, geralmente de traços de personalidade, mas muitas vezes também comportamentos, de um grupo de pessoas. É o resultado do efeito de acentuação das semelhanças intragrupo. Quanto ao segundo (discriminação), define-se como um comportamento negativo em relação aos indivíduos membros de um exogrupo, manifestando-se cotidianamente em domínios como o acesso ao emprego, à promoção profissional ou à habitação.

Assim, no caso da categorização social, o efeito de assimilação (acentuação das semelhanças percebidas entre os objetos classificados numa mesma categoria) leva à estereotipia, enquanto o efeito de contraste (acentuação das diferenças percebidas entre os objetos classificados em categorias distintas) desemboca num fenômeno de discriminação em relação aos membros dos grupos de não pertença (DESCHAMPS e MOLINER, 2009, p. 37).

Sobre os processos egocentros, os autores os consideram como os processos que se referem mais particularmente ao tratamento das informações relativas aos indivíduos. Permitem gerar conhecimentos sobre si mesmos e sobre os outros. Segundo os casos, eles podem reforçar o sentimento de semelhança ou, ao contrário, de unicidade.

Os processos egocentros baseiam-se na noção de comparação com outrem. A ênfase pode ser dada na semelhança, na diferença ou haver uma articulação entre ambas.

No primeiro caso, há uma proposta de que há distinção entre “realidade social” e a “realidade física”. Quando não se possuem bases objetivas (realidade física) para avaliar nossas opiniões, atitudes e crenças, necessitamos de outras pessoas. A validade subjetiva de nossas opiniões depende do fato de que essas opiniões são partilhadas (realidade social). Quando existe um desacordo entre os membros de um grupo, surgem pressões a comunicar, que tenderiam para a uniformidade (semelhança).

Já para outros autores, ao invés de levar à homogeneidade e à semelhança, a comparação pode desembocar na heterogeneidade, diferenciação. Os autores citam

Lemaine (1974, 1979, p. 188), para quem, “a referência ao outro leva à diferenciação quando ela faz pesar uma ameaça sobre a identidade, e a restauração desta identidade se faz através da busca da diferença, da alteridade, da criação e depois da acentuação da heterogeneidade”.

Por fim, autores como Codol (1975) articulam a semelhança e a diferença em seu modelo da “Conformidade Superior de Si mesmo”. A proposta básica é de que, para um conjunto de indivíduos, existe em geral uma importante tendência de cada um, de afirmar-se como sendo ele mesmo, mais conforme às normas em vigor neste conjunto (tais como essas normas são percebidas ou vividas) do que o são, de modo geral, os outros participantes. A tendência seria proporcional ao grau de normatividade.

A terceira grande família, na proposta classificatória de Deschamps e Moliner, foca-se em um processo intermediário: a atribuição social. Nas palavras dos autores: “Entre processos sociocentrados e egocentrados, vamos encontrar *processos intermediários* que dizem respeito à informação relativa aos indivíduos, mas que levam em conta pertencas desses mesmos indivíduos a diferentes grupos sociais” (DESCHAMPS e MOLINER, 2009, p. 57).

Os autores explicam que a atribuição social é um exemplo, sendo concebida como um processo que consiste em emitir um julgamento sobre um indivíduo a partir de seus comportamentos diretamente perceptíveis, a inferir sobre o estado de uma pessoa a partir da percepção direta que se tem dela. Entretanto, os autores salientam que um comportamento não seria simplesmente atribuído a características individuais, mas também, e talvez antes de tudo, em função dos grupos ou categorias aos quais pertencem o ator e o observador.

Os processos acima descritos permitem compreender como os indivíduos elaboram e administram conhecimentos sobre eles mesmos e sobre os grupos. A maioria desses processos pode produzir efeitos diferenciados e vários modelos teóricos permitem prever esses efeitos. Esses modelos levantam a questão da relação entre identidade social e pessoal.

De maneira esquemática, conforme exposto na obra em estudo (Deschamps e Moliner, 2009, p. 66), tem-se que a teoria da identidade social tem como pressuposto a ideia de que os indivíduos têm necessidade de uma identidade pessoal e de uma social positiva, isto é, eles têm necessidade de pertencer a grupos socialmente valorizados. A

comparação intergrupos determina se o indivíduo possui uma identidade social satisfatória, caso em que haverá tentativa de conservar sua própria superioridade e de estender sua própria superioridade.

Se essa identidade social não é satisfatória, haverá busca de/por mudança, utilizando-se estratégias para que estas se concretizem. Neste caso, haverá duas situações: o indivíduo pode perceber alternativas à situação intergrupos existente (instabilidade – ilegitimidade), com propostas de estratégias de grupo (criatividade social, redefinição de características) ou propostas de estratégias individuais (mobilidade social). No entanto, se o indivíduo não percebe a alternativa à situação existente intergrupo (estabilidade-legitimidade), as estratégias são individuais (mobilidade social, se há fronteira intergrupos permeáveis) e comparação intragrupos (se há fronteiras intergrupos impermeáveis).

Assim, de modo geral, os autores observam que diferentes modelos explicam a formação das identidades. Um primeiro estaria baseado na perspectiva das relações sociais, em que as percepções recíprocas entre os grupos dependem do tipo de relação que mantêm. Um segundo, que recorre aos mecanismos cognitivo e motivacional (Tajfel), em que a identidade social e a pessoal são conceituadas como negativamente interdependentes. Como terceira opção, há a possibilidade de considerar a identidade social e a pessoal como independentes uma da outra e que podem manifestar-se em conjunto.

## **1.6. Considerações preliminares**

Vistas as teorias, propõe-se este tópico para discussão de algumas considerações preliminares. A adoção, neste trabalho, de uma ou mais de uma teoria para explicar o fenômeno das construções identitárias dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru certamente ficou condicionada aos dados obtidos após coleta (trabalho de campo), especialmente aos que foram gerados pelas entrevistas. Entretanto, algumas observações podem ser feitas sobre as diferentes teorias:

1. a ideia de uma identidade pessoal, nos moldes de Erik Erikson, apesar de oferecer pontos para reflexão especialmente em relação a suas teorizações sobre “crises de identidade”, em um festival que congrega grande número de adolescentes, não oferece subsídios suficientes. A ideia eriksoniana de uma única identidade ao longo da

vida com ênfase no psíquico, não dá conta de explicar alguns fenômenos que ocorrem na ciranda, como, por exemplo:

a) a identificação, a princípio com uma ciranda, e posterior mudança para outra (esse fenômeno seria manifestação de um desenvolvimento de uma única identidade ou estaria mostrando justamente que “outras identidades” podem ser geradas?);

b) como explicar, com base nessa teoria, o sentimento de pertencer a uma ciranda e não a outras, bem como o antagonismo em relação às demais, já que essa ênfase é no grupo?;

c) como explicar a ênfase que possui o processo grupal da ciranda com base em fatores apenas estritamente pessoais?

Portanto, a ideia de identidade com perspectiva em Erikson obteve um valor mais histórico do que prático, razão pela qual, mesmo sem utilidade prática, optou-se por mantê-la nesta dissertação, dado, como dito, seu valor histórico.

As mesmas críticas poderiam ser dirigidas para a teoria dos papéis, com foco também no sujeito individualmente considerado.

Percebe-se que, para o presente trabalho, que trata das relações de pertencimento a um grupo (de cirandeiros da Flor Matizada, Tradicional e Guerreiros Mura) em detrimento de outros (quem é de uma ciranda não pode, *a priori*, participar de outra, já que a rivalidade é uma marca do Festival e as próprias agremiações proíbem tal feito), sendo o valor “ser cirandeiro” atribuído pelo grupo, a teoria que fornece melhores subsídios para desenvolver a pesquisa é a teoria da identidade social, de Henri Tajfel, aliada à teoria da identidade-metamorfose de Ciampa. Ambas fornecem subsídios para a investigação nesse trabalho.

Isso não quer dizer que outras contribuições não possam existir, como a teoria da identidade coletiva, que ajuda a por em relevo o pensar sobre as ações coletivas que imprimem um ‘Nós’ ao conjunto. Também a teoria culturalista ajuda a pensar a ideia de “localismos”, como bem exposto por Hall (2004). Entretanto, aprioristicamente, percebe-se que a tônica desses vieses não é o estudo dessa relação de pertencimento de



um grupo em detrimento dos outros e como o indivíduo reage nesses espaços. Porém, não se descarta o valor dessas teorias.

O mesmo se aplica às teorias desenvolvidas por outros estudiosos que revisaram as teorizações citadas nesse estudo, como as apropriações feitas por autores como Myers *et al* e Deschamps e Moliner. As teorias desenvolvidas por esses autores mostram-se como âncoras para reflexão desta proposta de pesquisa, razão pela qual, a nosso ver, tiveram grande valor para refletirmos sobre o conceito de “identidade”. Conceitos como atribuição social, autoesquemas, autoestima, desenvolvidos por esses autores, ajudam a pensar o fenômeno de formação de identidades dos cirandeiros, em plano secundário.

## **CAPÍTULO 2. FESTAS POPULARES NA AMAZÔNIA**

### **2.1. Introdução**

A Amazônia é uma região rica de festas populares, das quais as cirandas de Manacapuru são um subconjunto representativo. A proposta deste capítulo é falar das festas populares, iniciando-se pelo Brasil, de modo geral, para chegarmos à região amazônica. Essa opção por assim expor o tema tem a ver com o entendimento das especificidades das festas amazônicas. Afinal, sabe-se que as festas populares no Brasil são sem dúvida uma das manifestações culturais mais importantes e mais presentes em nossa identidade cultural. É necessário também entender essa importância e presença na região amazônica.

Segundo Caponero e Leite (2010), o Brasil é internacionalmente conhecido pelo Carnaval, sobretudo no Rio de Janeiro, que atrai grande número de turistas estrangeiros. No entanto, ano após ano outras festas vêm ganhando espaço como as Festas Juninas em Campina Grande e Caruaru, a Festa do Boi-Bumbá em Parintins, a Festa do Peão Boiadeiro em Barretos e a Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém – esta última, a única festa registrada como Patrimônio Imaterial Brasileiro em nível federal. Além dessas, centenas de outras festas compõem o rico universo de festas populares brasileiras, pois a grande diversidade cultural e o grande fluxo migratório

refletiram na diversidade das festas populares que ocorrem durante todo o ano nas mais diversas e distantes localidades do país. São festas públicas ou privadas, de grande ou pequeno porte, com difusão nacional ou apenas regional, mas que demarcam culturalmente o nosso país, por serem dotadas de um impressionante significado e um sentido permeado de conotação simbólica, mítica e de função coletiva. Isso enriquece o cotidiano do povo brasileiro, pois, de alguma maneira, têm significado particular relacionado com a história da cidade e com o passado, mais ou menos longínquo, de formação da cultura popular.

Segundo os autores, independente de suas origens, as festas são verdadeiras encenações a céu aberto que têm como cenário as ruas e praças públicas das cidades. As festas possuem características únicas, por estarem associadas à civilidade, por reviverem lutas, batalhas e conquistas, homenagearem heróis, personalidades e mitos. Podem estar associadas à religiosidade, como acontece com as festas litúrgicas ou em louvor aos santos, principalmente em louvor aos santos padroeiros de cada localidade. Podem estar ligadas aos ciclos do calendário para comemorar os momentos importantes da vida cotidiana, como no caso das festas de colheitas ou festas da culinária. Podem ser festas folclóricas que recriam algo que ficou na memória coletiva. Podem ser festas étnicas por expressarem a tradição cultural das comunidades de imigrantes, sobretudo europeias. Ou podem, ainda, ser festas do peão, tão difundidas no interior do país. Não existe sociedade humana sem festa. A festa é um espelho no qual o ser humano se reflete, buscando respostas para sua condição de precariedade frente à vida.

Observa-se que a maioria das festas que atualmente ocorre no país tem caráter religioso, algumas tiveram sua origem no século XVIII, onde a simbologia da festa justificava ou explicava a crença e a devoção aos santos, mas possuem outros aspectos que vão além da fé. Isso porque os componentes estruturais acabam se extinguindo com o passar do tempo dando lugar a outros, indicando mudanças ao longo do tempo e transformando-as em festas religiosas e profanas simultaneamente. Dessa forma, a caracterização de uma determinada festa nem sempre permanece constante, geralmente ocorre um processo de modernização, transformando-a em espetáculo, com estruturas grandiosas e suntuosas que, muitas vezes, fogem ao contexto do meramente religioso.

Contudo, o passado e o presente permanecem articulados no interior da festa. Afinal as festas são as mesmas sem nunca serem iguais (CAPONERO; LEITE, 2010).

Nesse sentido, os autores pensam a festa não apenas como um ritual passado, onde são imprescindíveis não só a contextualização histórica e os principais aspectos culturais da cidade. As festas são também o seu entrelaçamento com a história contemporânea, com a cultura massificadora da modernidade globalizada e com o turismo de massa, que atraem milhares de pessoas interessadas na riqueza religiosa, cultural ou histórica do país, ou apenas interessadas em diversão.

Segundo Silva (2009), no Brasil, as festas estão relacionadas ao agradecimento ao que foi conseguido pelos meios de trabalho, produção e distribuição oriundas das técnicas de sobrevivência.

Para ele, concordando com Caponero e Leite, nosso calendário é recheado por essas festas populares e religiosas. No XV seminário de comunicação do Banco do Brasil, realizado em agosto de 2010, Marcelo Dantas, produtor cultural citou em sua fala sobre Política de Patrocínios no Brasil que, somente no estado de Sergipe, o estado tem 3.100 festas por ano, praticamente, segundo ele “uma festa por hora” durante os 365 dias do ano.

Na Amazônia, as festas populares ocorrem com grande frequência. Seguindo classificação proposta por Braga (2009) citando o IPHAN, sobre as festas populares, tem-se:

- celebrações (p. ex., Círio de Nazaré),
- expressões culturais (p. ex., o Festival de Parintins),
- saberes (p. ex., artesanato),
- lugares (p. ex., Feira de Caruaru).

De acordo com a classificação supra, podemos enquadrar as cirandas de Manacapuru como uma festa popular de expressões culturais.

Apenas para exemplificar a expressiva quantidade de festas populares, ater-nos-emos aqui a mostrar algumas delas classificadas como “expressões culturais” no Amazonas: boi-bumbá de Parintins, Cará de Caapiranga, Peixe-Boi de Novo Airão, Cirandas de Novo Aripuanã, Minifestival da cidade de Manacapuru, Festival de Novo Airão (com disputa também de cirandas), Boi-bumbá de Nova Olinda, Boi-bumbá de Fonte Boa, entre muitas outras que existem não só no interior, como também na capital.

Nesse sentido, pode-se verificar a cultura popular, em que a segunda expressão (popular) adquire fortemente um viés “híbrido/mestiço”, como algo ligado ao **local**. Ainda que haja muitas semelhanças, por exemplo, entre os bumbás de Nova Olinda e os de Parintins, cada um deles revelará uma história local, uma tradição específica que pede para ser respeitada. Nesse diapasão, ousa-se mesmo afirmar que, para entender de fato uma manifestação de cultura popular dessas, faz-se necessário vivê-las e dar vez e voz aos seus autores/participantes. É graças a esse exercício que se pode fugir aos “clichês”, entre os mais comuns, o de que as festas folclóricas tendem a copiar ou se espelhar negativamente em outras de maior expressão, ou perder de vista o significado próprio que as festas possuem para aqueles que as fazem e que dela participam. É necessário entender que a Amazônia possui múltiplas expressões culturais, passando bem distante de uma ideia de um “todo indiferenciado”. Necessário se faz explicitar o que se entende por multiculturalidade amazônica.

## **2.2. Amazônia multicultural**

A expressão Amazônia é polissêmica. Pode assumir ares de geografia, de história, de uma região longínqua, de um lugar idealizado. Neste trabalho, quando se fala de Amazônia, segue-se o pensamento de Calegare (2012), que a exprime como uma “Amazônia multicultural”. Nas palavras do autor:

É um grande erro comum pensar que a Amazônia é terra de índios ou caboclos. A formação sociocultural amazônica é muito mais complexa do que se imagina, pois durante diferentes épocas houve fluxo migratório intenso na região, por pessoas de várias culturas. Por conseguinte, tanto as cidades amazônicas quanto as comunidades ribeirinhas foram constituídas em ondas de migrações, que vêm desde a conquista até o presente. Isso quer dizer que, ao tratarmos da realidade amazônica, não estamos lidando apenas com as questões do meio rural, mas sim com aquelas do meio urbano também (CALEGARE, 2012, p. 212-213).

Em síntese, o autor nos aponta que, no início da conquista, foi política da Coroa Portuguesa incentivar a miscigenação entre os portugueses e as índias nos aldeamentos. Isso gerou, conforme o autor, uma população mestiça, com fortes vínculos nos conhecimentos tribais de adaptação ao ambiente da floresta. Essa população de novos hábitos foi denominada “cabocla”. A etimologia da palavra caboclo é “aquele que vem do mato”. Liga-se a outro termo pejorativo, “tapuio”, que denotava o desprezo que um povo indígena usava para se referir a indivíduos de outros grupos (CALEGARE, 2012).

Historicamente, a visão de uma Amazônia miscigenada encontra respaldo em estudiosos como Pontes Filho (2010), o qual descreve que através das missões religiosas, das expedições sertanistas, das “entradas e bandeiras” e da construção de fortes, Portugal passou a avançar o interior da Amazônia, no sentido oeste, o que ocorreu também em todo o Brasil (centro-oeste e sul). Especialmente durante o período pombalino, a Coroa adota medidas que reforçam esse caráter de mistura, dentre os quais, destaca-se: a criação da capitania do São José do Rio Negro (1755), a criação do Diretório dos Índios (1755), a fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), a liberdade legal concedida aos índios e a cassação dos poderes temporais dos religiosos (leis 6 e 7 de junho de 1755), a transformação das povoações e aldeias indígenas em vilas portuguesas (1755-1758).

Com a fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, houve a consolidação da presença negra na Amazônia, muitas vezes negligenciada na historiografia local. Isso abre espaço para entendermos como a presença de três “raças” foram importantes para a formação cultural amazônica, contribuindo para a elencada multiculturalidade miscigenada: o *branco* europeu une-se ao elemento *indígena* que também se une ao elemento *negro*. O ponto curioso é que em cada festa amazônica pode-se encontrar a presença de todos esses elementos. A título ilustrativo, veja-se o Festival Folclórico de Parintins: a *musicalidade/ritmo* é negra(o) (basta observar os instrumentos utilizados pela *Marujada de Guerra* e pela *Batucada*), a história do Auto-do-Boi é permeada pelos elementos brancos europeus, como a *sinhazinha da fazenda*, enquanto outros elementos da história original serão ressignificados, como ocorre com a

substituição do padre pelo pajé, que ressuscita o boi e abre espaço para a *indigenização* do Festival.

A exposição supra abre espaço para a busca de um conceito que trate do que foi construído material e simbolicamente no contexto dessa Amazônia plural. Acredita-se que tal termo seja a palavra “cultura”. Afinal, parece ser nessa definição que se encontram subsídios para visões de mundo particulares e, paradoxalmente, coletivas, que criam espaços *sui generis*.

### 2.3. Cultura

Laraia (1986, p. 36) salienta que o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura. Para o autor, a cultura condiciona a visão de mundo do homem, interfere no plano biológico, é dinâmica e se difunde. Ao se abrir mão do pensamento etnocêntrico, pode-se vislumbrar um mundo rico, resultado de diferentes culturas.

Cultura, então, passa a ser um termo que pode ser definido de diferentes maneiras. Da Matta (1986), salienta que cultura não é simplesmente um referente que marca uma hierarquia de “civilização”, mas a maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa. Assim, ao mesmo tempo que cria, o homem pode estudar a cultura e o próprio ser humano, pois, conforme o autor,

no caso do conceito de *cultura* ocorre o mesmo, embora nem todos saibam disso. De fato, quando um antropólogo social fala em “cultura”, ele usa a palavra como um conceito-chave para a interpretação da vida social. Porque, para nós, “cultura” não é simplesmente um referente que marca uma hierarquia de “civilização”, mas a *maneira de viver total* de um grupo, sociedade, país ou pessoa. Cultura é, em Antropologia Social e Sociologia, um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas. É justamente porque compartilham de parcelas importantes deste código (*a cultura*) que um conjunto de indivíduos com interesses e capacidades distintas e até mesmo opostas transforma-se num grupo e podem viver juntos sentindo-se parte de uma mesma totalidade (DA MATTA, 1986, p.123, grifo do autor).

A ciranda se torna um exemplo desse conceito de cultura, traduzindo-se por ter um bailado próprio, uma linha metódica bastante original, diferenciando-se das demais cirandas do Estado e do Brasil. Isso porque durante suas apresentações, além das diferentes coreografias apresentadas pelos cordões de cirandeiros, que são os atores principais da transformação deste processo cultural da cidade de Manacapuru, exploram uma temática específica relacionada com a história cultural da nossa e de outras regiões.

Da Matta (1986) ao tratar desse conceito de cultura, ou cultura como conceito, permite uma perspectiva mais consciente de nós mesmos. Precisamente porque, nas palavras do autor, “diz que não há homens sem cultura e permite comparar culturas e configurações culturais como entidades iguais” (p. 124). Mesmo diante de formas culturais aparentemente irracionais, cruéis ou pervertidas, existiria o homem a entendê-las, sendo uma tarefa inevitável que faz parte da condição do ser humano viver num universo marcado e demarcado pela cultura. Para o autor “a cultura permite traduzir melhor a diferença entre nós e os outros e, assim fazendo, resgatar nossa humanidade no outro e a do outro em nós mesmos” (p. 125).

Cultura também pode ser vista, conforme pensamento de Cutrim (2008) apud COSTA, 2011, p. 210), como “um amplo conjunto de símbolos que modelam uma sociedade, ou seja, é tudo aquilo que pensamos e fazemos enquanto membros de um grupo social”. Assim, a cultura de um povo é aquilo que é construído pelo povo, para o povo, a partir de seus costumes, experiências e vivências, abrindo-se espaço para refletirmos sobre a cultura enquanto elemento do povo, ou cultura popular.

Durante pesquisa realizada sobre os variados modos de pensar cultura, peculiar atenção foi dada ao embasamento teórico de Wagner (2010), pelo trabalho criterioso desenvolvido em torno da conceituação de cultura. Para o autor, a antropologia estuda o fenômeno do homem – a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos – não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram o seu uso: essa palavra é *cultura*.

Assim, a antropologia seria o estudo do homem “como se” houvesse cultura. Ela ganha vida por meio da invenção da cultura, tanto no sentido geral, como um conceito, quanto no sentido específico, mediante a invenção de culturas particulares. Elas existem em função do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção.

Essa invenção é um processo que ocorre de forma objetiva, por meio da observação e do aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode ele mesmo passar por uma mudança de personalidade. A cultura estudada torna-se visível e conseqüentemente plausível para ele. De início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma nova maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. É apenas mediante uma “invenção” dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura torna-se “visível”. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.

Para Wagner (2010), há coisas demais para serem compreendidas e muito pouco tempo para fazê-lo. Parece possível dizer que o “viver” seria o objetivo último do trabalho antropológico.

A invenção da cultura equivaleria a um episódio histórico muito específico, ocorrido em certo momento da história do mundo ocidental. Isto nos leva a pensar a própria noção de cultura como um artefato cultural, ou seja, partimos do nosso próprio ponto de vista cultural para falar de cultura.

Mesmo que pareça inevitável investigar novas culturas a partir de nossas próprias formulações, não se pode perder de vista que o que se formula não é universal. Se a história muda, deve-se mudar também as extensões relacionadas aos conceitos de cultura formulados.

Nas palavras de Wagner (2010), a consciência de cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e do ponto de vista do antropólogo como cientista: ele precisa



renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura. É evidente, diz o autor, que um pesquisador deve ser tão imparcial quanto possível, na medida em que esteja consciente de seus pressupostos, “mas frequentemente assumimos os pressupostos mais básicos de nossa cultura como tão certos que nem nos apercebemos deles” (p. 28). A objetividade “absoluta” exigiria que o antropólogo não tivesse nenhum viés e portanto nenhuma cultura.

O autor explica que, dessa forma, a ideia de cultura coloca o pesquisador em situação igual à de seus objetos de estudo: cada qual é de uma cultura e, se cada uma delas pode ser entendida como um conjunto *sui generis* e já que não há um método único para classificar culturas diferenciadas, colocando-as em categorias “naturais”, presume-se que não há culturas melhores do que as outras, ou seja, são equivalentes. Essa pressuposição é o que se denomina “relatividade cultural”.

Por isso, Wagner (2010) expõe que a combinação dessas duas implicações da ideia de cultura – objetividade relativa e relatividade cultural – leva a uma proposição geral concernente ao estudo da cultura. Seria a de que a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas unidades do fenômeno humano, visando a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de relação é importante nesse contexto, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como “análise” ou “exame”, com suas pretensões de objetividade absoluta.

Interessante conclusão é feita pelo autor, para quem “a cultura é tornada visível pelo choque cultural, pelo ato de submeter-se a situações que excedem a competência interpessoal ordinária e de objetificar a discrepância como uma entidade” (WAGNER, 2010, p. 37). Isto porque esse delineamento comumente segue as expectativas antropológicas quanto ao que a cultura e a diferença cultural deveriam ser. Uma vez que a concretização ocorre, o pesquisador adquire uma consciência intensificada dos tipos de diferenças e similaridades implicadas no uso do termo “cultura” e começa a usá-lo cada vez mais como um constructo explanatório. Ele começa a ver seu próprio modo de vida em nítido relevo contra o pano de fundo das outras “culturas” que conhece, e pode

tentar conscientemente objetificá-lo (por mais que esse modo de vida esteja “ali”, por implicação ao menos, nas analogias que ele já criou). Assim, a invenção das culturas, e da cultura em geral, muitas vezes começa com a invenção de uma cultura em particular, e esta, por força do processo de invenção, ao mesmo tempo é e não é a própria cultura do inventor.

#### **2.4. Cultura Popular**

Após esta revisão sobre os muitos significados do termo cultura, acredita-se que este texto não ficaria completo sem algumas palavras acerca de outro conceito diretamente relacionado à cultura. Fala-se agora de cultura popular.

É interessante observar o pensamento de Braga (2004, p. 98), para quem,

falar em cultura popular implica necessariamente lançar mão de múltiplos referenciais teóricos, não apenas de uma antropologia clássica que nos ensinou, entre outras coisas, a importância da diferença entre as sociedades humanas, como também da mudança cultural e das possibilidades interpretativas que permitem captar a singularidade do outro, mesmo que ele faça parte da mesma sociedade ocidental habitada pelo antropólogo.

Para o autor, deve-se ressaltar ainda que a noção de cultura popular ou “culturas do povo” emerge enquanto elemento diacrítico voltado para marcar diferenças. Isso pressupõe sempre um contexto que constitui objeto de descrição e inventário por parte do antropólogo, e cuja ênfase teórica pode recair sobre “identidades contrastativas”, entre “letrados e iletrados” ou, quem sabe, quando se trata de inquirir sobre a imaginação popular materializada nas práticas ditas populares.

Salienta ainda que o conceito de cultura popular depreende-se de lugares e de épocas determinadas. Para o autor, é sugestivo partir da ideia de fronteiras nacionais para descrição e análise de manifestações populares, por permitir que se fale em/de culturas populares brasileiras, portuguesas e de outras mais.

Interessante a exposição do autor, ao propor o que considera como essência das culturas populares: a) o interesse social difuso e desinteressado; b) a qualidade de bem

material intangível. Em outras palavras, trata-se de um saber reunido há longa data e que resistiu e resiste aos apelos das mudanças estruturais da sociedade, ao mesmo tempo em que fundamenta a dinâmica cultural de tais práticas frente aos reclames da modernidade.

Por interesse social difuso e desinteressado, o autor entende uma conversa entabulada sobre diferentes assuntos, mas sempre troca de ideias, deixar-se levar pela conversa, por ser assim que surge o entendimento. No caso das festas, que são consideradas pelo professor como “fato social total por excelência”, não fica difícil perceber o subsídio da “troca de ideias” que está em evidência na preparação, fruição e no período posterior à festa, havendo muito que falar e programar.

Em se tratando de cultura popular, duas observações feitas por Braga (2009) parecem ganhar relevância. A primeira é de que

no contexto da cidade, entretanto, a cultura popular que está sendo produzida tem uma dinâmica própria, que de certa forma está em sintonia com o ritmo de pessoas que vivenciam diferentes situações e experiências. É aqui que adquire importância a sociabilidade, resultante da troca de experiências e saberes por meio do ritual e da festa, da ironia, do riso e da brincadeira, na transmissão de cultura popular dos mais velhos para os mais novos. O que também faz sentido enquanto mobilidade social, ao promover expressões culturais significativas para vivências do cotidiano dos sujeitos. Lembre-se que parte significativa dos sujeitos de cultura popular vêm de camadas menos favorecidas da sociedade e, na exata medida que eventos ou outras formas de expressão adquirem visibilidade no âmbito da cidade, abrem-se espaços de negociação com outros setores da sociedade, possibilitando, no mínimo alguma margem de manobra no jogo das identidades pessoais, das informações, influências, entre outras percepções (BRAGA, 2009, p. 78).

A segunda observação é a de que

tratando-se de cultura popular, dada a importância da oralidade enquanto forma privilegiada de transmissão dessa cultura, é no discurso oral e na observação de outras formas de condutas expressivas que se pode apreender a dinâmica de eventos e outras expressões populares que constituem objeto de investigação. (BRAGA, 2009, p. 79)

Desta feita, fica enfatizado o caráter peculiar das manifestações de cultura popular em meio urbano e a necessidade da investigação oral no que diz respeito a essas práticas específicas. Afinal, a oralidade liga-se diretamente também a um caráter que geralmente as festas populares costumam chamar para si: serem festas de tradição. Neste diapasão, se considerarmos que a oralidade é uma forma de preservação de

conteúdos que passam de geração a geração, verifica-se perspicazmente a relação entre oralidade, cultura popular e tradição.

Também é pertinente registrar a visão de Bosi (2001), para quem, ao discutir a possibilidade de existir ou não uma cultura operária, esbarrou na relação existente entre cultura popular e cultura de massa. Um dos aspectos interessantes salientados pela autora é levantar a questão do público para quem é dirigido o quadro da cultura popular. Nas palavras da autora,

quando examinamos o quadro da cultura popular na sociedade urbana, distinguimos diversos subpúblicos: o infantil, o feminino, o juvenil... para os quais os veículos de comunicação ministram alimento apropriado. Tanto nesses subpúblicos urbanos quanto nos vestígios ou núcleos de cultura folclórica, encontramos elementos de evasão sobre os de formação e informação. Os meios de comunicação informam, mas também se dirigem ao homem que gosta do jogo, do mistério, da dança, da fábula. Se considerarmos a classe operária como um público urbano e nos interrogarmos sobre os traços próprios de sua cultura, veremos que esta contém, como a popular, elementos lúdicos e cognitivos. Ontem, o operário teve sua cultura de *folk* como lavrador; amanhã vai-se integrar na cultura urbana; hoje pode viver uma fusão das duas culturas (BOSI, 2001, p. 208).

Entre múltiplos referenciais teóricos que ligam cultura, cultura popular e festas populares, Langdon (2007) fornece subsídios interessantes para compreensão do aspecto ritualístico evidenciado em muitos festivais folclóricos, incluindo o de cirandas. Segundo o autor,

dentro do contexto atual, a importância da análise da ação ritual como constitutiva dos processos sociais tem sido aumentada. Alguns autores introduziram a noção de “performance cultural” ou “performance” para expressar a multiplicidade de formas rituais que estruturam e permeiam a vida, estas incluindo os ritos sagrados (cultos religiosos, formaturas, cerimônias cívicas), as formas de entretenimento (teatros, circos, festivais, festas, espetáculos, jogos e esportes) e os processos políticos (atos judiciais e estaduais, manifestações étnicas, greves e até os tumultos). Outros preferem continuar utilizando o conceito de rito. [...] O rito, ou performance cultural, é um evento crítico, que é marcado por uma ruptura no fluxo da ação social, por um limite temporal, e os atores sociais que estão, de alguma maneira, manifestando sobre seu mundo (LANGDON, 2007, p. 32).

Neste sentido, fica claro que o conceito de cultura popular possui um aspecto ritualístico, conforme palavras do autor: repetem-se sons, ritmos, expressões, cantos, danças.

## 2.5. Conclusão

Este capítulo se propôs abrir espaços para que se possa falar das cirandas, com base nos conceitos-chave acima descritos. Acredita-se que a melhor proposta seja a de apresentação dos universos que permeiam as festas populares: o que são as festas populares, como se classificam, como se relacionam com o conceito de cultura, como conceituamos cultura neste trabalho, qual a ideia sobre culturas populares e, principalmente, quais as especificidades das festas populares no espaço multicultural amazônico.

Espera-se ter evidenciando as conceituações principais dos termos que compõem esse capítulo: festas populares como um fato de grande significado e importância no contexto atual, sua realização como uma das manifestações de “cultura” (cultura enquanto “invenção wagneriana”), no rico mundo da cultura popular (enquanto interesse social difuso e desinteressado, possuidor da qualidade de bem material intangível).

Outro objetivo da presente discussão teórica foi demonstrar a necessidade de que, para ser possível falar da construção das identidades cirandeiras, faz-se necessário conhecer esse universo, sob pena de não se tornar compreensível o mundo dos discursos que fornecem sentido e significado às experiências vividas por cada participante de cada uma das cirandas. Acredita-se que, para entender a vivência, além de senti-la, na medida do possível, é necessário entender em que universo se insere.

Nesse intuito, dá-se continuidade ao conhecimento desse universo cirandeiro, falando delas: as cirandas de Manacapuru.

## **CAPÍTULO 3: AS CIRANDAS DE MANACAPURU**

### **3.1. Historicizando as cirandas.**

A ciranda é uma dança de roda praieira, com uma temática poética bastante variada, inspirada nas quadrilhas de rodas europeias, tendo sido representada inicialmente por mulheres de pescadores nordestinos que esperavam a volta de seus maridos do mar, cantando e dançando. (HISTÓRICO..., 2011)

Cascudo (1993 apud Nogueira, 2008) identifica a ciranda brasileira como uma dança de roda muito apreciada pelas crianças, diferenciando-se da de Portugal, da qual provavelmente se originou, onde é bailado de adulto. Nas zonas rurais de São Paulo e Rio de Janeiro, os adultos também a dançam após os bailes de fandango, em rodas concêntricas, homens por dentro e mulheres por fora. Para o autor, a música e a letra da dança são, em maior porcentagem, portuguesas: é uma das danças de roda permanentes na literatura oral brasileira, o que atesta que as cantigas infantis são as mais difíceis de serem renovadas, uma vez que as crianças permanecem conservadoras, repetindo as fases de culturas particulares a esse ciclo cronológico.

Para Nogueira (2008), a introdução da ciranda no Amazonas pode também ser atribuída aos nordestinos que se embrenharam na floresta à procura do látex da seringueira na segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX, nos chamados tempos áureos da borracha, e na segunda fase dessa economia, durante a Segunda Guerra Mundial.

Andrade (1982 apud Nogueira, 2008) relata-nos o registro, em 1927, de Mário de Andrade, durante a viagem dele pelo rio Solimões, de uma dança de ciranda com o mesmo texto e com a mesma melodia das encenadas por crianças de todo o Brasil. O bailado, àquela altura, já incorporava personagens do imaginário regional e por isso foi batizado por ele como “Ciranda Amazônica”. O relato de Mário de Andrade, na visão de Nogueira, é relevante para demarcar que esse folguedo possuía conteúdo crítico em relação às instituições oficiais e oficiosas que atuavam nos beiradões amazônicos. As descrições de Andrade talvez sejam hoje a mais rica e recuada descrição da Ciranda

Amazônica. Àquela altura, Andrade identificava que as danças dramáticas estavam em plena e rápida decadência no Brasil, à exceção do Norte e Nordeste, onde persistiam, embora fixas como dramaticidade em suas datas anuais.

Aliás, é de Mário de Andrade (1976) a definição de danças dramáticas: uma sequência dançada de cenas dramáticas, livremente articuladas a partir de um conjunto de personagens alusivos a um motivo central. O autor teve contato com a ciranda através do episódio da morte e ressurreição do carão, no Alto Solimões, num lugarejo chamado Caiçara. A ciranda não foi vista por ele como uma dança dramática, apenas como uma “festa popular”, um “reisado” sem muita vitalidade dramática, cujo enredo era “vago e sem continuidade”, ou, mais ainda, “uma barafunda”, não possuindo o “nexo e a legitimidade dramática do Boi-Bumbá”, pois

afinal essa trapalhada dramática não passa duma brincadeira de crianças a que gente adulta mais primitiva deu uma função interessada mais característica e perceptível, macaqueando o amor, a religião, a caça e os animais tabus. Nem a dança vale nada, monótona, sem originalidade, primitiva, muito parecida, muito parecida com as danças indígenas que Martius e Léry descreveram. O que vale mesmo é a música (ANDRADE, 1976, p. 336).

Entretanto, tendo em vista a consideração já de 1982 sobre o conceito de “danças dramáticas”, pode-se perceber a clara inserção das cirandas de Manacapuru, como atualmente se apresentam, nessa definição de dança:

as danças dramáticas se dividem em duas categorias bem distintas: o cortejo, caracterizado coreograficamente por peças que permitem a locomoção dos dançadores, em geral chamadas de “cantigas”; e a parte propriamente dramática, em geral chamada de “embaixada” caracterizada pela representação mais ou menos coreográfica dum entreccho, e exigindo arena fixa, sala, tablado, pátio, frente de casa ou igreja (ANDRADE, 1982, p. 57).

Assim, o modelo de dança apresentado pelas cirandas manacapuruenses, corresponde ao estilo “dança dramática”, conforme proposta classificatória de Mário de Andrade.

Voltando à revisão do professor Nogueira (2008), encontrou-se referência a textos do professor José Silvestre do Nascimento e Souza, que teria publicado cinco artigos sobre a História da Ciranda de Tefé no informativo *Notícias da Corte do Solimões*, em 1998, editado pelo escritor Raimundo Colares Ribeiro. Nas palavras de Nogueira (2008), a folia teria chegado ao município no final do século XIX,

possivelmente pelas mãos do pernambucano Antônio Felício. A folia estava marcada, inicialmente, por dez pares, com destaque para as personagens Chefe, Subchefe, Oficial da Ronda, Soldado, Padre, Sacristão, Velho, Velha, Caçador e Carão. A apresentação estava dividida em oito atos: a entrada do cordão, as encenações da Mãe Benta, Puxa Roda, Cupido, Constância, Carão, Viola Encantada e a saída do cordão. A partir de 1937 até 1942, foram acrescentados mais cinco personagens e suas coreografias: Seu Manelino, Galo Bonito, Seu Honorato, Ronda e Despedida.

Os grupos de ciranda apresentavam-se na cidade de Tefé, preferencialmente nos clubes de dança, nos pátios e nas varandas de residências a convite de seus proprietários, no decorrer da quadra junina.

### **3.2. Introdução da ciranda em Manacapuru**

A brincadeira foi introduzida no Amazonas no final do século XIX, quando um mulato pernambucano chamado Antônio Felício e o professor Isidoro Gonçalves montaram, pela primeira vez uma ciranda na cidade de Tefé, no médio Solimões. Posteriormente, o professor José Silvestre, filho de Isidoro Gonçalves, que morava em Tefé, levou a dança para Manaus, montando assim a Ciranda do Colégio Estadual Sólton de Lucena. A dança apresentou-se pela primeira vez no Festival Folclórico do Amazonas, da Bola da SUFRAMA, em 1966 (HISTÓRICO..., 2011).

Os grupos de ciranda apresentavam-se na cidade de Tefé, preferencialmente nos clubes de dança, nos pátios e nas varandas de residências a convite de seus proprietários, no decorrer da quadra junina.

Nas palavras de Nogueira (2008, p. 125),

em São Paulo e Rio de Janeiro, a dança ocorria mais entre as crianças, mas em Tefé contagiou os adolescentes e fez o município ganhar fama como “terra dos cirandeiros” entre as localidades da calha do Solimões. Em Manaus, os primeiros grupos foram montados na década de 1960, motivados pelo Festival Folclórico do Amazonas promovido pelo diário *O Jornal* da família Acher Pinto. Nos anos 1980, a dança instalou-se na cidade de Manacapuru por intermédio do professor José Silvestre do Nascimento e Souza e da professora Maria do Perpétuo Socorro de Oliveira, convidados do então prefeito Pedro Rates em função da referência de cirandeiros que obtiveram em Tefé e em Manaus. Os primeiros grupos foram criados na



Escola Nossa Senhora de Nazaré, mas logo outras fundaram os seus e passaram a disputar um festival, organizado pelos professores, que sempre ocorria no aniversário da cidade, em 16 de julho. As cirandas Flor Matizada (Escola Nossa Senhora de Nazaré), Guerreiros Mura (Escola José Mota) e Tradicional (Escola José Seffair) conquistaram a simpatia de grupos torcedores de toda a cidade que, durante o festival, rivalizavam-se.

Segundo o Grêmio Recreativo e Folclórico Ciranda Guerreiros Mura (GRFCGM, 2012), há muito tempo Manacapuru vinha em busca de uma característica folclórica marcante no calendário amazonense. A ciranda iniciou-se como tradição na cidade nos anos 1980, quando a professora Perpétuo do Socorro Oliveira, sob orientação de José Silvestre, montou pela primeira vez a Ciranda do Colégio Estadual Nossa Senhora de Nazaré. O sucesso foi tão grande que, cinco anos mais tarde, a professora Terezinha Fernandes, gestora na época, implantou a ciranda na Escola Estadual José Seffair. Atualmente, a ciranda ainda mantém fortes vínculos com as escolas onde se originaram, bem como com seus respectivos bairros. Entretanto, seus nomes encontram-se alterados, mudando seu foco do nome da escola para o simbolismo com o qual sentem-se comprometidas. Assim, a “Ciranda do Nazaré” tornou-se a “Ciranda Flor Matizada”, a “Ciranda do Seffair” chama-se “Ciranda Tradicional”, e a “Ciranda José Mota” passou a denominar-se “Ciranda Guerreiros Mura” (HISTÓRICO..., 2011).

O nome “Flor Matizada” é o mesmo que “Manacapuru” em tupi. O nome “Tradicional” advém da centenária festa que ocorre no bairro da Terra Preta, em homenagem a Santo Antônio, o qual, nesta localidade, tem um significado muito além da de “santo casamenteiro”, como comumente é associado. Guerreiros Mura, por sua vez, remonta à etnia que originalmente fundou a cidade e à sua índole beligerante.

Ressalte-se também que o símbolo da Ciranda Flor Matizada é a flor lilás e branca (matizada), que são as cores que representam a agremiação, pioneira de Manacapuru. A segunda ciranda a surgir, Tradicional, tem por símbolo a coroa, remetendo ao adjetivo da cidade, “Princesinha do Solimões”. Uma princesa cuja coroa tem as cores dourada, vermelha e branca, as mesmas cores da agremiação. Por sua vez, remetendo às cores do estado do Amazonas, a ciranda Guerreiros Mura veste-se de vermelho, azul e branco, tendo por símbolo o busto de um índio Mura.

O autor observa que é em 1997 que a ciranda passa a ser desestimulada nas escolas e a prefeitura patrocina, pela primeira vez, o Festival de Cirandas de Manacapuru, causando mudanças na forma de se apresentar e de se organizar dos grupos. As três escolas inauguraram o festival e o disputam até hoje, agora com o envolvimento dos bairros. Há, para o autor, a partir daí, um divisor de águas entre a Ciranda de Manacapuru e a Ciranda de Tefé. Um texto intitulado “História da evolução da dança regional ciranda”, do acervo da ciranda Flor Matizada, explica em poucas palavras, essa diferença:

Ciranda de Tefé: brincadeira de roda com palmas, música, bailado e personagens tradicionais da dança: Seu Manelito, Seu Honorato, dona Constância e outros.

Ciranda de Manacapuru: conjunto de dança e encenações compostas de música, brincantes, destaques e alegorias baseados em um tema. (NOGUEIRA, 2008, p. 128)

Nogueira (2008) observa que as adaptações adotadas pela Ciranda de Manacapuru em relação à matriz de Tefé são formas de encenar um bailado com as cores locais que deem conta do cotidiano da cidade. A preparação da festa começa no mês de junho. Enquanto os cordões de cirandeiros ensaiam os passos, um grupo de artistas – escultores, artistas plásticos e serralheiros – atua nos barracões, montando as alegorias e as fantasias. A disputa pelo título, a rivalização entre os grupos de brincantes, que se autodenominam representantes de escolas e bairros onde foram fundadas, fazem que o trabalho dos barracões desenvolva-se em segredo. O ineditismo e a surpresa são armas bem guardadas pelos grupos.

O cordão e seus passos engraçados, assim como os personagens Cupido, Seu Manelino, Mãe Benta, Carão, Constância, Galo Bonito e outros permanecem na brincadeira, funcionam como cordão umbilical da derivação anterior. A música cirandeira e a referência com o passado estão presentes na obrigatoriedade da execução da cantiga de roda secular no Brasil (Ó ciranda, ó cirandinha/Vamos todos cirandar/Vamos dar a meia volta/Volta e meia vamos dar/E depois da volta dada/Cavalheiro troque o par). Nas músicas atuais, a lembrança da roda é marcada pelo apito usado para comandar os cirandeiros em processo de encenação, que assume a função de instrumento musical tradicional.

### 3.3. Etnografia do Festival de Cirandas de Manacapuru

Inicia-se este capítulo salientando que ainda que se possa falar de ciranda de uma forma comum – ou seja, as pessoas assistirão às cirandas e terão a mesma apresentação à sua frente – a interpretação do fenômeno é única. Assim, esse universo, que se pretende descritivo do que é a ciranda atualmente em Manacapuru, carrega a visão de mundo do autor deste texto.

Hoje, a ciranda é uma competição entre três agremiações. Isso implica saber que há um modo de se escolher uma campeã, qual seja, trazendo jurados (geralmente de Manaus, indicados por instituições, como universidades, que indicam especialistas nos itens a serem julgados). Há três blocos de julgamento: o musical, o cênico-coreográfico e o artístico. Na tentativa de apresentar todos esses blocos, o que ajudará a contar a própria ciranda, como hoje acontece, começaremos com a “alma” da ciranda: o cordão de cirandeiros, ou melhor, os cordões de cirandeiros.

Durante a apresentação, cada ciranda tem, obrigatoriamente, de apresentar aos jurados e ao público presente no Parque do Ingá, dois cordões: o cordão de entrada e o cordão principal (cordão de cirandeiros).

Os dois cordões têm em comum a característica de serem coreografados. Essa coreografia tem o intuito de contar a história mostrada pela ciranda. Em geral, a coreografia prima por manter a apresentação, em variados momentos, do passo básico da ciranda manacapuruense. Como é difícil descrevê-lo, usaremos o jargão de uma cirandada: o passo é basicamente no estilo “mexe o corpo e gira o pé”. É rápido, exige sincronismo e preparo físico do dançante. Mexe-se o tronco para a esquerda e para a direita (180°), em sintonia com os pés, que acompanham o movimento. Esse bailado é considerado tradicionalíssimo na ciranda, sendo tido como a marca cirandeira. As três cirandas o executam, quantas vezes for possível, durante toda a apresentação.

Voltando aos cordões, tem-se que o primeiro deles, o cordão de entrada, funciona como uma espécie de introdução. Situa o espectador em relação à ideia básica do tema. Por exemplo, em 2010, quando a ciranda Guerreiros Mura contou a história de Moisés (figura bíblica), o cordão de entrada encenou o nascimento do profeta. Em meio à escravidão do povo hebreu, uma dançarina “deu à luz” no meio da arena, passando a

ideia de que o nascimento do libertador do povo hebreu era a melhor forma de situar os jurados e plateia em relação ao tema. Assim, a indumentária adapta-se ao que se conta: pode-se usar uma vestimenta religiosa, indígena, de criança, do que for necessário para contar o que a ciranda se propõe.

O cordão principal pode ser tido como o mais tradicional. O que se quer dizer é que se mantém o padrão característico das cirandas, nos bordados, nas pedras, nas penas, enfim, todo material utilizado, ainda que ajude também a contar a história da ciranda, deve se ater ao estilo das cirandas. Meninos usam calças, coletes e chapéus. Meninas usam suas saias, “coroinhas” e alguns adereços, como leques (opcionais). Em comum, ambos usam as sapatilhas. Marca da indumentária, quando um cirandeiro abandona o cordão, diz-se comumente que “ele pendurou as sapatilhas”.

Algumas características marcam claramente a distinção entre cordão de entrada e cordão principal. O primeiro apresenta-se rapidamente, geralmente com apenas uma cirandada, passa uma mensagem rápida, introdutória do tema, retirando-se da apresentação. O cordão principal, como sugere o nome, é aquele que conduzirá o espetáculo durante o restante das 2h ou 2h30 (tempo máximo de uma apresentação), ininterruptamente. Salienta-se que a ciranda é uma dança que se faz aos pares, ou seja, há casais de cirandeiros durante toda a apresentação. Essa é outra diferença que se faz entre cordão de entrada e cordão principal: no primeiro, essa obrigatoriedade não se faz presente. No segundo, sim. Entretanto, essa dança aos pares não funciona como no forró, tango ou bolero (em que se dança junto a todo o momento). Dependendo da coreografia montada em cada cirandada, os casais podem, durante algumas dessas cirandadas, separar-se momentaneamente. Entretanto, em algum momento, voltarão a formar pares.

O cordão de cirandeiros é o elemento principal das cirandas. É com base neles que o espetáculo é construído. O cordão de entrada é o primeiro cordão de cirandeiros a dançar na arena, prenuncia o espetáculo que está por vir, com fantasias e coreografias específicas. O cordão de entrada tem grande participação no contexto do espetáculo. Já o cordão de cirandeiros (principal) é o item mais importante da ciranda. A responsabilidade recai não só sobre os cirandeiros, mas também sobre os coreógrafos,

exigindo sincronismo dentro e fora da arena, desde a concepção até a execução. O cordão é o cirandeiro dançando com garra e alegria, elevando o nome da ciranda ao mais alto patamar, colocando à prova mesmo os limites do corpo.

Entretanto, para ajudar na composição das cirandas, há elementos que ajudam a visibilizar o cordão: o elemento musical, o elemento alegórico e os itens de destaque. O elemento musical diz respeito à tocata (ou tocada), ao cantador e às cirandadas. O cantador é o cantor que entoa as cirandadas durante toda a apresentação. O número de cantadores varia de acordo com a escolha de cada ciranda. A Ciranda Flor Matizada já chegou a ter três cantadores, a Ciranda Tradicional possui dois, a Ciranda Guerreiros Mura só possui um. Entretanto, no momento do julgamento, apenas um é julgado, no momento em que se defende a cirandada concorrente.

A cirandada é a base do espetáculo. É graças a ela que todos os elementos da ciranda se desenvolvem. Preza pela riqueza da poesia e seu conteúdo, a beleza da melodia, seus arranjos, sua cumplicidade com o cordão e com a torcida. Todos esses elementos devem estar presentes, quando da sua elaboração. Em um momento escolhido pela ciranda, uma dessas cirandadas, geralmente a melhor do CD, concorrerá no quesito “Cirandada: letra e música”.

Dando sustento às cirandadas e à apresentação como um todo, há a tocata (ou tocada), conjunto de instrumentos e instrumentistas que fornecem referencial rítmico ao espetáculo, com músicos selecionados pelas agremiações, para traduzirem a harmonia necessária e dar o ritmo característico das cirandadas, uma mistura que envolve carimbó e outros ritmos musicais. Entre os instrumentos da tocata estão o tambor, o atabaque, o cavaco, entre outros.

Falemos agora do elemento alegórico. Durante o dia das apresentações, cada ciranda entra em um ritmo frenético para montar, na arena do Parque do Ingá, o seu cenário. Esse cenário é formado por um conjunto de alegorias, que emolduram o tema, compondo também o que se chama “fantasias de destaque”. As alegorias são a concepção do tema, demonstrados nessa forma, expressando o contexto criado e desenvolvido pelos cirandistas e redesenhados pelos seus alegoristas. As fantasias de destaque são parte desse cenário.

Por fim, os itens de destaque podem ser divididos em quatro: cirandeira bela e porta-cores como o primeiro, apresentador como o segundo, itens tradicionais como o terceiro e a galera como o quarto. A nosso ver, esses itens são *sui generis*, indo sua necessidade de fazerem parte das cirandas de um nexo causal a questões ligadas à “tradição”. E, aproveitamos para definir o que consideramos “tradição” no contexto das cirandas: elementos que se mantêm ao longo do tempo, resistindo às “evoluções” do espetáculo, como características que demonstram claramente a ligação da ciranda com seu passado, que geralmente remonta à sua criação. Vejamos mais detalhadamente cada um desses quatro itens de destaque.

1) Cirandeira Bela e Porta-Cores: a Cirandeira Bela liga-se a uma personagem tradicional da ciranda, a Constância. Esta é considerada uma moça de singela beleza, que encanta outras personagens, como o Seu Manelinho, figura que remete ao pescador amazônico. Hoje, a Cirandeira Bela remete à figura da moça mais bela do cordão de cirandeiros, mantendo-se mesmo certa tendência a escolhê-la dentre as meninas do cordão. Já a porta-cores é a responsável por carregar o estandarte da ciranda, a cirandeira que carrega os símbolos referentes ao tema e às cores da agremiação. Ambas costumam aparecer várias vezes durante a apresentação, geralmente em momentos de ápice e vindo de alegorias diferentes. Ano passado foi proposto a criação de outro item feminino, a Princesa Cirandeira, para homenagear a própria Princesa que é Manacapuru, na figura de uma bela menina. O item está sob análise e deverá ter uma resposta sobre sua permanência ou não no corrente ano.

2) Apresentador: a ciranda cresceu e modificou-se no decorrer do tempo. Apresenta-se para os jurados, para a plateia, para seus próprios cordões e cirandistas, para a mídia que se faz presente no local. Assim, surgiu a figura que mantém o nexo de causalidade entre o que a ciranda apresenta e o público e os jurados. Esta figura é o apresentador.

3) Itens tradicionais: durante a apresentação, cada ciranda é obrigada a apresentar pelo menos dois itens considerados tradicionais. São eles: Seu Manelinho, Constância, Dona Benta, carão, caçador, Seu Honorato, entre outros. Essas figuras não são julgadas, mas em caso de não apresentação, a ciranda é penalizada com a perda de

dois pontos. O objetivo é manter viva a história desses itens que estão presentes no contexto de criação das cirandas, preservando a tradição cirandeira.

4) Galera: corresponde à torcida de cada agremiação. Distribuem-se conforme disposição do Parque do Ingá, que tem suas arquibancadas pintadas com as cores de cada agremiação. Assim, cada torcida deve ocupar a parte que lhe cabe nesse local, em forma de anfiteatro. A galera pertence ao chamado “item independente”, o que significa que não conta para o julgamento do festival, mas garante à agremiação que obtiver a maior nota nesse quesito, um troféu de “melhor galera”.

Vale frisar que todo esse conjunto deve ser apresentado harmoniosamente e com uma sequência lógica. Esse é um desafio que se manterá durante toda a apresentação, sob pena de haver penalização. Ao fim, a ciranda que melhor se apresentar em todos os quesitos consagrar-se-á a campeã do Festival de Cirandas de Manacapuru.

De maneira geral, acredita-se ser este o rico cenário das cirandas de Manacapuru. Entretanto, admite-se que o todo conteúdo simbólico desse universo cultural não foi esgotado, apenas exposto de maneira a propiciar a visão necessária ao leitor deste trabalho para prosseguir a leitura e entender, quando da exposição dos resultados, o *local simbólico* de onde emergem as falas dos cirandeiros e *compreender*, ainda que minimamente, o que representa, subjetivamente, para cada entrevistado.

## ANÁLISE DOS RESULTADOS

Como exposto na introdução deste trabalho, para a análise dos resultados, esta pesquisa optou por realizar a análise de conteúdo, conforme proposta de Bardin. Neste diapasão, procuraremos seguir as etapas tais como expostas pela autora e, a partir daí, ir realizando a análise propriamente dita. São estas:

*Pré-análise:* nesta pré-etapa, foi realizada a leitura flutuante, com o primeiro contato com as entrevistas, captando-se o conteúdo genericamente, sem maiores preocupações técnicas, para, a seguir, constituir o *corpus*. A ideia foi a de uma leitura exaustiva do conjunto das entrevistas, de forma que o pesquisador possa realmente *flutuar* sobre o texto. Essa leitura dita flutuante dá a oportunidade para que o pesquisador levante hipóteses, ainda que não permanentes, sobre o que se propôs estudar e sobre os ditos conteúdos do texto analisado.

*Determinação das unidades de registro:* aqui, o pesquisador parte para a escolha do tipo de unidade de registro que será adotada ao longo da análise. Entre as opções apresentadas (palavras, frases, parágrafos, temas, objeto ou referente), optou-se pelos referentes, acreditando-se ser essa escolha fruto de trabalhos anteriores com esta categoria, como em projetos de iniciação científica e monografia, o que fornece ao pesquisador certa segurança para desenvolver a análise. Os referentes são temas eixo ao qual se agrega tudo o que o locutor diz a respeito do assunto. Assim sendo, será dessa forma que os dados serão aqui apresentados.

A seguir, definir-se-á a análise temática das Unidades de Registro, em forma de quadros ilustrativos para cada categoria. Assim, haverá o *tratamento e apresentação dos resultados*, para, em tópico vindouro, fazer-se a discussão desses resultados, articulando-o ao objeto de estudo.

### **Categoria 1: cirandas em geral versus a minha ciranda.**

Nesta categoria, fica evidente a relação “parte” versus “todo” dos cirandeiros com as cirandas de Manacapuru e o seu universo de predileção por uma dessas. Esquemáticamente, conforme o quadro abaixo, temos as seguintes direções (os dados



foram agrupados por “cirandas”, lembrando que foram entrevistados três de cada agremiação):

	O que você sabe sobre as cirandas de Manacapuru (maior frequência)	O que você sabe sobre a sua ciranda (maior frequência)
<p>Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas):</p> <p>Saltam aos olhos que as cirandas, de modo geral, estão identificadas como três, citadas nominalmente, e que a “minha” ciranda está ligada às cores da agremiação e ao bairro, com sua tradicional festa.</p>	<p>E1: “são três: matizada, mura e tradicional”.</p> <p>E2: “são três: a Flor Matizada, que é a mais antiga, depois vem a minha, que é aqui da Terra Preta, do Seffair e tem também a Guerreiros Mura que é da Liberdade”.</p> <p>E3: “[...] aparece bem o que são as cirandas de Manacapuru: o busto do índio representa a Guerreiros Mura, o beija-flor com a flor representa a Matizada e a coroa representa a Tradicional”.</p>	<p>E1: “[...] ela é daqui do bairro, foi a segunda a surgir. Ela tem as cores vermelho, dourado e branco e é daqui do Seffair, colégio onde eu fiz meus estudos”.</p> <p>E2: “[...] Como eu disse, as cores dela são vermelho, dourado e branco e ela tem esse nome por causa de uma festa que é bem tradicional aqui no bairro, a festa de Santo Antônio.”.</p> <p>E3: “A minha é ligada ao bairro da Terra Preta [...] A gente tá ligado à festa de Santo Antônio, por isso o nome da ciranda ser “tradicional” e a coroa é a própria Manacapuru, princesa do Solimões.”</p>

<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes).</p> <p>Aqui, os elementos ficam por conta da também identificação nominal de três agremiações, ressaltando-se o pioneirismo da ciranda lilás e branca. Quanto ao “minha” ciranda, o destaque fica pela história, “ligada ao Colégio do Nazaré” e pela localização, “a minha é do centro”.</p>	<p>E1: “Olha, o que eu sei é que são três: A Flor Matizada, a Guerreiros Mura e a Tradicional”.</p> <p>“A pioneira é a do Nazaré [...]”</p> <p>E2: “[...] aqui nós temos três, que é a Matizada, a Mura e a Tradicional [...]”</p> <p>“[...] temos essas três, a mais antiga é a minha Flor, depois veio a Tratra e por último a copiadora da mura! [...]”</p> <p>E3: “O que eu sei é que são três, amigo. Tem a matizada, a mura e a tradicional [...].”</p> <p>“ [...] E por ordem é assim: primeiro veio a matizada, depois a tradicional e, por último, a mura.”</p>	<p>E1: “[...]é daqui do centro [...]”</p> <p>“[...]Era chamada de Ciranda do Nazaré, porque apareceu na Escola Nossa Senhora de Nazaré [...]. As cores são lilás e branco [...]”</p> <p>E2: “Sei que a minha ciranda era a antiga Ciranda do Nazaré, porque ela nasceu nessa escola”.</p> <p>“ O bairro dela é o Centro, o galpão fica na principal [...]”</p> <p>E3: “[...] É a do centro, a lilás e branco”.</p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes): sobre as cirandas, em geral, seguindo os outros modelos, salta aos olhos a nomenclatura das três agremiações. Isso, para os entrevistados, são conteúdos ligados ao saber deles sobre as cirandas. Neste terceiro</p>	<p>E1: “Em Manacapuru, há três cirandas: a Flor Matizada, a Tradicional e a Guerreiros Mura”.</p> <p>“A Matizada era a antiga Ciranda do Nazaré, a Tradicional, a antiga Ciranda do Seffair e a Mura era a</p>	<p>E1: “Ela é a mais campeã”, “Ela veste as cores vermelho, azul e branca [...]”.</p> <p>“Um fato curioso é que ela é de origem humilde, o bairro da Liberdade era chamado antes de</p>

<p>grupo, surge um novo fato: a tentativa de marcar um histórico das agremiações. Sobre a “minha ciranda”, três tópicos saltam aos olhos: o primeiro, a identificação com as cores, relatadas pelos três entrevistados, o segundo, a identificação como sendo a melhor (“somos as mais campeãs”, “incomodamos porque somos bons” e, o terceiro, a identificação com um bairro popular, humilde.</p>	<p><i>antiga Ciranda do José Motta [...].</i></p> <p>E2: “<i>As cirandas surgiram aqui trazidas de Tefé. Se eu não me engano, foi a professora Terezinha que trouxe a ciranda pra cá pra Manacapuru. Começou, é, a história é muito ligada com a educação, né? Por isso que elas tinham nome de escola, como foi a primeira, que foi a do Nazaré e depois a segunda que foi a do Seffair e por último a minha que é a do Mota. E aí começou no tablado, onde era a Praça de Alimentação, o Parque Riachuelo.</i></p> <p><i>[...] Depois chegou nesse formato atual, lá no Parque do Ingá, onde disputam as três que agora se chamam: Matizada, Mura e Tradicional.</i></p> <p>E3: “<i>[...] basicamente, são três as cirandas aqui, né? Guerreiros Mura da Liberdade, Flor Matizada e Tradicional [...]</i>”</p> <p><i>“A Mura eu acho pra mim que é a que tem mais torcedores, porque ela vem de um bairro popular, né? E é a que tem</i></p>	<p><i>Chaparral e fica localizado onde é a feira da cidade.</i>” “<i>Mas o que é certo é que só incomodamos porque somos bons, muito bons! (risos).</i>”</p> <p>E2: “<i>somos a mais campeã daqui de Manacapuru.</i>” “<i>Nós somos do bairro da Liberdade, um bairro que é humilde aqui na cidade, mas do qual a gente se orgulha muito.</i>” “<i>As nossas cores são vermelho, azul e branco</i>”</p> <p><i>“Somos os atuais campeões do festival de Cirandas de Manacapuru também, né?”</i></p> <p>E3: “<i>tem esse ar de novinha, mas um de novinha poderosa.</i>”</p> <p><i>“É a ciranda que tem as cores da bandeira do Amazonas.”</i></p> <p><i>“Ela é conhecida aqui como ‘ciranda do povão’.”</i></p>
---	--	--

	<p><i>mais títulos. Mas a que é mais antiga é a Matizada, que é a do centro, depois veio a Tradicional que é a da Terra Preta”.</i></p>	
--	---	--

De posse dos dados acima expostos, pode-se perceber que as entrevistas revelam dados que se repetem com frequência, gerando duas primeiras categorias que não se opõe, pelo contrário, complementam-se. Por unanimidade, todos os entrevistados, como acima retratado, expressam seu conhecimento acerca da ciranda como sendo um conjunto de três unidades, as três cirandas que compõem o festival. Então, quando falam da sua agremiação, retiram o subconjunto que expressa esse “minha ciranda”, com características próprias que as colocam em um patamar de singeleza.

Dentro dessa ideia de singeleza, ainda predominam algumas unanimidades das falas: cada participante buscará uma característica *sui generis* da sua agremiação, algo que tenda a torná-la única. Para os cirandeiros da Tradicional, a “minha” ciranda está ligada às cores da agremiação e ao bairro, com sua tradicional festa. Para os cirandeiros da Flor Matizada, ressalta-se o pioneirismo da ciranda lilás e branca, com a ênfase na história, “ligada ao Colégio do Nazaré” e pela localização do bairro no Centro. Já para os cirandeiros da Guerreiros Mura, além da tentativa de marcar um histórico das agremiações, para chegar à sua própria história, três tópicos saltam aos olhos: o primeiro, a identificação com as cores, relatadas pelos três entrevistados, o segundo, a identificação como sendo a melhor (“somos as mais campeãs”, “incomodamos porque somos bons”) e, o terceiro, a identificação com um bairro popular, humilde.

**Categoria 2: a ciranda e os cirandeiros: histórias de vida que se entrelaçam em um mundo de múltiplas significações prazerosas.**

Neste tópico, aparece a categoria de como a ciranda se liga às vidas dos cirandeiros, como apareceu na vida de cada um e que espaço conquistaram. Os dados seguem esquematizados no quadro abaixo.

	Como a ciranda surgiu na sua vida.	Como é ser cirandeiro, em geral, e ser cirandeiro da sua agremiação.
<p>Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): de modo geral, a ciranda passou a integrar a vida dos entrevistados desde a infância, ainda que houvesse alguma proibição, como no caso do segundo entrevistado. E, acompanhando a idade, permaneceu com os mesmos até agora. Aparentemente, começa a surgir uma denotação identitária. Daí surgirem os sentimentos ligados ao “ser” de grupo, que indicam <i>pertença</i> a esse grupo: responsabilidade, dedicação, amor, singeleza da experiência em dançar pela Tradicional, o sentimento arraigado de que a ciranda faz parte da história de vida.</p>	<p>E1: “[...] <i>tipo assim, a ciranda já nasceu comigo, entendeu? Minha mãe é tradicional doente, então eu já ia pro parque e torcia... E quando eu era pequeno também, eu já saía no cordão mirim... então foi uma coisa assim meio que desde de sempre... desde criança, dancei minha adolescência e tô aqui até hoje e quando eu sair daqui vou pra torcida, mas vou torcer sempre pra ela... Mesmo que já faça um tempinho que ela não ganhe! (mais risos)</i>”.</p> <p>E2: “[...] <i>Olha, foi meio complicado assim... porque meus pais são evangélicos e eles acham que na ciranda só tem viado e eles tinham medo que eu virasse viado</i></p>	<p><i>Agrupam-se, aqui, as categorias de falas que remetem a adjetivos comuns entre os entrevistados, com o intuito de facilitar a compreensão:</i></p> <p>E1: “<i>É viver um momento único na arena. (singeleza)</i>  <i>“É ensaiar muito durante metade do ano, é dar o sangue pela sua ciranda”. (dedicação)</i>  <i>Se a gente não for bem, a ciranda nem tem chance. Nós somos o verdadeiro sentido do vermelho, dourado e branco. (responsabilidade)</i></p> <p>E2: “<i>Olha, eu acho que ser cirandeiro é gostar de dançar ciranda</i>”. (paixão? Amor?)  <i>“Porque a gente não recebe nenhum um real pra nada, a gente borda nossa roupa, a gente fica com fome nos ensaios, mas a gente tá lá, entende?” (dedicação)</i></p>

	<p>também. Aí, quando eu tinha lá pelos doze anos, eu ficava com ódio, porque eu estudava no Seffair e quando chegava na época da ciranda, a sala ficava vazia, porque de tarde mesmo os meninos gazetavam aula e iam ensaiar os passos da ciranda... E eu queria ir junto, mas tinha muito medo! Até que uma vez o professor faltou e eu não ia gazetar se fosse ver, aí eu fui! Fiquei olhando, olhando, com uma menina sentada do meu lado... Ela tava triste. O par dela tinha faltado e ela queria ensaiar. Aí ela me convidou e eu fui. Se eu pudesse voltar no tempo, não teria ido! (risos). Porque, mano, até hoje, nunca mais deixei de dançar. (mais risos)</p> <p>E3: “Os meus pais já ouviam ciranda em casa. Então eu já meio que nasci ouvindo e gostando também. Daí, quando eu era criancinha, eles me montaram de cirandeira bela e me colocaram pra dançar na</p>	<p>“E parece que se a gente faltar um dia de ensaio o mundo acaba! (risos). Então eu penso que ser cirandeiro é amar esse ritmo [...]”. (amor)</p> <p>“Nas outras você também ciranda, mas parece que falta um sentimento, entende? [...] dançar na minha é dançar ciranda, mas com muito mais amor, empenho, você sente que dança por garra, sabe?”. (dedicação, amor, singeleza)</p> <p>E3: “Então, como eu disse, comecei meio que nesse sonho de ser cirandeira bela.” (sonho)</p> <p>“Daí eu comecei a dançar no cordão mirim da Tradicional e nunca mais saí! E isso pra mim é ser cirandeira, é ter minha história dentro da ciranda, no lugar que eu escolhi, que é o cordão de cirandeiros.”(história de vida)</p> <p>“Ser cirandeira pra mim é bailar com garra pra trazer a vitória pra minha ciranda! É amar mesmo!” (determinação)</p> <p>“[...] fiquei pensando que pra mim ser cirandeiro é quase a mesma coisa que ser cirandeiro da minha ciranda! Como a gente é “boçal”, né? (mais risos).”</p>
--	--	--

	<p><i>frente da banda! Nossa, eu cresci com vontade de ser cirandeira bela! (risos) [...]”.</i></p>	<p>(orgulho)  “[...] que ser cirandeiro da minha tradicional é isso, é bailar com garra e dedicação!”.  (dedicação)</p>
<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): mais uma vez, pode-se perceber os elementos comuns em destacar a “entrada” no mundo da ciranda como parte da história da vida. Os pais fazem parte desse universo cultural que é apresentado às crianças e que, como se depreende das falas, “incorpora-se” ao mundo subjetivo que acompanha o desenvolvimento dos atuais cirandeiros. Até mesmo a entrevistada que “muda” de ciranda atribui a essa dinamicidade da vida o fato ocorrido.</p>	<p><i>E1: “Bem, eu comecei muito cedo na Ciranda Tradicional, minha mãe era Mãe Benta de lá. Então eu meio que já ia e assistia e comecei a dançar. Com um tempo, meu irmão passou a ser coreógrafo do cordão de lá, chegou até a ganhar um título lá! Até que aconteceu uma série de desentendimentos, enfim, a gente acabou tendo que sair. Daí fomos para a Matizada, eu e meus dois irmãos, que também dançavam lá. O meu irmão que era coreógrafo teve uns problemas pessoais e acabou tendo que sair da ciranda, para cuidar da sua saúde. Mas eu e meu irmão ficamos, somos puxadores até hoje na ciranda”.</i></p> <p><i>E2: “[...] eu comecei foi cedo na frescação! (risos). Já danço no cordão há muito</i></p>	<p><i>E1: “Ah, é uma emoção única”. (emoção)</i></p> <p><i>“A minha família é muito envolvida com ciranda. E hoje vejo minha irmã dançando no cordão da Matizada, minha mãe continua sendo Tradicional, mas prestigia a gente dançar, então, é uma coisa que é muito emocionante”. (emoção).</i></p> <p><i>“Não é só a dança, é todo esse conjunto que prende a gente aqui, tem a emoção, tem a vontade de ganhar...” (determinação?)</i></p> <p><i>“Eu acho que já é quase uma tradição... é, é uma coisa que a gente carrega dentro do peito”. (tradição)</i></p> <p><i>“Como diz a cirandada: “meu coração é lilás, ô, ô, sou, sou, sou, sou feliz, meu coração é lilás!”. (identidade, emoção)</i></p> <p><i>“Mano, é falar com a emoção, sabe?” (emoção)</i></p> <p><i>“Porque, né, a ciranda perde, mas a gente tá lá com ela, se</i></p>

	<p><i>tempo, gosto de ciranda desde que era no tablado, ia criança por lá. Na época só era a “Ciranda do Nazaré” e a “Ciranda do Seffair”. Então ser mura nem pensar, né?! Como eu gostava de lilás e ela foi a primeira, acho eu foi por isso que eu já era matizada.”</i></p> <p><i>E3: “Desde criança. Eu nasci no biribiri, mas sempre gostamos da matizada. Minha mãe gosta e eu tinha uns amigos que moravam lá e que me chamavam pros ensaios. No começo meu pai não queria muito, porque a gente usa umas roupas bem curtinhas que mostram até o rabo. Mas quando meu pai viu que eu tava indo, mas nunca fiz nada de errado ele passou a deixar. E quando ele me viu dançando no Ingá pela primeira vez, ficou muito orgulhoso!”</i></p>	<p><i>chover, a gente vai pros ensaios, se ganhar a gente fica feliz junto... É uma coisa que meio que faz parte de nós! Tipo isso!” (identidade)</i></p> <p><i>E2: “É ter muito amor. Porque hoje em dia ninguém faz nada de graça e a gente dança de graça, se for o caso, até paga pra dançar”. (amor) “Eu canso de perder corrida de noite porque tô no ensaio da Flor. Onde que alguém faz isso? Então, pra mim, ser cirandeiro, é fazer tudo com muito amor”. (amor)</i></p> <p><i>“É isso mesmo, é amor!” (amor)</i></p> <p><i>“Quando eu tô falando da minha ciranda, tô falando um pouco de mim também”. (identidade)</i></p> <p><i>“ Porque as pessoas sabem de onde a gente é, identifica a gente assim. Na minha moto tem a flor, quando as pessoas falam de mim já dizem: “é o A. da matizada!”, é o que dança na segunda fila! Então dançar na matizada é até uma referência de vida da gente”. (história de vida, identidade).</i></p> <p><i>E3: “Ai amigo, é t-u-d-o d-e b-o-m (enfática)! Eu e meu parceiros somos o arraso! (risos). A gente</i></p>
--	---	--



		<p><i>é cirandeiro porque gosta muito de dançar!” (prazer)</i></p> <p><i>“É mais arraso ainda, o frescor! Porque a matizada rompe e não tem babado! Danço com maior orgulho de ser da ciranda que inventou a ciranda em Manacá! Só os tops sabem como é!”.</i> (orgulho)</p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes): a ciranda se entrelaça com as vivências dos familiares, as quais acabam falando mais alto do que outras experiências significativas (no caso, a escola, como exemplifica a fala de E1). O meio exerce muita influência sobre os participantes, o qual se alia ao campo das subjetividades. Ser cirandeiro da Ciranda Guerreiros Mura, para os entrevistados, corresponde a uma série de vivências de sentidos e significados: dedicação, amor, “ser o melhor”, compromisso. Percebe-se nas falas também uma ideia de</p>	<p>E1: <i>“Apesar de eu ter estudado no Nazaré, a maior parte dos meus amigos e familiares era da Mura. Então eu ia assistir desde pequeno os ensaios, fiz muitas amizades por lá, até que um dia o coreógrafo me chamou pra dançar no cordão, eu fui e nunca mais saí. Tô lá até hoje”.</i></p> <p>E2: <i>“Eu nasci em uma família que é guerreirense por completo. Eu cresci lendo os históricos de cada ano da ciranda, acho que por isso que sei os detalhes assim bem explicadinhos. E eu lembro que quis logo ser mura porque além de as cores da ciranda serem as cores da bandeira do nosso</i></p>	<p>E1: <i>“[...] Ser cirandeiro é vestir a camisa e dar duro, porque as coreografias são muito bem elaboradas e puxadas, sabe? E pra mim, que estudo, é ainda mais difícil, porque tem dias que eu volto cansado no ônibus pra Manacapuru e vou direto pro ensaio. Mas no fim é tudo muito gratificante de ver na arena”.</i> (dedicação)</p> <p><i>“É gostar de ser o melhor, né, simples assim? Somos o melhor cordão de cirandeiros de 2013 e não tem choro que mude isso”.</i> (“ser melhor”)</p> <p><i>E isso é fruto de um trabalho grande, que exige da gente muita disciplina e, principalmente, amor. Porque eu te garanto que se não fizer com amor, as pessoas percebem”.</i> (dedicação e amor)</p>

<p><i>pertencimento ao grupo, especialmente quando se fala em compromisso, que lá se está para fazer o melhor.</i></p>	<p><i>estado, também tem a ver com a farda das escolas estaduais, e eu amava a minha blusa (risos). Nada a ver, né? (risos). Mas eu tinha essa identificação!”.</i></p> <p><i>E3: “Mano, a ciranda, quando eu era pequena, estava por todos os cantos da cidade. [...]. Então, assim, a gente ouvia desde pequeno, a gente já crescia nesse pique de ciranda eu tive a sorte de ser incentivada pelos meus pais mesmo pra que eu dançasse, sabe? Eles me levavam, torciam juntos também! Tudo muito bom mesmo!</i></p>	<p><i>E2: “É a minha diversão. Meus pais sempre me cobraram muito nos estudos, entrei cedo na faculdade, então essa é meio que a recompensa que tenho por fazer o que eles querem”.</i> (recompensa)</p> <p><i>“[...] mas na ciranda eu encontrei meio essa outra parte do que é uma família que eu nunca tive. Minha companheira de dança é como se fosse minha irmã que nunca tive, os outros cirandeiros também meio que me completam, entende? Então ser cirandeiro pra mim é ter esses laços bem mais fortes que uma simples dança... (pensa um pouco mais, mas se cala).</i> (família)</p> <p><i>“[...] é ser pitiuzal, chaparral, mas ser campeão! Temos muitos troféus na galeria! Quem é mura conhece o espírito de ser campeão”</i> (campeão, identidade, “ser o melhor”).</p> <p><i>E3: “Essa coisa de ser cirandeiro vai mudando com o tempo, pelo menos pra mim”.</i> (metamorfose)</p> <p><i>Por que eu falo isso? Falo isso porque quando eu entrei era</i></p>
--	--	--

		<p><i>meio pelo que os viados da ciranda chamam de “close”, ia pra aparecer, me mostrar mesmo. Com o tempo, eu fui percebendo que não era só isso mais (claro que ainda continua), mas a gente passa a fazer mesmo porque se apaixona por aquilo, porque começa a perceber que aquilo ali que a gente tá fazendo não é só por mim, é pelo grupo que é a ciranda, sendo que nós cirandeiros somos a alma desse grupo... tipo, pode ter ciranda sem alegoria? Pode! Pode ter ciranda sem fantasia de destaque? Pode! Mas eu te pergunto, pode ter ciranda sem cirandeiro? Não! Então ser cirandeiro é ter essa noção que tem que fazer as coisas não só pra aparecer, mas em respeito com a nossa torcida, com o pessoal da banda, com todo mundo que se envolve! Porque eu te garanto que se não for assim, não vai pra frente mesmo!” (compromisso, dedicação, amor).</i></p> <p><i>“É tentar ser melhor que os cirandeiros das outras. Porque o cirandeiro é um item que tá competindo, então não é querer</i></p>
--	--	---

		<p><i>ser o melhor só por ser, mas é porque o título tá em jogo, entende? Tem que dançar com garra, com vontade mesmo, porque quando a gente faz isso, vem não só a vitória da ciranda, mas a vitória no quesito de melhor cordão. E não adianta, todo mundo tá ali pra vencer!”.</i>  <i>(“ser o melhor”, determinação)</i></p>
--	--	--

Das falas acima, pode-se depreender características das relações entre cirandeiros e suas cirandas. Dessa feita nota-se que, para os cirandeiros da Tradicional, a ciranda passou a integrar a vida dos entrevistados desde a infância. E, acompanhando a idade, permaneceu como parte integrante das vidas dos mesmos até agora. Aparentemente, começa a surgir uma denotação identitária. Daí surgirem os sentimentos ligados ao “ser” de um grupo, que indicam *pertença* a esse grupo: responsabilidade, dedicação, amor, singeleza da experiência em dançar pela Tradicional, o sentimento arraigado de que a ciranda faz parte da história de vida.

No que tange aos cirandeiros da Flor Matizada, há, mais uma vez, elementos na fala que realçam a “entrada” no mundo da ciranda como parte da história da vida. Os pais fazem parte desse universo cultural que é apresentado às crianças e que, como se depreende das falas, “incorpora-se” ao mundo subjetivo que acompanha o desenvolvimento dos atuais cirandeiros. Até mesmo a entrevistada que “muda” de ciranda atribui a essa dinamicidade da vida o fato ocorrido.

Confirmando o entendimento supra, os entrevistados da Ciranda Guerreiros Mura também relatam que a ciranda se entrelaça com as vivências dos familiares, as quais acabam falando mais alto do que outras experiências significativas (no caso, a escola, como exemplifica a fala de E1). O meio exerce muita influência sobre os participantes, o qual se alia ao campo das subjetividades. Ser cirandeiro da Ciranda Guerreiros Mura, para os entrevistados, corresponde a uma série de vivência de sentidos

e significados: dedicação, amor, “ser o melhor”, compromisso. Percebe-se nas falas também uma ideia de *pertencimento* ao grupo, especialmente quando se fala em *compromisso*, que lá se está para fazer o melhor.

Os sentimentos elencados das falas dos participantes na segunda fileira da coluna mostram alguns pontos em comuns entre os membros das agremiações: dedicação, empenho, amor, por exemplo, mostram que os cirandeiros atribuem mais valor ao que sentem subjetivamente do que a aspectos objetivos, como se poderia supor. Note a baixíssima frequência de respostas no estilo “ser cirandeiro é dançar na ciranda”, dessa forma literal, o que seria de se esperar como uma resposta pronta. Pelo contrário, o “dançar” fica em segundo plano, saltando-se aos olhos o “viver” da experiência.

Por isso a criação dessa categoria, que percebe nas falas que as cirandas e seus cirandeiros unem-se por meio de histórias de vidas que se entrelaçam, dando a estas vivências construções de mundos com múltiplas significações, em geral, prazerosas para aqueles que as vivenciam.

### **Categoria 3: A ciranda no presente: uma categoria de identidade.**

Neste ponto da análise, percebe-se a ciranda como uma categoria constituinte no agora, como parte do ser que dela fala. Agrupou-se, esquematicamente no quadro abaixo, as falas em que essas categorias emergem:

	Motivo de escolha da agremiação.	Como se sente sendo cirandeiro dessa ciranda, hoje.	Como se sente dançando nessa agremiação, hoje.
Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): nas falas dos três entrevistados fica patente a escrita do sentimento de pertença, por meio dos adjetivos empregados, na	<i>E1: “eu não escolhi, foi ela que me escolheu”. “Tipo, eu já nasci dentro disso, entendeu? Minha mãe já era tradicional, meus amigos aqui do Beco... E a gente se apaixonou [...].”</i> <i>“E quando chega no dia,</i>	<i>E1: “[...] me sinto bem. Acho que orgulhoso e feliz é o que mais define”.</i> <i>E2: “Feliz! [...] Mas eu me sinto bem em fazer parte dela”.</i> <i>“Aqui eu faço uma das</i>	<i>E1: “O momento mesmo de estar dançando depende do momento. Tipo, estar ensaiando na quadra, é diferente, mais trabalhoso, [...] E tem também esses ensaios no ingá, que já dá pra sentir como vai ser a</i>

<p>sensação descrita do “sentir-se bem”, na repetição de ser uma história de vida que permanece. A ciranda Tradicional é descrita de modo “natural” como parte da vida dos cirandeiros, em frases como “eu me sinto sendo eu mesma, por inteiro”, “porque não tem como escolher, entende?”, “dá uma sensação de orgulho muito grande”.</p>	<p><i>que tudo se transforma na emoção maior, a gente só tem mais certeza que é dessa ciranda mesmo que a gente gosta, ama e se apaixona”.</i></p> <p><i>E2: “Acho que foi influência do bairro em que eu nasci. Nasci aqui na Terra Preta, estudei no José Seffair, né, então tudo meio que veio daqui da Tradicional”.</i></p> <p><i>“[...] Então eu acho que eu escolhi pela questão mesmo da convivência do dia a dia”.</i></p> <p><i>E3: “Tá na minha história isso [...] porque não tem um momento de escolher, entende?!”</i></p> <p><i>Não é uma coisa assim por exclusão, tipo, escolhi a tradi porque não gostei da flor nem da mura [...]Acho que é por eu ser da tradi que não sou de lá e não por exclusão”!</i></p>	<p><i>coisas que eu mais gosto que é dançar, então isso me deixa feliz, faz eu me sentir bem! Eu me sinto muito bem sendo cirandeiro daqui”.</i></p> <p><i>E3: “Eu me sinto sendo eu mesma, por inteiro. Me sinto orgulhosa, me sinto completa, sabe quando você precisa de uma coisa pra ser feliz? É como se já fosse um dedinho meu, uma parte de mim. Eu me sinto muito bem mesmo!”.</i></p>	<p><i>emoção... Mas no dia mesmo tem nem como descrever”.</i></p> <p><i>“É muito top mesmo”!</i></p> <p><i>“[...]Cada ano é um ano! Não tem como comparar”!</i></p> <p><i>E2: “Muito boa! Quando eu tô dançando, principalmente no dia da disputa, dá uma sensação de orgulho muito grande”. “Lá é guerra! E eu entro pra vencer!”</i></p> <p><i>E3: “Quando a gente tá lá dançando pela ciranda é muito bom”!</i></p> <p><i>“[...] a gente tá sempre tentando fazer o nosso melhor, mostrando o nosso bailado pra todo mundo, deixando as pessoas verem e se identificarem também com a gente”.</i></p>
<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): os discursos carregados de emotividade revelam o</p>	<p><i>E1: “[...] eu acabei vindo pra Matizada, me apaixonei e pretendo continuar por aqui”.</i></p> <p><i>“E já tem uns anos que vivo</i></p>	<p><i>E1: “Eu me sinto bem, porque eu defendo uma coisa que eu gosto, que eu me orgulho de ser”.</i></p> <p><i>“A gente não dança</i></p>	<p><i>E1: “A dança é o que completa a emoção”.</i></p> <p><i>“Porque a gente dança ciranda aqui, em Manaus, em outros lugares do Amazonas.</i></p>

<p>gostar como constituição do sujeito, como em falas do tipo “e pretendo continuar aqui”, “porque eu defendo uma coisa que eu gosto, que eu me orgulho de ser”, “tipo, você é cirandeiro o ano inteiro”, entre outras expressas neste quadro. Ser cirandeiro da Matizada é identificar-se com essa ciranda, ao ponto de ser “como o item que é cordão pede: corpo e alma da ciranda mesmo” ou “porque não tem é com nojo bailado igual ao da Flor” ou porque se acha “que é como uma grande família mesmo”.</p>	<p><i>isso [...]”.</i></p> <p><i>E2: “Porque tem a cor que eu gosto, tem história, é a ciranda da minha família”.</i></p> <p><i>“Quando a gente nasce no meio, fica mais difícil ser de outra e eu nem quero também”.</i></p> <p><i>E3: “[...] quando eu era criança, fui nas outras quadras e detestei”.</i></p> <p><i>“Mas quando eu pisei na quadra da Flor, querida, foi tudo! Amei!”</i></p> <p><i>“Tudo na Flor é melhor! Já me apaixonei desde o começo de tudo!”</i></p>	<p><i>ciranda só por dançar, isso a gente faz com o forró, com o brega, na ciranda tem algo mais, que é a vontade de defender nossa agremiação com todo amor que existe no mundo”.</i></p> <p><i>“Isso é uma coisa que eu só vejo aqui, porque tipo, no boi, por exemplo, são varias danças, várias tribos que entram e saem, aqui não, a gente dança durante toda a apresentação”.</i></p> <p><i>“Eu me sinto como o item que é cordão pede: corpo e alma da ciranda mesmo”.</i></p> <p><i>E2: “falando sério, eu me sinto ótimo!”</i></p> <p><i>“A gente às vezes se desentende com os outros[...]mas a verdade é que a gente gosta mesmo de estar aqui”. “Tanto que quando acaba eu sinto muita falta”.</i></p> <p><i>“[...]eu acho que é como uma família mesmo, a gente briga, a gente se desentende, mas depois faz as pazes! É muito legal ser</i></p>	<p><i>Mas nenhuma dessas tem a emoção que é dançar na Matizada”!</i></p> <p><i>“[...]Então, quando eu danço pela minha ciranda é uma sensação maravilhosa, muito top mesmo!”.</i></p> <p><i>E2: “[...] só que quando a gente tá dançando a gente tá pondo em prática o cirandeiro.”</i></p> <p><i>“Tipo, você é cirandeiro o ano todo, mas só dança mesmo na época da ciranda [...]”</i></p> <p><i>E3: “Rompendo mais ainda. Porque não tem é com nojo bailado igual ao da Flor”.</i></p>
--	--	---	---

		<p><i>cirandeiro da Matizada”.</i></p> <p><i>E3: “[...] Ser cirandeiro da Flor é tuuuuuuuuuudo! Tem uma cirandada que diz assim: “Porque sou cirandeiro da flor, orgulho, infinito amor...” [...]E é assim mesmo que eu me sinto!”</i></p>	
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes): os dados informam também um sentimento de pertença, provavelmente mais afluado que os das demais agremiações, uma vez que os cirandeiros dessa agremiação sentem-se estigmatizados com certos apelidos, como “pitiuzal”, ou ser do bairro antigamente chamado de “Chaparral”. Mas, como informam os entrevistados, isso parece realçar o sentimento de ser dessa agremiação, que também aparentam ter muita relação com a história familiar, com a</p>	<p><i>E1: “hoje eu te digo que escolhi essa ciranda por muito amor mesmo, porque não é fácil você enfrentar até preconceito mesmo por ser da mura”.</i></p> <p><i>E2: “Uma coisa eu acho que é você vir de uma família que vive aquilo, como foi o meu caso e eu sei que isso influencia muito”.</i></p> <p><i>“Então eu penso assim, sou mura porque me identifiquei mesmo com a ciranda, com a história da ciranda, com os temas, com as inovações. É todo um conjunto!”</i></p> <p><i>“Aí você vê que esse conjunto que as outras também têm não tem a ver</i></p>	<p><i>E1: “Muito tranquilo. Não tenho problema nenhum em ser do pitiuzal, pelo contrário, faço tudo com amor”.</i></p> <p><i>E2: “Enfrentando Deus e o mundo. Porque mano, ser campeão dá uma inveja que causa nojo nos outros!”</i></p> <p><i>“[...]eu gosto de dançar aqui. É uma coisa de coração, que faz parte de mim, da minha história”.</i></p> <p><i>E3: “[...]Eu me sinto muito bem mesmo, me sinto acolhida e a cada ano, mesmo ficando mais velha,</i></p>	<p><i>E3: “Cara, na hora mesmo que você tá ali na arena, é muito bom”.</i></p> <p><i>“[...] Tem que ter muito pique pra aguentar. O combustível maior é o amor mesmo!”</i></p> <p><i>E2: “É muito bom quando a gente tá lá. Apesar de que a gente dá um duro danado [...]”</i></p> <p><i>“Então tem uma responsabilidade também, porque nós também somos essa imagem da ciranda”.</i></p> <p><i>E3: “Ai, dá um nervosismo, mano! [...] É dançar, dançar e dançar até o último momento. E não adianta, só sabe o que é isso quem já dançou</i></p>



<p>vida no bairro e mesmo com o jeito de fazer ciranda, ao qual alguns atribuem características únicas, realçando a ideia do “ser campeão incomoda!”</p>	<p><i>com o gosto que você tem, né? E aí você acaba se identificando com uma ou com outra”.</i></p> <p><i>E3: “Por causa do bairro que eu moro e porque no ano que eu escolhi mesmo a ciranda, a mura deu um show falando do Apocalipse!”</i></p> <p><i>“ Naquele ano, a mura roubou meu coração e até hoje não devolveu (risos)”.</i></p> <p><i>“Não vejo isso nas outras”.</i></p>	<p><i>me sinto mais renovada para continuar dançando”.</i></p>	<p><i>naquele Parque!”</i></p>
--	--	--	--------------------------------

Após a compilação acima exposta, percebe-se uma clara sugestão de uma categoria que já começa a emergir na análise do segundo tópico: por ter a ciranda um “enraizamento” na história de vida dos entrevistados e por adquirirem sentidos próprios que nem por isso impossibilitam algumas generalizações, ser cirandeiro desponta como uma categoria identitária. Conceba-se “identidade”, neste primeiro momento, como essa construção que aparenta ser arraigada no ser, como um dos desdobramentos do “quem eu sou?”, uma pergunta que, até o presente momento, pode também ser respondida como “sou cirandeiro de uma das agremiações”.

As respostas dadas evidenciam que o entrevistado *se identifica* com aspectos de sua agremiação predileta, trazendo enxertos como “é como se fosse uma família”, “faz parte de mim”, entre outras nuances reveladas nas entrevistas. A própria descrição do dançar como relacionada ao amor, como uma emoção única evidencia que as experiências subjetivas ficam internalizadas como atributo do próprio ser. E não há de se desprezar que, em um pensamento do senso comum, atribui-se à identidade como essa espécie de imutabilidade do sujeito que “é assim porque é assim que eu sou”, ideia que parece transparecer nas múltiplas falas, a ponto de não haver, em nenhum momento,

falas como “eu torço pelas duas (ou pelas três)” ou menções positivas a outras agremiações.

Aliás, é justamente por observações como as supra que se percebe que, para ser cirandeiro de uma ciranda *faz-se necessário mesmo uma contraposição as outras*, ou seja, para ser matizada, por exemplo, é necessário não ser nem mura, nem tradicional. E isto, como se verá mais adiante, remete à categoria da identidade social.

Portanto, pode-se visualizar que essa ciranda apresentada pelos entrevistados no presente apresenta-se como uma categoria de identidade dos mesmos.

#### **Categoria 4: a visão externa como “reforçador” da própria categoria identitária.**

	Como você lida com críticas de outras pessoas sobre a sua ciranda e como isso te influencia.
Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): admite-se a existência das críticas, mas expressões como “não me influencia”, “eu nem ligo”, “porque pela minha ciranda eu desço mesmo do salto”, mostram que as referidas, ao contrário de provocar uma “migração” para outra ciranda, ressaltam que a possibilidade de mudança é uma opção praticamente incogitável pelos cirandeiros.	<p><i>E1: “sempre rola!”</i></p> <p><i>“O pessoal das outras cirandas chama a gente de fundo de quintal, a gente é meio que xacotado por ter poucos títulos... mas isso não muda o que eu sinto, não me influencia...”</i></p> <p><i>“o que conta mesmo é o que eu levo no peito pela minha ciranda”, o resto que se foda! Pode falar palavrão?!</i></p> <p><i>“não me influencia em nada não”.</i></p> <p><i>E2: “Não só eu, né?”</i></p> <p><i>“As pessoas que falam da ciranda por gostarem de outra ciranda não falam pra mim diretamente, falam pra todos da ciranda, que tipo, aqui é fundo de quintal, que nunca ganha, que é a prima pobre...”</i></p> <p><i>“Mas eu não ligo, porque não tô aqui por interesse e sim porque eu amo.</i></p>

	<p><i>Então eu nem ligo!”</i></p> <p><i>E3: “[...] especificamente por ser tradicional, ninguém é nem doido de vir me criticar, porque pela minha ciranda eu desço mesmo do salto e tacho a mão na cara! (enfática). Se falam, falam por trás!”.</i></p>
<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): aqui, há uma clara negação de qualquer tipo de influência negativa por parte das críticas advindas de outras agremiações: “se isso me influencia, é uma influência boa”, “mas isso é lá falar mal?”, “as outras têm que ficar cada uma no seu buraco”, revelam uma forte identificação com a ciranda amada pelos cirandeiros, a qual não aceita crítica, sequer a visualiza.</p>	<p><i>E1: “Mas cara, na boa, eu não ligo”. “[...] se isso me influencia, é uma influência boa, porque eu quero mais é continuar aqui, porque eu tenho personalidade suficiente pra isso”.</i></p> <p><i>E2: “O pessoal das outras, que é despeitado, fala que a gente é rico, que é elite, mas isso é lá falar mal? Isso é só reconhecer mesmo que a gente é melhor que eles, porque fazemos mesmo mais bem feito!”.</i></p> <p><i>E3: “Nunca no Brasil. Porque pra criticar tem que ter moral. E quem vai ter moral de falar mal de alguém que dança na melhor?! Nunca, as outras têm que ficar é cada uma no seu buraco, coitadas de falarem alguma coisa de mim!”</i></p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes):</p>	<p><i>E1: “Mano, eu e todo mundo que é da</i></p>

<p>aqui, talvez pela incorporação de alguns apelidos, como “pitiuzal”, “chaparral”, entre outros, fica visível o reconhecimento das críticas: “eu e todo mundo da mura, né?”, “ah, isso é o que a gente mais recebe”, “crítica a gente recebe em qualquer canto”. Entretanto, se o reconhecimento é explícito, qualquer tipo de incômodo mais íntimo é prontamente rejeitado, o que se nota em expressões como: “eles pensam que tão prejudicando a gente, mas na verdade tão é elogiando”, “mas a gente vai superando tudo isso”, “mas enquanto outros falam, a gente trabalha, isso que conta no final”.</p>	<p><i>mura, né?”</i></p> <p><i>“a gente é chamado de pituu, de chaparral, de marginal, de ladrão, ou seja, só de coisa boa, pra não dizer o contrário, né?” “Mas enquanto os outros falam, a gente trabalha, isso que conta no final”.</i></p> <p>E2: <i>“Ah, isso é o que mais a gente recebe”.</i></p> <p><i>“A gente é apelidado de tudo que não presta, até de ladrão”. “Eles pensam que tão prejudicando a gente, mas na verdade tão é elogiando, porque ninguém aqui tem vergonha de ser o que é [...]”.</i></p> <p>E3: <i>“Crítica a gente recebe em qualquer canto, em qualquer momento, por qualquer coisa”.</i></p> <p><i>“Também tem a rivalidade que é muito forte, mas a gente vai superando tudo isso”.</i></p> <p><i>“Não ligo, se eu percebo que a crítica é construtiva, tento ouvir e mudar, se eu sinto que é só fuleragem, bola pra frente!”</i></p>
--	--

A tabela acima evidencia as categorias mais frequentes quando se trata da existência de críticas aos cirandeiros por pertencerem a cada uma das agremiações e qual impacto que tais críticas surtiriam nos entrevistados.

De modo geral, pode-se perceber que as críticas ocorrem, mas que parece que, ao invés de produzir um impacto negativo nos membros das cirandas, acabam tendo um

efeito reverso: seja por meio da negação da crítica, pela “destituição” de qualquer tipo de autoridade por parte de quem critica, ou mesmo pela “incorporação” da crítica como o seu contrário, ou seja, como um elogio, os cirandeiros ressaltam que fazem parte mesmo do universo que escolheram.

Daí deduzir-se que a opinião de terceiros acaba por não assumir um papel de mudança no pensar do cirandeiro sobre a sua agremiação, pelo contrário, resulta dessa tentativa (se é que se pode considerar a crítica como tal) que os participantes sentem-se cada vez mais à vontade para assumirem-se como cirandeiros das cirandas a que pertencem.

**Categoria 5: conceitos atribuídos às outras cirandas – “con-viver” e “respeitar”, mas não de lá ser.**

Nesta categoria, analisam-se os conteúdos dos cirandeiros referentes às outras agremiações, conforme esquematizado no quadro abaixo:

	Opinião sobre as outras cirandas.	Relação pessoal com os cirandeiros e torcedores de outras agremiações.
Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): de modo geral, todos os entrevistados não gostam das adversárias. Quanto à relação com cirandeiros e torcedores, os contatos são evitados e os que existem acabam ocorrendo por questão de “convivência”, que resultam e falas como “convivência tranquila”.	<p>E1: “<i>Sei que estão lá, mas é como se não existissem</i>”.</p> <p>E2: “<i>Não gosto de nenhuma</i>”.</p> <p>E3: “<i>Olha, tenho até uma certa simpatia com a Matizada. Mas detesto a mura</i>”.</p>	<p>E1: “<i>Olha, eu me dou bem com eles</i>”.</p> <p>“<i>Tipo, a gente se dá bem, mas tem que ser no esquema de cada um ficar na sua e quando vai chegando perto do festival, que a disputa vai crescendo, as coisas vão ficando mais complicadas... Nessa época assim, a gente evita tocar no assunto[...]</i>”</p> <p>“<i>Já os torcedores, eles são meio sem noção, porque eles não vivem as coisas dentro da ciranda [...]</i>”</p> <p>“<i>Então a gente meio que dá</i></p>

		<p><i>desprezo e tals”.</i></p> <p><i>E2: “Com os cirandeiros das outras cirandas é uma relação tranquila [...] a gente acaba convivendo juntos e mantendo nossas amizades. Já os torcedores é mais complicado, porque torcedor é mais fanático, né?”</i></p> <p><i>E3: “Falo com alguns da matizada, da mura não falo com nenhum. Não gosto deles”.</i></p> <p><i>“Nada de muito mimimi, nem muita intimidade. Não rola pra mim. Eles ficam por lá, eu fico por aqui”.</i></p>
<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): no que tange à opinião acerca das outras cirandas, aqui também prevalece a ideia de não gostar das outras, o que se manifesta por meio de apelidos pejorativos, como “caricatas”, “fundo de quintal”, “ladra”. Em relação aos cirandeiros e torcedores das agremiações rivais, prevalece um senso de desprezo, especialmente quando se trata da Guerreiros</p>	<p><i>E1: “Eu só não gosto da Guerreiros Mura, acho uma ciranda nojenta que só ganha no roubo. A Tradicional eu continuo gostando, tem meu respeito!”.</i></p> <p><i>E2: “A mura é uma ladra e a tratra é fundo de quintal, a prima pobre! (risadas</i></p>	<p><i>E1: “Hoje em dia, é muito boa. Eu me dou tão bem com a tradicional que meu namorado é de lá! (risos). [...] tenho muitos amigos torcedores e cirandeiros lá da tradicional. Já com a mura [...] tenho nada contra não, mas nada a favor também!”</i></p> <p><i>E2: “Mano, no buracão eu nem piso! [...] A tratra eu ainda posso ir, mas na mura não. Eu falo com</i></p>

<p>Mura. Esse conteúdo emerge mesmo em um discurso de violência, como em “porque se falar mal da minha, tem porrada!”.</p>	<p><i>irônicas). Só isso!”</i></p> <p><i>E3: “Caricatas, né?! [...] Não gosto de nenhuma, nem assisto, pra te falar a verdade”.</i></p>	<p><i>o pessoal das outras, torcedores e cirandeiros, tenho amizades, mas quando o assunto é ciranda, cada um na sua, se não dá briga”.</i></p> <p><i>E3: “É muito boa, desde que não toquem nesse assunto de ciranda. Porque se falar mal da minha, tem porrada! E não tem babado! Eles lá e eu aqui!”</i></p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes): na dimensão com as outras cirandas, interessante que, pela primeira vez, surge a tônica do respeito: “a gente tem que respeitar”, “respeito sim”. Da mesma forma, quando indagados sobre a relação com cirandeiros e torcedores rivais, continua emergindo o ideal de respeito para boas relações. Interessante perceber que, os mesmos entrevistados já disseram em outros tópicos serem estigmatizados como marginais e pitiús, mas dão respostas voltadas pautadas na ética do respeito. Fica uma observação interessante.</p>	<p><i>E1: “Olha, sinceramente, eu não acho nada. [...] Eu cuido do meu, o resto pra mim é resto”.</i></p> <p><i>E2: “São nossas coirmãs. A gente tem que respeitar, porque sem elas não tem festival. A rivalidade é dentro da arena, fora dela, cada uma tem o seu valor”.</i></p> <p><i>E3: “Mano, eu respeito. Respeito sim, [...] Todas têm seus méritos, acho que o que faz cada</i></p>	<p><i>E1: “[...] a gente acaba fazendo amizade com todo mundo, depois que descobre de que ciranda quem é quem. E mesmo que a gente não goste das outras cirandas e as outras cirandas não gostem da gente, ninguém faz amizade por isso e pra mim só haveria rivalidade na arena.[...] Mas tento sempre deixar claro que gosto de respeito, evito até mesmo tocar em assunto de ciranda, porque já sei onde vai terminar. Já perdi amizades por causa disso.[...] de tudo fica mesmo é o respeito e tals”.</i></p> <p><i>E2: “Tensa, porque nem todo mundo tem essa noção de respeito”.</i></p>

	<p><i>agremiação ser a melhor é o sentimento de cada um”.</i></p>	<p><i>“[...] ciranda não paga conta de ninguém pra gente ficar se estapeando por aí também. Para os que respeitam, eu me relaciono bem, mas pra aqueles que não são educados, que a gente já até conhece de longe, é melhor nem dar moral. Com esses eu não falo”.</i></p> <p><i>E3: “É boa, até porque como eu já te falei, não embarco nessa de brigar”.[...]é só evitar dar margem para esse tipo de assunto que tudo dá certo”.</i></p>
--	---	---

Interessante observar, neste tópico, a discrepância existente entre os cirandeiros da Flor Matizada e da Tradicional em relação aos membros da Guerreiros Mura. Um discurso que se pode dizer imiscuído de “intolerância”, até certo ponto, em relação à terceira, que prega uma ética pautada no “respeito” para boa convivência. Ainda assim, um ponto em comum é que para que as relações entre participantes rivais se fazer presente, torna-se necessário afastar o assunto “ciranda” das relações, para que não se gerem situações desconcertantes.

Daí notar-se que, para a maioria, há uma noção de desprezo das cirandas concorrentes para os entrevistados, que repercutem também nas relações com cirandeiros e torcedores das rivais, afastando-as de um contato pleno ou mesmo favorecido.



**Categoria 6: onde se renova a impossibilidade da mudança de uma agremiação para outra.**

Nesta categoria ficaram agrupadas as falas que se voltam para uma possibilidade de ser de outra agremiação. Haveria possibilidade de torcer ou mesmo dançar para outra ciranda? Teriam os cirandeiros aventados essa possibilidade? O quadro abaixo esquematiza as falas dadas:

	O que mudaria se fosse torcedor/cirandeiro de outra ciranda.	Torceria ou dançaria para outra ciranda?
Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): impossibilidade de dançar ou torcer por outra agremiação, bem como de se imaginar nessa situação.	<p><i>“Mano, torcedor tá foda! (risos). Não, não torço pra outra ciranda nem a pau, mano! Nem cirandeiro. [...] Nada a ver ir pra outra ciranda!”</i></p> <p><i>E2: “Bem, eu não me imagino sendo de outra torcida ou ciranda. Entrevistador: então não há possibilidade? Não. [...]”</i></p> <p><i>E3: “Credo, que horror. Nada a ver. Não seria não. Entrevistador: então não há possibilidade? Não. Nem por todo o dinheiro do mundo!”</i></p>	<p><i>E1: “Entrevistador: então não há mesmo possibilidade? Não”.</i></p> <p><i>E2: “(Risos sarcásticos). Mas nunca! Como a gente diz aqui em Manacapuru: mas que horas? (risos)”.</i></p> <p><i>E3: “Hahaha (sarcástica). Só que nunca, né?!”.</i></p>
Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): neste grupo de entrevistados, tem-se a impressão de que “imaginar” é uma situação	<i>E1: “[...] Porque não dá para amar duas cirandas ao mesmo tempo! Ou você ama uma, ou você ama a outra”.</i>	<p><i>E1: “Já torci, hoje não mais!”</i></p> <p><i>E2: “Não. Na moral</i></p>

<p>quase absurda: “ou você ama uma, ou você ama outra”, “eu nunca pensei em ser torcedor de outra ciranda, muito menos cirandeiro”, “eu não. Pra que imaginar isso?”. A ideia do que mudaria, talvez como consequência do pensamento supra, sequer vem à tona. Não há visualização para o que nunca se viu.</p>	<p><i>E2: “Essa pergunta é boa, porque eu nunca pensei em ser torcedor de outra ciranda, muito menos cirandeiro... [...]difícil responder isso, porque pelo menos eu nunca me imaginei nessa situação. Cara, “serão”, dá pra responder isso não. Tô fora!</i></p> <p><i>E3: “Credo amigo, que pergunta. Eu não torceria pra outra não.</i></p> <p><i>Entrevistador: não consegue nem imaginar?</i></p> <p><i>Eu não. Pra que imaginar isso?”.</i></p>	<p><i>mesmo, tô sendo hipócrita não”.</i></p> <p><i>E3: “Mas tá boa! Nem a pau. Se não existisse a minha lilás, não torceria pra nenhuma. Imagine existindo a minha flor. Não, torceria não”.</i></p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes):</p>	<p><i>E1: “Acho que seria fanático pela outra como sou pela minha! (risos)”.</i></p> <p><i>E2: “[...] acredita que eu me faço essa pergunta? [...] E aí essa pergunta dá um nó na minha cabeça [...] Que coisa, cara... (pensando). Olha, essa eu vou ficar te devendo, porque realmente não tenho uma resposta, pode ser?”</i></p>	<p><i>E1: “Não, na boa, tenho muito nojo de gente vira-casaca”.</i></p> <p><i>E2: “Já vi uns vira-casaca aqui por Manacapuru, mas não pretendo entrar nesse bolo não! (ri)”.</i></p> <p><i>E3: “Não, até porque não tenho motivo</i></p>

	<p><i>E3: “[...]Se eu tivesse vivido tudo em outra ciranda, acho que seria tão apaixonado [...] como eu sou pela minha”.</i></p>	<p><i>nenhum, acho uma coisa de traíra sair mudando de ciranda”.</i></p>
--	--	--

Aqui, pode-se perceber o quanto é estranho para os cirandeiros a ideia de pertencer a outras agremiações. Expressões como “vira-casacas” são utilizadas para designar outras pessoas que isso fizeram, o que indica grande pejoratividade. Até o próprio discurso, quando trata sobre esses assuntos, vem carregado de uma impossibilidade que me deixou, enquanto entrevistador, constrangido.

Percebe-se mais uma vez a clara emergência da categoria identidade vindo à baila por essas respostas.

**Categoria 7: em que a possibilidade de “abandono” da ciranda é vista como possibilidade de dor.**

	Sobre a possibilidade do abandono da ciranda.	
<p>Cirandeiros da Tradicional (pontos comuns das três falas): expressões como tristeza, dor, vazio ou mesmo a impossibilidade de abandonar saltam aos olhos. Deixar a ciranda é uma experiência que remete à dor.</p>	<p><i>“seria muito triste [...]. Eu até sei que um dia vai chegar[...] Tem que ir pra Manaus [...]. Isso doi um pouco já. Mas eu sei que é só pegar a ponte que chego aqui rapidinho. Então acho que abandonar nunca vai acontecer.[...]sei lá, acho que com uma sensação de vazio, sabe? Não gosto muito de pensar nisso não!”.</i></p>	
	<p><i>E2: “Não, não penso nisso. [...]Mas se acontecesse que eu fosse obrigado a abandonar, acho que seria como se uma parte de mim fosse embora...[...] a gente vive uma coisa durante muito tempo da sua vida, vive mesmo, [...] pow, abandonar assim é uma coisa meio que dolorida, né? Acho que eu sentiria dor, é, é isso!”.</i></p>	

	<p>E3: “Mano, eu me programei pra nunca deixar. [...] Não penso nisso. Aqui é a minha terra[...] Eu nasci aqui e aqui vou ficar. E a ciranda fica junto comigo, entende?[...]Não, não consigo imaginar. Desculpa!”.</p>
<p>Cirandeiros da Flor Matizada (três participantes): aqui, “saudade”, angústia”, “dor”, “tristeza” são adjetivos que remetem à possibilidade vivenciada ou imaginada pelos cirandeiros.</p>	<p>E1: “[...] abandonar a ciranda não, eu trabalho aqui, tenho filho aqui, namorado aqui. Então, como eu não pretendo sair de Manacapuru, acredito que nunca vou abandonar a ciranda. [...] se de repente eu fosse obrigada, acho que sentiria muita saudade, sabe?[...]”.</p> <p>E2: “Cara, essa pergunta é uma angústia minha, porque já faz um tempinho que eu tô pensando em ir pra Manaus trabalhar e estudar. [...] E aí eu fico pensando que se eu for morar pra lá, vou ter que me desligar da ciranda... sei que vou ficar muito triste, mas sei também que a vida vai continuar. É doloroso[...]”.</p> <p>E3: “Ai amigo, é tão triste, mas é meio o que tá acontecendo... [...]já doeu muito, mas a gente tem que continuar. Mas eu não vou abandonar não, porque já tá doendo demais[...]”.</p>
<p>Cirandeiros da Guerreiros Mura (três participantes): “sofrimento”, “ficar mal”, “arrasado”, são as categorias realçadas por esse terceiro grupo de cirandeiros.</p>	<p>E1: “Estou fazendo de tudo pra não abandonar. [...] A gente se apaixona, parece que é uma parte da gente que fica se a gente abandonar. Poxa, se tivesse mesmo que abandonar, uma coisa que te garanto é que sofreria muito”.</p> <p>E2: “Mal, mano. Bem mal.[...]acho que “mal” já define tudo, querido!”</p> <p>E3: “Arrasado[...]isso aqui parece um vício, mas num</p>

	<i>é vício não, é amor mesmo! E amor a gente não abandona, não deixa, não esquece!”</i>
--	---

Nesta última categoria, pôde-se verificar que a possibilidade de abandono à ciranda é uma experiência que remete a sentimentos ruins, como dor, tristeza, saudade. Esta última categoria sugere a confirmação de que “ser cirandeiro” é bem mais que apenas apresentar-se no dia do Festival; torna-se uma experiência vivencial do cotidiano e de identidade, como parte desse ser que se incorpora à pergunta do “quem sou eu?”.

Isto posto, passa-se agora à discussão dos dados obtidos.

## DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Nesta etapa, discutem-se os resultados obtidos. Apenas para facilitar a leitura, repetem-se as informações mais relevantes de cada categoria, seguidas da discussão.

Acerca dos dados obtidos na categoria 1, pode-se perceber que as entrevistas revelam dados que se repetem com frequência, gerando duas primeiras categorias que não se opõem, pelo contrário, complementam-se. Por unanimidade, todos os entrevistados expressam seu conhecimento acerca da ciranda como sendo um conjunto de três unidades, as três cirandas que compõem o festival. Então, quando falam da sua agremiação, retiram o subconjunto que expressa esse “minha ciranda”, com características próprias que as colocam em um patamar de singeleza.

Dentro dessa ideia de singeleza, ainda predominam algumas unanimidades das falas: cada participante buscará uma característica *sui generis* da sua agremiação, algo que tenda a torná-la única. Para os cirandeiros da Tradicional, a “minha” ciranda está ligada às cores da agremiação e ao bairro, com sua tradicional festa. Para os cirandeiros da Flor Matizada, ressalta-se o pioneirismo da ciranda lilás e branca, com a ênfase na história, “ligada ao Colégio do Nazaré” e pela localização do bairro no Centro. Já para os cirandeiros da Guerreiros Mura, além da tentativa de marcar um histórico das agremiações, para chegar à sua própria história, três tópicos saltam aos olhos: o primeiro, a identificação com as cores, relatadas pelos três entrevistados, o segundo, a identificação como sendo a melhor (“somos as mais campeãs”, “incomodamos porque somos bons”) e, o terceiro, a identificação com um bairro popular, humilde.

Isto posto, pode-se perceber a ligação destes resultados à perspectiva de identidade social. Paiva (2007), revisando a teoria da identidade social, percebe que, de fato, é uma tendência da cognição juntar, em categorias ou grupos, objetos, eventos e pessoas de acordo com suas semelhanças físicas, psíquicas, comportamentais ou outras. A percepção social consiste em “categorizar”, ou agrupar em “categorias”, pessoas possuidoras de características não possuídas por outras. As primeiras constituem um grupo, as demais um outro que, por essa razão, se distinguem, se contrapõem e, não raro, conflitam. O grupo a que se pertence é denominado *ingroup* (intragrupo, endogrupo), e o grupo a que não se pertence, *outgroup* (extragrupo, exogrupo). Um

efeito interessante da categorização é perceber os membros do *outgroup* como mais homogêneos e os do *ingroup* como mais heterogêneos. A pertença a um grupo pode resultar da escolha da pessoa, mas também de imposição externa ou do acaso. O importante é a percepção de pertença.

Corroborando a ideia supra, tem-se que, na segunda categoria, ao se depreender características das relações entre cirandeiros e suas cirandas, nota-se que, para os cirandeiros da Tradicional, a ciranda passou a integrar a vida dos entrevistados desde a infância. E, acompanhando a idade, permaneceu como parte integrante das vidas dos mesmos até agora. Aparentemente, começa a surgir uma denotação identitária. Daí surgirem os sentimentos ligados ao “ser” de um grupo, que indicam *pertença* a esse grupo: responsabilidade, dedicação, amor, singeleza da experiência em dançar pela Tradicional, o sentimento arraigado de que a ciranda faz parte da história de vida.

No que tange aos cirandeiros da Flor Matizada, há, mais uma vez, elementos na fala que realçam a “entrada” no mundo da ciranda como parte da história da vida. Os pais fazem parte desse universo cultural que é apresentado às crianças e que, como se infere das falas, “incorpora-se” ao mundo subjetivo que acompanha o desenvolvimento dos atuais cirandeiros. Até mesmo a entrevistada que “muda” de ciranda atribui a essa dinamicidade da vida o fato ocorrido.

Vale ressaltar que, para Tajfel, mobilidade e mudança se mostram como estruturas de crenças com pressupostos contrários. Na proposta do autor, o pressuposto básico que estrutura as crenças sobre a mobilidade está assentado na “flexibilidade e permeabilidade do sistema” e “na crença do movimento livre de uma posição social para outra, seja pela sorte, pelo mérito, pelo trabalho, pelo talento e etc”. Nesta estrutura de crença, a ação é quase sempre individual, já que está apoiada na noção de que é possível um movimento livre entre as posições e lugares sociais. Oposta a essa, tem-se a estrutura de crenças que sustentam as ações para a mudança social. Nesta, o pressuposto básico é o da “impossibilidade do deslocamento dado pelo cerceamento do sistema”. Logo, nesta estrutura, não se permite “o movimento livre de um grupo para outra posição e a mudança é sempre articulada em conjunto com um grupo de pertença”, já que assumir ser membro do grupo é o que permite o deslocamento grupal

(TAJFEL, 1984, p. 280). Essa reflexão ilustra a possibilidade de mudança de uma cirandeira para outra agremiação, da rejeição da mesma pelo grupo anterior e mesmo de ser aceita e se sentir livre para ser aceita por outra agremiação.

No sentido do resultado acima, também é sugestiva a teoria de Ciampa acerca da identidade. Observa o autor, na clássica obra *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social* (2005) que, se identidade é identidade de pensar e ser, a resposta que buscamos [sobre o que é identidade] é uma resposta sempre vazia, como um salto, *pois é metamorfose* (sem grifos no original). O conteúdo que surgirá dessa metamorfose deve subordinar-se ao interesse da razão e decorrer da interpretação que façamos do que merece ser vivido. Isso é busca de significado, é invenção de sentido. É autoprodução do homem. É vida (pp. 241-242). Portanto, pode-se enxergar a identidade como uma constante busca de sentido para a própria vida, a qual se metamorfoseia em um processo de contínua produção, em que o presente se torna eterna mudanças dos *a priori*.

Confirmando o entendimento supra, os entrevistados da Ciranda Guerreiros Mura também relatam que a ciranda se entrelaça com as vivências dos familiares, as quais acabam falando mais alto do que outras experiências significativas (no caso, a escola, como exemplifica a fala de E1). O meio exerce muita influência sobre os participantes, o qual se alia ao campo das subjetividades. Ser cirandeiro da Ciranda Guerreiros Mura, para os entrevistados, corresponde a uma série de vivência de sentidos e significados: dedicação, amor, “ser o melhor”, compromisso. Percebe-se nas falas também uma ideia de *pertencimento* ao grupo, especialmente quando se fala em *compromisso*, que lá se está para fazer o melhor. Aqui, parece emergir novamente a ideia da identidade da psicologia social, atrelada ao conceito da “identidade-metamorfose” de Ciampa.

Nesse diapasão, vai-se ao encontro do pensamento de Lima e Ciampa (2012, p. 26), para quem deve existir uma psicologia social que perceba no indivíduo um ser que, à medida que vai adquirindo a capacidade de agir e de falar, vai também passando a se reconhecer e ser reconhecido como alguém que pode afirmar “eu” de si mesmo, com uma identidade em constante formação e transformação, ou seja, uma identidade



vivenciada como metamorfose, que resulta de dois processos, o de socialização e de individualização. Aqui, nota-se o ideal habermesiano que pressupõe haver, no processo de desenvolvimento da identidade humana, a subjetividade do indivíduo, vista sempre em ligação com a objetividade da natureza, a normatividade da sociedade e a intersubjetividade da linguagem.

Portanto, a identidade pessoal (que se expressa nas falas dos cirandeiros) seria um conceito que permite e exige, simultaneamente, a articulação holística de tudo que envolve o desenvolvimento humano, colocando em xeque mesmo a possibilidade de sua existência, ou seja, seria realmente possível falar em uma identidade unicamente individual? Daí a aproximação com a teoria da identidade social, a qual possui a vantagem de pensar o indivíduo em grupo. A identidade não é o indivíduo, devido à importância do grupo. Entretanto, quando se faz tal afirmação, tem-se em mente as tradicionais concepções de identidade, o que não se aplica à teoria da identidade-metamorfose, que concebe o ser humano em movimento, como um sujeito de devir-sendo.

Os sentimentos elencados das falas dos participantes mostram alguns pontos em comum entre os membros das agremiações: dedicação, empenho, amor, por exemplo, denotam que os cirandeiros atribuem mais valor ao que sentem subjetivamente do que a aspectos objetivos, como se poderia supor. Note a baixíssima frequência de respostas no estilo “ser cirandeiro é dançar na ciranda”, dessa forma literal, o que seria de se esperar como uma resposta pronta. Pelo contrário, o “dançar” fica em segundo plano, saltando-se aos olhos o “viver” da experiência.

Daí a percepção nas falas que as cirandas e seus cirandeiros unem-se por meio de histórias de vidas que se entrelaçam, dando a estas vivências construções de mundos com múltiplas significações, em geral, prazerosas para aqueles que as vivenciam. Daí concluir-se com Jacques (2011, pp. 161, 162):

É do contexto histórico e social em que o homem vive que decorrem as possibilidades e impossibilidades, os modos e alternativas de sua identidade (como formas histórico-sociais de individualidade). No entanto, como determinada, a identidade se configura, ao mesmo tempo, como determinante, pois o indivíduo tem um papel ativo quer na construção deste

contexto a partir de sua inserção, quer na sua apropriação. Sob esta perspectiva é possível compreender a identidade pessoal como e ao mesmo tempo identidade social, superando a falsa dicotomia entre essas duas instâncias. Dito de outra forma: o indivíduo se configura ao mesmo tempo como personagem e autor – personagem de uma história que ele mesmo constrói e que, por sua vez, o vai constituindo como autor.

Daí notar-se, na terceira categoria, que o entrevistado *se identifica* com aspectos de sua agremiação predileta (perceba-se o “entrelaçamento” entre o individual e o social, como acima citado), trazendo enxertos como “é como se fosse uma família”, “faz parte de mim”, entre outras nuances reveladas nas entrevistas. A própria descrição do dançar como relacionada ao amor, como uma emoção única evidencia que as experiências subjetivas ficam internalizadas como atributo do próprio ser. E não há de se desprezar que, em um pensamento do senso comum, atribui-se à identidade como essa espécie de imutabilidade do sujeito que “é assim porque é assim que eu sou”, ideia que parece transparecer nas múltiplas falas, a ponto de não haver, em nenhum momento, falas como “eu torço pelas duas (ou pelas três)” ou menções positivas a outras agremiações.

Isso vem ao encontro do pensamento de Ciampa, para quem a cada comparecimento do ser frente a outrem, envolve-se uma *representação* num tríplice sentido:

1. a pessoa representa enquanto sendo o *representante* dela (o que o autor chama de identidade pressuposta e da fantasmagoricamente como sempre idêntica);
2. a pessoa representa, em consequência, enquanto *desempenha papéis* (decorrentes das próprias posições) ocultando outras partes dela não contidas na identidade pressuposta e re-posta (caso contrário, não seria o representante dela mesma);
3. a pessoa representa, finalmente, enquanto *repõe* no presente o que vem sendo, enquanto *reitera* a apresentação dela mesma – rerepresentando-se com o que vem sendo – dado o caráter formalmente atemporal atribuído à sua identidade pressuposta

que está sendo reposta, encobrimo o verdadeiro caráter substancialmente temporal da sua identidade (como uma sucessão do que está sendo, como devir).

Após estas análises, começa-se a perceber a complexidade que cerca o tema identidade. As falas dos entrevistados parecem passear entre extremos. Ora indicam expressões de identidades extremamente pessoais (o clássico conceito da identidade como “eu sou isso e isso me define”), ora revelam conceitos que se atrelam ao social, ou seja, por contraposição aos outros grupos (sou dessa ciranda porque não gosto de uma característica x da outra (as)), revelando a ideia de uma identidade social, ora as falas revelam esse ser que se “reinventa”, “metamorfoseia-se”, como quando se revela a mudança de uma agremiação para outra, permanecendo-se, ao mesmo tempo, com a identidade cirandeira como parte de si.

Por isso, concorda-se com Jacques (2011), quando expõe que ao se referirem ao conceito de identidade, os diversos autores que tratam do tema empregam expressões distintas como imagem, representação e conceito de si; em geral, referindo-se a conteúdos como conjunto de traços, de imagens, de sentimentos que o indivíduo reconhece como fazendo parte dele próprio. Reconhece a autora uma pluralidade terminológica, a qual reflete ainda uma certa dificuldade de exprimir conceitualmente o que denomino de “complexidade” (termo também utilizado por Jacques).

Dessa forma, com base no acima exposto e nas respostas que estão sob análise, uma primeira conclusão que surge da análise das falas é: entender a ideia subjacente ao termo “identidade” implica articular dimensões que possuem a aparência de contradição, como individual e social, estabilidade e instabilidade, unicidade e pluralidade, individual e grupal. Isto porque, o que aparentemente se distancia, volta-se sobre si mesmo, formando uma coerência lógica que é, em última instância, o próprio indivíduo.

Isto posto, espera-se que o leitor possa entender que, quando se “passeia” pela identidade social, individual (individual no conceito ciampiano de identidade-metamorfose), está-se falando, em última *ratio*, do próprio ser. Entende-se, assim, que não é este ser que deve se adaptar à teoria, e sim esta ao ser.

Aliás, é justamente por observações como as supra se percebe que, para ser cirandeiro de uma ciranda *faz-se necessário mesmo uma contraposição as outras*, ou seja, para ser matizada, por exemplo, é necessário não ser nem mura, nem tradicional. E isto, como se verá mais adiante, remete à categoria da identidade social, mas também a esta identidade-metamorfose que permite ao ser passear por diversas instâncias do que representa cada agremiação, para, depois, dizer-se pertencente a uma ou outra, sempre com a possibilidade (mesmo que descartada veemente pelos entrevistados) de ser outra coisa, ou mesmo, de nada ser.

Portanto, pode-se visualizar que essa ciranda apresentada pelos entrevistados no presente apresenta-se como uma categoria de identidade dos mesmos.

Outra implicação obtida é a ausência de uma dicotomia entre “identidade individual” e “identidade social”, na medida em que ambas se pressupõem e se entrelaçam. Complementando, faz-se necessário outro adendo. Ciampa e Lima, em obra já citada, fazem a seguinte observação, à página 26: “posteriormente, mais precisamente em 1999, a temática da emancipação das pesquisas de identidade passa a ocupar a cena principal”. Após estudar sobre as implicações que o conceito de “emancipação” traz ao conceito de identidade-metamorfose, concluiu-se que este novo conceito não se coaduna com os resultados obtidos na presente pesquisa, ou seja, não possui aplicabilidade prática, motivo pelo qual o estudo fica adstrito à teoria apenas da identidade-metamorfose, pré-1999.

Na categoria 4, pôde-se visualizar as falas mais frequentes quando se trata da existência de críticas aos cirandeiros por pertencerem a cada uma das agremiações e qual impacto que tais críticas surtiriam nos entrevistados.

De modo geral, pode-se perceber que as críticas ocorrem, mas parece que, ao invés de produzir um impacto negativo nos membros das cirandas, acabam tendo um efeito reverso: seja por meio da negação da crítica, pela “destituição” de qualquer tipo de autoridade por parte de quem critica, ou mesmo pela “incorporação” da crítica como o seu contrário, ou seja, como um elogio, os cirandeiros ressaltam que fazem parte mesmo do universo que escolheram.

Daí deduzir-se que a opinião de terceiros acaba por não assumir um papel de mudança no pensar do cirandeiro sobre a sua agremiação, pelo contrário, resulta dessa tentativa (se é que se pode considerar a crítica como tal) que os participantes sentem-se cada vez mais à vontade para assumirem-se como cirandeiros das cirandas a que pertencem.

Essa conclusão vem ao encontro do pensamento de Ciampa e Lima (2012), para quem a identidade se expressa a partir de várias personagens, o que implica admitir que é impossível viver sem personagens, na medida em que sempre nos apresentamos como representantes de nós mesmos frente aos Outros. Essa concepção de identidade [de Ciampa] implica também admitir que quando nos apresentamos aos outros, torna-se impossível expressar nossa totalidade, ou seja, “posso falar por mim, agir por mim, mas sempre estou sendo o representante de mim mesmo. O mesmo pode ser dito do outro frente ao qual compareço (e que comparece frente a mim)”. Um jogo de interação em que se estabelece uma complexidade impossível de estabelecer um fundamento originário para cada personagem.

Ainda conforme os autores, o indivíduo, nesse sentido, é compreendido por meio de sua negatividade, sendo a identidade pensada como uma contínua contradição superada, ou seja, se configura na dialética posição-reposição, que pode ser tanto positiva quanto negativa, uma vez que é resultante da articulação que o indivíduo faz com o que fizeram/fazem dele em todos os momentos. Assim sendo, no sentido das falas, o que terceiros dizem parecem ser exatamente (quando negativas à visão que o sujeito tem da sua agremiação) essa contradição a ser superada ou, quando as opiniões são favoráveis, um reforço ao que consideram o “seu ser cirandeiro”. Parece ser nesse sentido que os autores usam a ideia de “aparência de não metamorfose”.

Daí se concluir que a identidade é concretizada a partir de um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo de reconhecimento. Isso leva a admitir que se a identidade se manifesta a partir de uma pluralidade de personagens ou se ela se torna reduzida a uma personagem fetichizada, ainda assim é pela relação de reconhecimento que ela se mantém estruturada (CIAMPA, LIMA, 2012).

Ainda nesta ideia de contraposição entre grupos e/ou microgrupos, pode-se notar a forma como membros de agremiações rivais se avaliam. Estas avaliações surgem na categoria 5, com a discrepância existente entre os cirandeiros da Flor Matizada e da Tradicional em relação aos membros da Guerreiros Mura. Um discurso que se pode dizer imiscuído de “intolerância”, até certo ponto, em relação à terceira, que prega uma ética pautada no “respeito” para boa convivência. Ainda assim, um ponto em comum é que para que as relações entre participantes rivais se façam presentes, torna-se necessário afastar o assunto “ciranda” das relações, para que não se gerem situações desconcertantes.

Daí notar-se que, para a maioria, há uma noção de desprezo das cirandas concorrentes para os entrevistados, que repercutem também nas relações com cirandeiros e torcedores das rivais, afastando-as de um contato pleno ou mesmo favorecido.

Essas constatações ratificam o pensamento da teoria da identidade social, para quem as características de um grupo se fixam também por contraste com o que se consideram adjetivos “ruins” do outro. Corroboram também a teoria da identidade-metamorfose, uma vez que, na observação de Ciampa (2006), o problema de se estudar a identidade é o fato de não ser possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo da sociedade. Afinal, para ele, as possibilidades de diferentes configurações de identidade estão relacionadas com as diferentes configurações da ordem social.

Neste sentido, perfeitamente colocada a observação do autor, uma vez que uma “identidade cirandeira”, ao passo que não se desvincula do da sociedade como um todo (a que contrapõe seu time ao dos demais em uma partida de futebol, de vôlei, de um boi-bumbá em detrimento do outro, de uma escola de carnaval em relação a outra, seu país em relação aos demais, seus pais em relação aos pais do colega de escola, entre inúmeros outros exemplos que aqui poderiam ser citados), também é fruto de uma “microsociedade”, que acha o seu bairro mais humilde e que por isso torce para a ciranda Guerreiros Mura, ou que estudou no José Seffair e por isso se orgulha em ser Tradicional, ou para um grupo de pessoas que acha que realmente o folclore “veste” lilás e branco e assim por diante.

Essas contraposições colocam em primeiro plano a “identificação” com sua agremiação em uma perspectiva grupal, porque o cirandeiro dança junto com outros que partilham desses mesmos caracteres (cores, estilo, localidades), sendo, assim, do mesmo grupo de Ciranda, mas também colocam no mesmo patamar individualidades em si consideradas (eu sou cirandeiro da Flor, eu sou cirandeiro Tradicional, eu sou cirandeiro Mura), de tal forma que, “mesmo que todos falem mal de mim, não abro mão de ser daqui, de dançar daqui, de me sentir daqui!”. Como dito, as contradições são apenas aparentes (contradições entre grupalidade e individualidade), portanto, uma identidade-metamorfose também pode ser uma identidade social.

E como se pode confirmar essa articulação com a identidade social? A partir da interação entre identidade social e o processo de categorização, em que são empregados pelos sujeitos “mecanismos” cognitivos que permitirão a distinção entre “nós” e “eles”. Tais divisões são aquisições importantes quando na interação desse sujeito com um ou mais grupos. Para Tajfel, existem certos termos ou postulados que devem ser considerados:

(a) afirma ser perceptível que nenhum grupo vive só, *mas em meio a outros*. Sendo que é nas relações e nas comparações entre grupos que os aspectos positivos da identidade social e engajamento na ação social ganham sentido. Isso salta aos olhos quando se percebem as respostas dadas entre cirandeiros das diferentes agremiações.

(b) Fazer parte de apenas um grupo social não é suficiente para o indivíduo, uma vez que os indivíduos procuram uma identidade social positiva no processo de comparação com outros grupos. E parece ser com esse intuito que cirandeiros tradicionais e matizados “se unem” em detrimento dos cirandeiros mura.

(c) Na vivência com o grupo, certas dificuldades são comuns, mas é pela interpretação destas que o sujeito apropria-se de valores e na atribuição desses sofrimentos e inquietações que o sujeito passa a criar sentidos. Esta situação mostra-se com a cirandeira que “migra” para outra agremiação.

(d) De modo similar ao exposto no postulado (b), o autor reitera o fato de que nenhum grupo vive sozinho, pelo contrário, todos os grupos da sociedade vivem a partir

de relações com outros grupos (note-se a interrelação entre as respostas dos membros das três agremiações distintas). Tajfel defende a identidade social como não sendo apenas o sentido de pertença a determinados grupos, mas principalmente entre tais grupos, o que ele considerava como um mecanismo causal que determina as relações entre esses muitos grupos.

Dessa forma, percebe-se que a obra de Tajfel realiza a ligação entre os conceitos de identidade social e categorização social, sendo esta compreendida como o ordenamento do ambiente social, em termos do agrupamento de maneira que isso faça sentido para o indivíduo. Por meio desse ordenamento, o sujeito tem o poder de atribuir sentidos ao seu fazer no ambiente, o que se mostra perfeitamente aplicável às respostas dos cirandeiros.

Isto é notoriamente confirmado na sexta categoria, quando se percebe o quanto é estranho para os cirandeiros a ideia de pertencer a outras agremiações. Expressões como “vira-casacas” são utilizadas para designar outras pessoas que isso fizeram, o que indica grande pejoratividade. Até o próprio discurso, quando trata sobre esses assuntos, vem carregado de uma impossibilidade que me deixou, enquanto entrevistador, constrangido.

Percebe-se mais uma vez a clara emergência da categoria identidade vindo à baila por essas respostas, nas categorias de Ciampa e de uma perspectiva da identidade social. Isto porque algumas constatações podem ser claramente aferidas. Vamos a elas.

Lane e Codo (1996), na obra seminal de uma postura politicamente crítica dentro das tradicionais visões da Psicologia Social, observam que o ser humano deve ser visto não apenas como produto do ambiente, mas principalmente como produtor do mesmo. As ações humanas, sejam elas sociais, costumeiras, dentro da sociedade, entre outras, devem ser entendidas dentro do seu contexto histórico-cultural. Isso implica estudar quem a fez, por quais motivos, a que visou, quais as dimensões simbólicas envolvidas, com quais intenções de sentidos e significados, visando a que consequências. O que se pode depreender disso é que uma ideia, um conceito, uma ideologia não servem apenas para descrever uma pretensa realidade “tal como ela é”,



mas que tais elementos carregam uma ética, uma moralidade, uma carga histórica, ou seja, uma intencionalidade.

Oras, se reconhecer de fato um cirandeiro é incluí-lo em um grupo maior (da Matizada, da Mura ou da Tradicional), no qual sua individualidade será subsumida (não se trata mais do indivíduo de nome “X”, mas do cirandeiro lilás, por exemplo), mas paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se subsume, singulariza-se o mesmo, por contraposição aos outros (esse cirandeiro lilás não pode ser o vermelho-dourado-e-branco, muito menos o azul-vermelho-e-branco), está se falando, ao mesmo tempo, de uma identidade social e de uma identidade individual.

Disso também se percebe que, a depender do valor dado aos atributos de um grupo reconhecidos em um grupo, este poderá ter acesso a determinados privilégios ou, ao contrário, será passível de punições variadas (GONÇALVES NETO, LIMA, 2012). É aqui que, para os autores, a identidade assume seu caráter mais concreto, pois é o modo como alguém é reconhecido/identificado que irá determinar que tratamento receberá de outros indivíduos. Se será respeitado ou xingado, se poderá circular em determinado espaço ou barrado ou expulso, se poderá falar livremente e levado em consideração ou se sua palavra será ignorada, entre outros atributos.

As respostas fornecidas também evidenciam o caráter pressuposto da identidade. Pode-se desconhecê-la, como nos diz Ciampa, mas pressupomos sua existência. Intuem-se suas características, sabe-se de que cor veste-se um cirandeiro de determinada agremiação, como deve dançar, que espaços frequenta em que dias da semana. Admitir-se-á que o cirandeiro encontrado possuirá algumas características apriorísticas. Há mesmo uma tendência dada por Ciampa: “a tendência é nos predicarmos coisas que os outros nos atribuem”. (CIAMPA, 1987, p. 131).

Tudo isto ratifica-se na categoria 7, onde se pôde verificar que a possibilidade de abandono à ciranda é uma experiência que remete a sentimentos ruins, como dor, tristeza, saudade. Esta última categoria sugere a confirmação de que “ser cirandeiro” é bem mais que apenas apresentar-se no dia do Festival; torna-se uma experiência vivencial do cotidiano e de identidade, como parte desse ser que se incorpora à pergunta do “quem sou eu?”.

Interessante observar com Ciampa (CIAMPA, 1987, pp. 241-242):

Assim como para saber quem alguém é, precisamos perguntar a ele, precisamos nos perguntar quem somos. Principalmente quem queremos ser, tendo em vista quem somos hoje e quem fomos ontem. Essa pergunta, sem uma resposta prévia, pode nos assustar. Talvez seja o que Heidegger nos fala: ao nos afastarmos da representação do homem como animal racional, esse afastamento não é um salto. Um salto que salta – num abismo, enquanto não nos abandonamos. Se nos abandonamos (morte?) o ser, que só junto a nós pode ser, pode, então, *pre-sentar-se* (vida!). (1979, p. 183)

Isso é metamorfose. Lembremos que vimos a categoria atividade originariamente como *presentificar-se* e invertida como *representar*, gerando o mecanismo do *mau infinito*.

Se identidade é identidade de pensar e ser, a resposta que buscamos é uma resposta sempre vazia, como um salto, pois é metamorfose. O conteúdo que surgirá dessa metamorfose deve subordinar-se ao interesse da razão e decorrer da interpretação que façamos do que merece ser vivido. Isso é busca de significado, é invenção de sentido. É autoprodução do homem. É vida.

Isso pode responder o que é *identidade humana*.

De forma bem sintética, utilizando-nos da metáfora “morte-e-vida” do autor para expressar esse ideal de identidade-metamorfose, pode-se definir identidade como essa constante busca de sentidos e significados, ocorridas em âmbito individual e social, imbricada e simbioticamente, que redefinem o homem constantemente, ainda que sob uma pseudoimagem de estabilidade, imutabilidade. É o retrato do cirandeiro que se põe sob a égide de uma determinada agremiação como que em caráter perpétuo, sem se dar conta de que tal identificação acontece sob a constante contraposição a outros grupos e sob o constante reinventar-se de si, ainda que dentro de determinado contexto lilás e branco ou azul, vermelho e branco ou ainda vermelho, dourado e branco.

Essa mesma *identidade humana* aparece nos discursos velados de que “uma ciranda depende da outra para o festival”, ou de como a vitória é importante, ou de se sentir em uma família ou do clássico “faz parte de mim”. Identidade-metamorfose, identidade social, identidade humana. Essa foi a confirmação obtida após a análise dos dados e expandida a seguir, nas considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme salientado por Lima (2007), identidade é um conceito que tem sido extensamente discutido atualmente, como afirmam autores contemporâneos como Bauman (2005), Hall (2001) e Woodward (2000). Nas palavras do autor, citando a inferência de Bauman (2005), se até algumas décadas a identidade “não estava nem perto do centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica”, tem-se que atualmente “identidade é o “papo do momento”, um assunto de extrema importância e evidência”.

Dentro dessas variadas teorias da identidade, adotaram-se duas concepções explicativas para o fenômeno identitário dos cirandeiros de Manacapuru: a primeira, a perspectiva de Ciampa. Nas observações de Lima (2007), fugindo de concepções ontológicas e naturalistas, Ciampa entende a identidade como resultante de um processo histórico que articula toda a nossa vivência.

Isto implicará a negação da identidade como uma característica inata do indivíduo, ou mesmo concluída durante os primeiros anos de vida, mas sim como sendo o resultado da humanização do indivíduo que em um primeiro momento seria apenas um organismo biológico (LIMA, 2007, p. 620). Saindo do viés de uma identidade cristalizada, Ciampa nos traz o ideal de identidade-metamorfose, construção e desconstrução constantes, no dia-a-dia do convívio social, na multiplicidade das experiências vividas.

Aliado a este referencial teórico, aparece ainda, como segunda teoria que ajuda a explicar o material obtido com esta pesquisa, o conceito de identidade social, conforme proposta de Tajfel. Em sucintas palavras, o autor (1981, p. 258) expõe-nos que “um grupo torna-se um grupo, no sentido de ser percebido como tendo características comuns ou um destino comum porque outros grupos estão presentes no meio ambiente”<sup>3</sup>. Nessa perspectiva, a identidade social envolve o sentimento de pertencimento em grupos sociais, com base na percepção de categorias e critérios comuns do grupo de pertencimento, bem como de participação no mesmo, em

---

<sup>3</sup> Do original: “A group becomes a group in the sense of being perceived as having common characteristics or a common fate mainly because other groups are presente in the environment”.

contraposição a outros grupos. Essa definição do indivíduo enquanto vinculadas a um grupo social constituiriam a identidade social. Isso significa que, se um indivíduo se sente integrante de um grupo, é porque percebe e associa certas características a esse grupo de pertencimento (identifica-se), deixando de reconhecê-las em outro grupo. Essas características, para Tajfel, constituiriam a identidade social.

Isto exposto, pode-se agora tecer algumas considerações finais, as quais se pretendem não exaustivas sobre as relações entre os cirandeiros de Manacapuru e o fenômeno “identidade”.

Inicialmente, deve-se observar que partiu-se de uma hipótese de que ser cirandeiro seria mais que apenas a prática de uma dança, seria uma questão identitária. Para isso, procuraram-se múltiplos referenciais que expusessem as diferentes visões de identidade, atreladas à historicidade de um conceito. Partindo de Erikson, de uma visão mais tradicional da identidade individual, ou, no jargão do autor, identidade psicossocial, passando pelas construções “culturalistas” da identidade, ou mesmo pelas ideias da identidade coletiva, percebeu-se que, não apenas os cirandeiros vivenciam uma experiência identitária, como esta pode ser visualizada sob a ótica de Ciampa e da identidade social de Tajfel, graças a alguns fatores:

1. a presença de um ‘nós’ predominante das falas dos cirandeiros, em contraposição a um “egocentrado” discurso, o qual seria esperado em se tratando de um viés predominantemente individual;

2. o registro de uma explicação do clássico “quem sou eu?” que se arraiga à vivência no universo das cirandas, como definição de “si”;

3. no campo da identidade social, o “sentimento de pertença a um grupo”, como explicado por Tajfel, na definição do ‘nós’ cirandeiros da Matizada/Guerreiros Mura/Tradicional;

4. Corroborando a teoria da identidade social, a valorização da percepção de pertencer ao ‘seu grupo’ como algo ‘melhor’, ‘mais importante’ em detrimento dos grupos rivais, tidos como ‘inferiores’, ‘caricatos’, o que realça o sentimento de

pertencer ao seu grupo, justamente pela antítese feita entre ‘a minha ciranda’ (‘melhor’) e a ‘outra ciranda’ (‘inferior’).

5. Por outro lado, ao passo que se pode observar a vivência de uma identidade social, há também o movimento dentro de cada agremiação, desse sujeito que vive, interpreta, significa seu mundo subjetivo constantemente. É aqui que a identidade-metamorfose surge com toda a força de sua presentificação, na pessoa do cirandeiro que muda de agremiação, mas que se julga ainda cirandeiro com a mesma intensidade, na pessoa do outro cirandeiro que analisa seu grupo e que, concomitantemente, avalia a si mesmo, na pessoa do cirandeiro que não consegue desagregar sua vida pessoal da vida de dançarino. Esse ser humano da historicidade, da dialética, que consegue passear por todo o ciclo de uma vida que se reinventa, é o ser humano da identidade-metamorfose ciampiana.

Essa enumeração acima não se pretende taxativa, pelo contrário, é apenas ilustrativa de tudo que até aqui foi discutido. Confirma a hipótese inicial do ‘ser cirandeiro’ como categoria identitária, a qual certamente não se expressa apenas na *fala* dos entrevistados, mas na forma de vestir, agir, dançar, nas companhias escolhidas para convivência dos momentos de lazer e de convivência fraterna. A identidade deve ser entendida como um conjunto holístico do sujeito e realça o fato de que mais pesquisas devem ser desenvolvidas em Manacapuru, com sugestões de outras metodologias conjuntas, como etnografia, observação naturalista e participante, entre outras.

Dentro da proposta da análise de conteúdo, tornou-se evidente, quando do surgimento das categorias, que há claras dicotomias, sugestivas da categoria identidade: *minha ciranda versus as outras cirandas, histórias do grupo de cirandeiros versus minha história de vida, ciranda no presente versus ciranda no passado, a visão dos outros sobre mim enquanto cirandeiro versus a minha visão de mim enquanto cirandeiro, conviver com pessoas de outra agremiação versus isolar-se desses mesmos membros*. Essas ‘rivalizações’ realçam o caráter identitário, afinal, para falar ‘o que sou’ é necessário saber o que ‘não sou’.

Além de claramente exporem o caráter social da identidade, essas categorias criam caminhos por onde “pode-se” ou “não se pode” passear. Alguns entrevistados

permitem-se ‘passar pelo proibido’, outros criam caminhos alternativos, outros se camuflam entre eles e outros não se permitem de forma alguma segui-los. Tudo isto mostra ‘metamorfozes’ do ser, esse ser que tenta ser-sendo.

Por todo o exposto, nota-se que a hipótese inicial, expressa mesmo no título dessa dissertação, fica corroborada. Ser cirandeiro é uma categoria identitária. Refinando-se esta afirmação, a pesquisa aqui desenvolvida mostra uma imbricação entre identidade do ser que se define por si e do ser que é definido pelos *outros* e que se define *nos outros*. Afinal, uma pergunta do leitor atento pode aqui emergir: mas afinal, que identidade é essa? Social? Individual? Em linguagem que se pretende clara, os resultados da pesquisa apontam claramente: a identidade dos cirandeiros de Manacapuru, se se permite a generalização, é uma identidade social e uma identidade-metamorfose, nos termos definidos durante a revisão bibliográfica deste trabalho.

No mais, minha gratidão a todos que receberam o autor neste percurso do conhecimento, sendo participantes ativos na construção desta pesquisa. Acredita-se que o êxito foi obtido e que os caminhos da curiosidade científica só se alargaram.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. São Paulo: Livrarias Duas Cidades, 1976.
- \_\_\_\_\_. As danças dramáticas no Brasil. In: ALVARENGA, Oneida (Org.). *Danças Dramáticas do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Itatiaia/Instituto Nacional do Livro, 1982.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BOSI, E. Cultura de massas e cultura popular: leituras de operárias. In: OLIVEIRA, P. (Org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Unesp, 2001. p. 199-211.
- BRAGA, Sérgio. Comunicação científica apresentada na VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizada no período de 16 a 18 de setembro de 2004, em Coimbra, Portugal.
- BRAGA, S. Culturas Populares na Cidade. In: FORTUNA, C.; LEITE, R. (Orgs.). *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 69-81.
- CALEGARE, M. G. A. *Contribuições da Psicologia Social ao estudo de uma comunidade ribeirinha no Alto Solimões: redes comunitárias e identidades coletivas*. 2010. 322f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- CALEGARE, M. G. A. Questões à Psicologia Social a partir de experiências em comunidades ribeirinhas amazônicas. In: LIMA, A. (Org.). *Psicologia Social Crítica Parallaxes do Contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 197-218.
- CAPONERO, M. C.; LEITE, E. Inter-relações entre festas populares, políticas públicas, patrimônio imaterial e turismo. *Patrimônio: lazer & turismo*, Santos, v. 7, n. 10, p. 99-113, abr./jun. 2010.
- CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.
- CIAMPA, Antônio. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COSTA, A. A implantação do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da rede municipal de ensino de São Luís-MA. In: MARTINS, C. et al. (Orgs.). *Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais*. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2011. p. 196-213.
- COUTINHO, M. Análise de Conteúdo: breve histórico, conceitos e sua aplicabilidade. In: COUTINHO, M.; SARAIVA, E. (Orgs.). *Métodos de Pesquisa em Psicologia Social: perspectivas qualitativas e quantitativas*. João Pessoa: Editora Universitária, 2011. p. 17-66.

- DA MATTA, R. *Explorações: Ensaio de Sociologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- \_\_\_\_\_. O ofício do etnólogo ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, E. (org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ERIKSON, E. H. Identity Psychosocial. In: SILLS, D. L. *International encyclopedia of social sciences*. New York: The MacMillan Company and The Free Press, v. 7, 1967, p. 61-65.
- DENZIN, J.C.; LINCOLN, Y.S. Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In: *Handbook of qualitative research*. 2. Ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000.
- DESCHAMPS, J.; MOLINER, P. *A identidade em Psicologia Social: dos processos identitários às representações sociais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- DESLANDES, S.; ASSIS, S. Abordagens qualitativa e quantitativa em saúde. In: MINAYO, M. (Org.). *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002. p. 195-226.
- HISTÓRICO do Festival de Cirandas de Manacapuru. Extra Manacapuru. Manacapuru: Editora Uirapuru, 2011.
- GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- GONZALEZ REY, F. L. *Pesquisa Qualitativa em Psicologia: caminhos e desafios*. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- GRÊMIO RECREATIVO E FOLCLÓRICO CIRANDA GUERREIROS MURA. Roteiro de apresentação. Manacapuru: 2012.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.
- LANGDON, Esther Jean. *Rito como Conceito Chave para a Compreensão de Processos Sociais*. Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2007.
- LIMA, A. F.. *A dependência de drogas como um problema de Identidade: Possibilidades de apresentação do ‘Eu’ por meio da Oficina Terapêutica de Teatro*. 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MACIEL, S.; MELO, J. O recurso da entrevista e da análise de conteúdo em pesquisas qualitativas. In: COUTINHO, M.; SARAIVA E. (Orgs.). *Métodos de Pesquisa em Psicologia Social: perspectivas qualitativas e quantitativas*. João Pessoa: Editora Universitária, 2011. p. 175-204.



- MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- MINAYO, M. C. S. *et al.* (Org). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 30. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- MYERS, D.G. *Psicologia Social*. 6. ed.. Rio de Janeiro: LTC, 2000.
- MYERS, D. J.; MICHENER, H. A.; DELAMATER, J. D. *Psicologia Social*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- NOGUEIRA, Wilson. *Festas Amazônicas: boi-bumbá, ciranda, sairé*. Manaus: Valer, 2008. Série: Memórias da Amazônia.
- PAIVA, Geraldo. Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. *Revista Psico*. v. 38, n. 1, pp. 77-84, jan./abr., 2007.
- PONTES FILHO, Raimundo. *Estudos de História do Amazonas*. Manaus: Valer, 2010.
- SILVA, A. S.. *Marchando pelo Arco-Íris da Política: A Parada do Orgulho LGBT na Construção da Consciência Coletiva dos Movimentos LGBT no Brasil, Espanha e Portugal*. 2006. 612 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- SILVA, Roberto. *Festas populares*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2009
- TAJFEL, H. *Human groups and social categories: studies in social psychology*. New York: Cambridge University, 1981.
- VICTORA, C. G.; KNAUTH, D. R.; AGRA-HASSEN, M. N. Técnicas de Pesquisa. In: AUTORES (Orgs.). *Pesquisa Qualitativa em Saúde: uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000. p. 61-78.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

## APÊNDICES

### Apêndice 1: Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa



#### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

##### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DOS CIRANDEIROS DO FESTIVAL DE CIRANDAS DE MANACAPURU

**Pesquisador:** ADAN RENE PEREIRA DA SILVA

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 11031512,6.0000,5020

**Instituição Proponente:** INSTITUTO DE NATUREZA E CULTURA

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

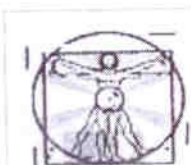
##### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 191.905

**Data da Relatoria:** 23/01/2013

##### Apresentação do Projeto:

O presente projeto visa estudar a construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru, segundo a perspectiva de identidade da Psicologia Social. Parte da seguinte indagação: como os cirandeiros se relacionam com o Festival de Cirandas de Manacapuru e como esta se reflete na constituição da identidade de seus participantes? Segundo o Grêmio Recreativo e Folclórico Ciranda Guerreiros Mura (GRFCGM, 2012, p.03), há muito tempo Manacapuru vinha em busca de uma característica folclórica marcante no calendário amazonense. Então, nos meados de 1980, Manacapuru conheceu a ciranda, que vem, todos os anos, sendo desenvolvida com um tema escolhido por sua diretoria. Não com o intuito de satirizar o modo de vestir, mas sim, em apresentar ao povo um pouco de sua cultura, mostrando as tradições, costumes, crenças etc., motivo pelo qual se tornou a principal atração folclórica da cidade. Desde 1994, a ciranda tem mostrado grandes modificações com relação a seus passos, sendo que, a cada ano, novos passos são criados, suprimindo os antigos, tendo sempre como objetivo principal melhorar e evoluir em suas apresentações. A ciranda é uma dança de roda praieira, com uma temática poética bastante variada, inspirada nas quadrilhas de rodas europeias, tendo sido representada inicialmente por mulheres de pescadores nordestinos que esperavam a volta de seus maridos do mar, cantando e dançando. A brincadeira foi introduzida no Amazonas no final do século XIX, quando um mulato pernambucano chamado Antônio Felício e o professor Isidoro Gonçalves montaram, pela primeira vez uma ciranda na cidade de Tefé, no médio Solimões.



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE  
DO AMAZONAS - FUA (UFAM)



Posteriormente, o professor José Silvestre, filho de Isidoro Gonçalves, que morava em Tefé, levou a dança para Manaus, montando assim a Ciranda do Colégio Estadual Sólton de Lucena. Em Manacapuru, iniciou-se nos anos 1980, quando a professora Perpétuo do Socorro Oliveira, sob orientação de José Silvestre, montou pela primeira vez a Ciranda do Colégio Estadual Nossa Senhora de Nazaré. O sucesso foi tão grande que, cinco anos mais

tarde, a professora Terezinha Fernandes, gestora na época, implantou a ciranda na Escola Estadual José Seffair.

Atualmente, a ciranda ainda mantém fortes vínculos com as escolas onde se originaram, bem como com seus respectivos bairros. Entretanto, seus nomes encontram-se alterados, mudando seu foco do nome da escola para o simbolismo com o qual sentem-se comprometidas. Assim, a 'Ciranda do Nazaré' tornou-se a 'Ciranda Flor Matizada', a 'Ciranda do Seffair' chama-se 'Ciranda Tradicional', e a 'Ciranda José Mota' passou a denominar-se 'Ciranda Guerreiros Mura'. Ao envolver idosos, jovens e crianças, acredita-se que o Festival é um bom caso para o estudo da construção identitária. Isso porque este cria diferentes identidades, como: 'sou um cirandeiro/torcedor da Flor Matizada'; 'sou um cirandeiro/torcedor da Guerreiros Mura'; 'sou um cirandeiro/torcedor da Tradicional'. Tais identidades se refletem na relação entre as pessoas e a(s) sua(s)/outra(s) ciranda(s): 'sou torcedor da Flor Matizada, mas gosto da Tradicional. Odeio apenas a Guerreiros Mura!'; 'para mim, só existe a minha ciranda!'; 'sou Guerreiros Mura e detesto a 'Quadrilha' Tradicional! Mas meu maior ódio é a Matizada!'. Essa relação repercute também nos modos de sociabilidades entre os distintos grupos sociais: 'Fulano não presta, é torcedor do Chaparral!'; 'meu filho pode ser tudo nessa vida, menos guerreirense!'. Poder-se-ia mesmo citar inúmeros exemplos de cirandadas, que em suas letras expressam essa relação identitária: 'Eu sou pitú, vem comigo meu guerreiro!'. Ou jargões que definem uma ciranda: 'A ciranda Tradicional é a ciranda fundo de quintal'; 'só gosta da Matizada quem é elite'. Assim sendo, pretende-se com este projeto estudar a construção das identidades dos cirandeiros, a partir da ótica da Psicologia Social. Afinal, a partir do exposto, podemos refletir a respeito da possibilidade do festival como um conjunto folclórico resultado e resultante dessas múltiplas identidades cirandeiras. Isto posto, temos algumas questões que nos inquietam: como o Festival pode influenciar na construção da identidade de quem nela se envolve? Como o conceito de identidade permite-nos visualizar a relação existente entre constituição do sujeito e o fenômeno cultural? Que contribuições pode fornecer a Psicologia Social a este Festival e àqueles que nele se envolvem? Como compreender a construção de sentido e vivências subjetivas do sujeito participante em relação ao espaço de expressão cultural da ciranda? É em busca de respostas a questões como estas que o presente projeto apresenta-se.



**Objetivo da Pesquisa:**

**Objetivo Primário:**

Estudar os processos de construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru.

**Objetivo Secundário:**

- identificar os três grupos de ciranda (com seu histórico e características gerais);- identificar a percepção e o sentimento de pertencimento dos cirandeiros às suas respectivas cirandas;
- investigar as concepções do grupo de cirandeiros acerca dos outros grupos.

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Riscos e benefícios estão adequados para o tipo de pesquisa proposta.

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

- metodologia: está adequada;
- Critérios de inclusão e exclusão: estão adequados;
- Cronograma: Adequado, pois agora foi elaborado com mais detalhes sobre as fases da pesquisa;
- Orçamento: adequado;
- Instrumentos da pesquisa: apresentados e adequados.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

- Folha de rosto: adequada, com a assinatura pelo coordenador do curso;
- Termo de anuência: apresentado, mas inadequado, pois há apenas a assinatura do presidente da associação, sem informar seu nome completo e não indicar nenhum documento de identificação do responsável que assina.
- TCLE: adequado, pois agora atende ao que foi pedido em parecer anterior.

**Recomendações:**

- Encaminhar ao CEP/UFAM, por meio da Plataforma Brasil - ferramenta notificação - o documento de anuência com a identificação adequada do responsável pela associação, pois do modo como foi apresentado, não é possível identificar o nome dos responsáveis pelas associações.

**Apêndice 2: Roteiro de entrevista semiestruturada****ROTEIRO DE ENTREVISTA INDIVIDUAL****1. Dados**

Nome:

Idade:

Gênero:

Local de nascimento:

Grau de instrução:

Profissão:

Estado Civil:

Religião:

Ciranda da qual participa:

**2. Perguntas**

- 1) O você sabe sobre as cirandas de Manacapuru?
- 2) E o que você sabe sobre a tua ciranda?
- 3) Conte-me como a ciranda passou a fazer parte da tua vida.
- 4) O que é ser cirandeiro para você?
- 5) E o que é ser cirandeiro da sua ciranda?
- 6) Por que você escolheu a ciranda Flor Matizada/Guerreiros Mura ou Tradicional?

- 7) Como você se sente sendo cirandeiro da sua ciranda?
- 8) Qual é a sensação de estar dançando ciranda pela sua ciranda?
- 9) Você recebe críticas por ser dessa ciranda? Como isso te influencia?
- 10) O que você acha das outras cirandas?
- 11) Como é sua relação com os cirandeiros e torcedores das outras cirandas?
- 12) O que você mudaria na sua vida se você fosse torcedor/cirandeiro de outra ciranda?
- 13) Torceria/dançaria por outra ciranda?
- 14) Como você se sentiria se tivesse que abandonar a ciranda?



**Apêndice 3: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
FACULDADE DE PSICOLOGIA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Convidamos o(a) Sr.(a) para participar da pesquisa “A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru”, sob a responsabilidade dos pesquisadores Adan Renê Pereira da Silva e do Prof. Dr. Marcelo Gustavo Aguilar Calegare, a qual pretende estudar os processos de construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru.

Sua participação é voluntária e se dará por meio de uma entrevista individual semiestruturada, com duração de aproximadamente 01 (uma) hora. O(a) Sr.(a) foi escolhido(a) por ser cirandeiro de Manacapuru, querendo colaborar com a pesquisa. As entrevistas serão gravadas (áudio) e, posteriormente, serão transcritas e analisadas. Após esse processo, as entrevistas serão arquivadas, junto das transcrições na íntegra, no arquivo-morto do Laboratório de Desenvolvimento Humano e Psicologia. Acredita-se que a pesquisa não apresenta riscos para os sujeitos envolvidos. Entretanto, como se parte do princípio de que "risco zero" em pesquisa com seres humanos não existe, alguns cuidados como o resguardo do sigilo da sua participação, a propiciação de adequado esclarecimento dos objetivos e finalidades da pesquisa para que fique explícito essa pouca chance de risco, serão observados rigorosamente. Caso o(a) senhor(a) se sinta prejudicado de alguma forma, o pesquisador se compromete em oferecer os serviços de atendimento psicológico do Centro de Serviços de Psicologia Aplicada, clínica-escola do Curso de Psicologia da UFAM, que mantém atendimento à

comunidade gratuitamente aos sujeitos que participarem da pesquisa. Se o(a) Sr.(a) aceitar participar da pesquisa, contribuirá para uma reflexão sobre o papel da Psicologia Social em contextos folclóricos, artísticos e culturais, bem como ajudará a dar visibilidade ao Festival de Cirandas de Manacapuru.

Se depois de consentir em sua participação o(a) Sr.(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr.(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr.(a) poderá entrar em contato com o pesquisador no endereço Av. Gal. Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3000, Setor Sul, Coroado I, na Faculdade de Psicologia- Laboratório de Desenvolvimento Humano e Psicologia, pelo telefone (92) 3653-4448, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na Rua Teresina, 495, Adrianópolis, Manaus-AM, telefone (92) 3305-5130.

### **Consentimento pós-informação**

Eu, \_\_\_\_\_ fui informado(a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.



\_\_\_\_\_  
Assinatura do Participante

ou



Impressão do dedo polegar  
caso não saiba assinar

\_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**Pesquisador Responsável**