

Cururu e siriri: Dos lugares tradicionais à circulação institucional na experiência urbana da Grande Cuiabá¹

Carlos Benedito Pinto²
Yuji Gushiken³

Resumo

O presente artigo analisa a inserção do cururu e do siriri, tradições populares da Baixada Cuiabana, em Mato Grosso, no contexto de urbanização da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá (RMVRC). Com base em pesquisa realizada em 2013, o trabalho aponta distintas formas de circulação das culturas tradicionais pelo espaço urbano como demanda do próprio processo modernizador que se constitui na cidade.

Palavras-chave: Folkcomunicação; cururu; siriri; experiência urbana; Cuiabá.

Introdução

O siriri e o cururu são manifestações populares que vinculam socialmente comunidades rurais da Baixada Cuiabana no estado de Mato Grosso em festejos e rituais religiosos. No processo de metropolização da cidade de Cuiabá, capital do estado, principalmente depois das décadas de 1960 e 1970, essas práticas culturais vêm sendo inseridas no contexto urbano, principalmente devido à reorganização de seus praticantes dentro do espaço geográfico.

Nas décadas de 1990 e 2000, o siriri e o cururu, assim como outras manifestações populares, estão cada vez mais presentes em eventos dos mais variados tipos, nos quais organizações públicas e privadas demandam a presença das tradições pela necessidade de singularização do local na confrontação com o genérico que marca o mundo globalizado contemporâneo.

¹ Trabalho apresentado no GT Folkcomunicação e Desenvolvimento Local da XVIII Conferência Brasileira de Folkcomunicação. Dados de pesquisa de mestrado desenvolvido no âmbito do projeto de pesquisa “Modernização tecnológica e midiática: Imagem da cidade e demandas do cosmopolitismo” (Propeq-UFMT) e na Linha de Pesquisa em Comunicação e Mediações Culturais do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT/Cuiabá).

² Graduado em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Professor da Educação Básica da Disciplina de Língua Portuguesa na Escola Estadual Faustino Dias de Amorim em Santo Antônio de Leverger-MT. Email: mrcarlosteacher@gmail.com.

³ Professor do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPG ECCO-UFMT/Cuiabá). E-mail: yug@uol.com.br.

Em seu lugar tradicional, que são as comunidades rurais ribeirinhas da Baixada Cuiabana, o cururu é muito tem presença constante no ritual de levantamento e descida de mastro nas festas em devoção aos santos católicos. “O cururu é realizado apenas por homens, podendo se apresentar como cantoria em forma de desafio, ou como uma celebração marcada por trovas de louvação, toques de violas-de-cocho e dança em roda.” (IPHAN, 2009, p. 51).

Além da viola-de-cocho, que é uma derivação do alaúde europeu (ANDRADE, 1981), outro instrumento muito usado nas cantorias do cururu é o ganzá, também conhecido como caracachá ou cracachá (instrumento percussivo parecido com o reco-reco feito de bambu com várias ranhuras. É tocada com pedaço de ossos ou qualquer outro material que fricção e produza som, como talheres, por exemplo). Há outros instrumentos pouco usados atualmente: o ‘adufe’, ‘adulfo’ ou ‘adufó’ que se trata de um “Tipo de pandeiro feito de couro de cutia, veado ou outro animal, e soalhas ou “platinetas” de tampinhas de garrafa” (Coleção Cadernos de Cultura/Cururu, p 17, 2006).

Ressalta-se o caráter eminentemente religioso e a prática reservada ao sexo masculino como características do cururu praticado em seu estado mais próximo do contexto de origem.

Denomina-se ‘função’ a cantoria em louvor aos santos católicos no qual os cururueiros cantam e dançam na formação de um círculo em torno do mastro, no ritual de levantamento e de descida de mastro, e em semicírculo, diante do altar. Em outros momentos da festa, a cantoria e a dança do cururu são chamadas de ‘brincadeira’, que em geral trata-se de “[...] versos e toadas, ora recordando ora saudando ora lembrando amores presentes ou distante [...]” (PÓVOAS, 1982, p. 160 e 161).

E há também outro subgênero de cururu “[...] em forma de “porfia” (desafio), quando um cantador faz perguntas a um dos companheiros, desafiando seus conhecimentos em algum tema, principalmente bíblico.” (Coleção Cadernos de Cultura / Cururu, 2006, p 12) semelhante aos desafios dos repentistas. Este último subgênero do cururu é pouco praticado e até evitado atualmente na região. Um dos motivos é o relato de desavenças que ultrapassavam o espaço das festas.

Já o siriri “[...] é uma suíte de danças de expressão hispano-lusitana, fortemente aculturada no ritmo e andamento, com expressão africana bantu” (ANDRADE, 1977).

Outra característica importante dessa manifestação cultural é que “O siriri é tirado e dançado por homens, mulheres e crianças, em roda ou fileiras formadas por pares que movimentam ao som da viola de cocho, ganzá e mocho⁴.” (Coleção Cadernos de Cultura / Siriri, 2006, p 7).

O siriri foi criado pelas mulheres dos cantadores para agregar as mulheres e as crianças à festa, já que a estes não era permitida a participação nos rituais e brincadeiras de cururu. Com mais fluidez, vestuário colorido e movimentos corporais envolventes, essa manifestação vem se apropriando do discurso hegemônico e legitimando as demandas mercantis e políticas em sua inserção no mundo contemporâneo da sociedade de espetáculo, inserindo com mais facilidade no contexto urbano.

A experiência de metropolização em Cuiabá

A capital do estado de Mato Grosso, Cuiabá, conta atualmente com uma área de 3.224.68 km², da qual 251.94 km² configura a área urbana e 2.792.74 km² área rural. Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, possui uma população de aproximadamente 551.098 habitantes. Localizado no Centro Geodésico da América Latina, é centro de um conglomerado urbano denominado Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá (RMVRC).

A RMVRC foi criada em 2009 pela Lei Complementar Estadual nº 359/09. Esta região é composta na época por quatro municípios (Cuiabá, Várzea Grande, Nossa Senhora do Livramento e Santo Antônio de Leverger). Cuiabá e Várzea Grande formam um conglomerado urbano dividido pelo Rio Cuiabá. O município de Santo Antônio de Leverger está em processo de conurbação com a capital mato-grossense e o município de Nossa Senhora do Livramento possui estreita relação com os municípios de Várzea Grande e Cuiabá.

Outros nove municípios (Acorizal, Barão de Melgaço, Chapada dos Guimarães, Jangada, Nobres, Nova Brasilândia, Planalto da Serra, Poconé e Rosário Oeste) compõem o Entorno Metropolitano da RMVRC por possuírem vínculos diretos com conglomerado metropolitano e ligações com as bacias hidrográficas do Rio Cuiabá e do Rio Paraguai.

⁴ Além desses instrumentos há também o tamboril que “Trata-se de um pequeno tambor apoiado em pés de madeira (geralmente cabos de vassoura), medindo aproximadamente um metro de altura[...]”(IRPHAN, p 26. 2009). Este instrumento não foi visto durante a pesquisa.

O recorte temporal para a análise do processo de urbanização e de metropolização de Cuiabá neste trabalho é a partir da década de 1970. Leva-se em conta que nesse período houve uma readequação das tradições do cururu e do siriri ao se inserirem na emergência do processo de urbanização da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá. O recorte também se justifica ao se observar que a maioria dos cururueiros que atua na região encontra-se na faixa dos 70 anos de idade.

Esse fato denuncia um ponto de cisão na transmissão do conhecimento da tradição do cururu pela relação mestre-aprendiz nas comunidades, criando assim um lapso geracional no processo de formação de novos cururueiros no *approach* tradicional. Levanta-se a hipótese de que esse período houve uma espécie de *fratura* na sociabilidade das comunidades ribeirinhas ao longo o Rio Cuiabá.

Nas décadas de 1970 e 1980, Cuiabá, que historicamente tem população constituída de estrangeiros desde o século XIX, sofreu forte expansão populacional por conta de ondas migratórias tanto de outros estados e cidades quanto da zona rural e cidades circunvizinhas, da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá.

A conurbação urbana Cuiabá e Várzea Grande articula com todas as demais regiões mato-grossenses através da malha rodoviária federal no estado: As rodovias BR-163, BR-364 e BR-070 (RIVERA, 2009, p. 22), sendo um ponto de confluência nas regiões de Influência Regional (RIF) de Mato Grosso.

Essa configuração começou a se concretizar na década de 1960 pelas políticas desenvolvimentistas que impulsionaram o crescimento da região Centro-Oeste. Principalmente a construção de Brasília, assim como e as Políticas de Integração Nacional dos governos militares, na sequência, dinamizaram o crescimento da região que caberia a produção de matéria prima e produtos primários.

Incentivos fiscais para ocupação de terras e a construção duma infraestrutura viária ligando Cuiabá-Porto Velho faz com que Cuiabá se torne um ‘centro de apoio a esse processo (RIVERA, 2006, p. 26).

Esse crescimento acelerado faz com que a demanda por habitação cresça levando à construção de conjuntos habitacionais pela Companhia de Habitação (Cohab) gerenciada pelo Governo de estado de Mato Grosso. O primeiro conjunto habitacional implantado, na década de 60, foi a do Núcleo Cidade Verde, hoje conhecida como Cohab Velha, que fica na região oeste da capital. É durante esse processo de urbanização da capital que uma parte considerável de munícipes das cidades que

avizinham a capital, principalmente vindos da zona rural, começam a se estabelecer nas regiões mais periféricas de Cuiabá.

Nesse contexto de urbanização acelerada, as tradições mais ligadas às comunidades de ambientes rurais e zonas periféricas urbanas, como o siriri e o cururu, fizeram um movimento de fluxo duplo: por um lado, muitas comunidades rurais se esvaziaram ou rarearam seu convívio diário por conta da emigração de parte da população, principalmente os mais jovens, atraídos pelas oportunidades e aspirações dos ambientes urbanos; por outro lado, o fluxo de informações dessas tradições começou a transitar com mais intensidade nos dois espaços (urbano e rural), tanto pelas pessoas que voltavam para as celebrações anuais na sua comunidade de origem, levando pessoas da cidade que entravam em contato com aquela tradição, quanto por novas festas de santo trazidas ao contexto urbano por devotos que se mudavam para a cidade.

Esses conhecimentos da zona rural são levados também, embora em menor grau, para o contexto urbano. Em muitas comunidades rurais há várias celebrações, em várias festas de santo, durante o ano. São festas de tradições de familiares que, ao mudar para outro lugar, levam consigo a devoção, iniciando-se uma nova tradição nesse novo espaço geográfico, no qual geralmente há circulação do cururu no levantamento e descida de mastro assim como nas brincadeiras.

No processo de emigração de membros das comunidades rurais para Cuiabá, vista como um centro urbano emergente, o apelo do ideal de se integrar à experiência de modernização, fez e ainda faz, ainda que em menor grau, parte da influência desse processo de reorganização populacional interna na região.

O urbanista Manuel Castells afirma que, em alguns casos de migração rural-urbano, as questões econômicas, quando as possibilidades de emprego urbano, por exemplo, são inferiores à dimensão simbólica. Para o autor, “... a fuga para as cidades é, em geral, considerada muito mais como resultado de um *push* rural do que como um *pull* urbano” (CASTELLS. 1983, p. 62), isto é, os processos migratórios partem mais de uma necessidade de se agregar às cidades pela falta dos signos do projeto de modernização do que do dinamismo econômico.

Manifestações culturais marginalizadas

A necessidade de uma distinção local levou a uma valorização inédita do cururu e do siriri, já que as práticas dessas manifestações culturais populares não fazem parte do

cotidiano da classe média e da elite econômica e política local. Pode, inclusive, ser questionado que, apesar de todo esse processo de reivindicação atual das tradições culturais locais, essas manifestações sejam de fato valorizadas pelos setores hegemônicos.

A experiência em campo mostrou que o cururu, sendo eufemístico, é, no mínimo, “um pouco implantável” ao ‘gosto’ da maioria das pessoas. O historiador Cleber Alves Pereira Júnior, defendeu no ano de 2010 o mestrado com a dissertação intitulada “Rastros de um Folgado de Roda: práticas e significados do cururu na Cuiabá da segunda metade do século XIX”. Numa pesquisa documental de relatórios e jornais ao longo do século XIX, Pereira Junior mostra que “Durante o século XIX, e mesmo anteriormente, boa parte dos indivíduos e grupos dominantes de Cuiabá e Mato Grosso considerava a prática do cururu uma atividade insípida, burlesca, desagradável” (PEREIRA JUNIOR, 2012). Nesse período, os cururueiros eram constantemente presos por não obedecerem aos códigos de posturas da cidade.

Na década de 1970, Andrade (1981) coleta dados empíricos e realiza pesquisa documental a respeito da origem da viola de cocho na Baixada Cuiabana e faz uma descrição muito importante em relação do extrato social a qual pertenciam os cururueiros da época em Cuiabá. A pesquisadora faz uma preciosa descrição fazendo a relação entre os cururueiros que viviam na capital em relação a classe social e origem.

“A classe média é formada por funcionários públicos, empregados categorizados de empresas e firmas de prestígio, pessoal do comércio, professores primários e secundários. A classe baixa enfeixa toda a mão de obras não especializada, famílias vindas do campo ou do garimpo, imigrantes de vários Estados [...]” “[...]. Raros os violeiros se incluem na classe média; a maioria pertence à classe baixa [...]” (ANDRADE, 1981, p. 18)

O que se fica evidente é que essas tradições historicamente foram consideradas práticas marginalizadas, pouco valorizadas e representativas culturalmente para elite hegemônica e classe média da região.

Beltrão destaca um artigo de Robert Park sobre migrações humanas publicado em 1928 no qual o imigrante é definido como

“[...] um “híbrido cultural”, ou “marginal”, que embora partilhe da vida e das tradições culturais de dois povos distintos, jamais se decide romper, mesmo que se se fosse permitido, com seu passado e suas tradições e nunca (é) aceito completamente, por causa do preconceito racial, na nova sociedade em que procura encontrar um lugar.” (BELTRÃO, 1980, p. 38 e 39, 1980)

Citando Perlman, e tendo a sociologia da Escola de Chicago como referência, diz que o conceito de marginal era visto como um problema social para o estilo de vida americano. Esse termo foi posteriormente ganhando uma conotação pejorativa de uma pessoa desajustada, perigosa, fora-da-lei ou vagabundo e, extensivamente aplicado aos pobres, desempregados, migrantes e membros de outras subculturas, minorias raciais e étnicas.

Nessa condição de marginalizados, já considerando a realidade social brasileira, Beltrão coloca a população indígena e outros grupos de imigrantes subalternos, como os escravos, (grifos nossos), assim como sua cultura no processo de colonização da América Latina (BELTRÃO, 1980, p. 39).

A condição de marginalizado é como a de um pária que faz parte de um sistema político-econômico que não o integra nem o expulsa completamente. Um contingente que, em geral, tem condições econômicas desfavoráveis e práticas culturais menos valorizados.

Beltrão descreve, os grupos rurais marginalizados como “[...] subinformados, desassistidos ou precariamente contatados pelas instituições propulsoras da evolução e, em consequência, alheios às metas de desenvolvimento perseguidas pelas classes dirigentes do país. ” (BELTRÃO, 1980, p. 40). A ideia de Beltrão em relação às “instituições propulsoras da evolução” deve ser entendida não numa perspectiva difusionista naturalizada, mas como um artifício histórico de negação e marginalização de uma parcela da sociedade que, por inúmeros motivos, não ‘embarcou’ no projeto de modernização na primeira classe.

Nas comunidades rurais da Baixada Cuiabana, levando em consideração o fato de que a maioria dos cururueiros é de analfabetos ou semianalfabetos, inclusive até os dias atuais, levantam-se aqui duas características das mediações culturais nessas hinterlândias: a primeira são as características do processo comunicacional pautado pela oralidade e pelos ritos que criavam uma agenda e mantinham a sociabilidade nas comunidades e passavam esses conhecimentos aos mais novos de forma interpessoal, antes do processo massivo de migração para os centros urbanos; outra é que o abrupto processo de metropolização e a experiência de globalização acelerada da região, além

de trazer consigo novas formas de sociabilidade e mediações, fez com que essas comunidades e suas tradições tornassem cada vez menos valorizadas e “obsoletas” na própria comunidade em meio ao fenômeno social de euforia pelo moderno que consolidava na região. A situação gera um discurso ambíguo dos jovens em busca de símbolos da modernidade e dos mais velhos em busca da manutenção das tradições. Essa tensão ainda é presente na região.

Segundo Martín-Barbero, a educação é o modo ilustrado de pensar a cultura (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 35), que exclui sistematicamente as massas marginalizadas que não tem acesso ao conhecimento ‘escolarizado’, considerado mais o evoluído. O autor levanta duas principais visões sobre o conceito de povo no processo de modernização-colonização: o povo na política, como instância legitimadora do nascimento do Estado ilustrado moderno, e o povo na cultura, como busca de uma justificativa para a ideia romântica de nação, das tradições.

Ao promover a modernidade, a elite garante a posição hegemônica e, nesse contexto, automaticamente legitima a condição de subalternidade às classes que mantém as tradições populares (CANCLINI, 2011, p. 206). O conflituoso processo de revalorização das culturas populares no contexto urbano da Baixada Cuiabana e no estado de Mato Grosso pode ser entendido como reflexo da maneira como a ideia de povo é concebida no projeto de modernidade.

Apesar de todas particularidades, a retomada de tradições locais é comum nesse período da contraditória inserção da América Latina na modernidade. Segundo Canclini, esse processo de constantes reformulações da identidade local frente à hibridação cultural decorre principalmente pela larga escala migratória desse período.

“ Em face das dívidas e das migrações que relativizaram a força das culturas nacionais, alguns setores creem encontrar nas tradições populares as últimas reservas que poderiam pesar como essências resistentes à globalização. Reavivar nacionalismos, regionalismo e etnicismo: foi assim que se pretendeu, na última curva do século XX, poupar o trabalho histórico da construção e reajustamento incessantes das identidades media a simples exaltação de tradições locais. ” (CANCLINI, 2008, p.47)

A questão conflituosa nesse movimento em relação a apropriação do cururu e do siriri é que, primeiramente, abraçou-se fervorosamente, no momento da *fratura*, todos os signos da modernidade, menosprezando as tradições locais tidas como atrasadas. Criou-se uma espécie de resistência tanto da população local quanto dos ‘forasteiros’ às

manifestações populares subalternas da região. Já num outro momento, houve a necessidade de apropriação dessas mesmas manifestações como uma forma de criar uma distinção identitária na região.

Essas transformações alteraram o modo de atuação dos cururueiros, siririeiros, comunidades e famílias que mantêm essas tradições, pois eles têm que conciliar duas demandas contraditórias, em certa medida: manter as narrativas originais, conforme ensinaram os antigos nas comunidades em geral rurais e, ao mesmo tempo incluir características performáticas modernas diante da pressão para que as práticas culturais adequem-se como bem de consumo diante do processo de urbanização da Grande Cuiabá e seu entorno geográfico.

Beltrão conceitua o termo *sistema de comunicação* como:

“[...] conjunto específico de procedimentos, modalidades e meios de intercâmbio de informações, experiências, ideias e sentimentos essenciais à convivência e aperfeiçoamento de pessoas e instituições que compõe a sociedade.” (BELTRÃO, 1980, p. 2).

Emergem dois sistemas de comunicação distintos por questões sociopolíticas. Seriam estes os *grupos organizados* – que constituem o que se convencionou chamar de *elite* – o que detém o poder econômico, exerce dominação cultural e controle político, e os *grupos não-organizados*, a *massa* – urbana ou rural – de baixa renda, excluída da cultura erudita e das atividades políticas (BELTRÃO, 1980, p. 2). Na abordagem da folkcomunicação, essa distinção se dá pela não-legitimação do repertório linguístico e cultural dos *grupos não-organizados*, dos marginalizados, para que possam compreender as informações ideias expressas na cadeia comunicacional dos *grupos-organizados*.

Nessa perspectiva, a troca de saberes, independente do sistema comunicacional, se dá em ambos os lados em maior ou menor medida: tanto na utilização de técnicas de comunicação trazidas pelos profissionais de formação acadêmica ou técnica (jornalistas, publicitários, designers, etc.) quando utilizam recursos da *folkmídia* (faixas, cartazes, comunicação interpessoal, etc.), constituindo assim um dinâmico processo de hibridação cultural.

Os aspectos discursivos e ideológicos que perpassam esse processo de hibridação cultural são importantes, já que se trata, segundo Beltrão, de uma dicotomia ético-cultural entre um grupo hegemônico/elite e a massa/subalterna, e de como essas instâncias sociais se relacionam através de momentos de convergência de interesses e também de conflitos por vezes ruidosos e outras tantas vezes silenciados.

A circulação institucionalizada e a circulação comunitária do cururu e do siriri

A abordagem da folkcomunicação permite visualizar que o diálogo entre essas cadeias comunicacionais não se traduz apenas num movimento de trocas, mas também como uma arena de luta pela hegemonia do projeto da modernização, assim como pela manutenção das subjetividades locais. Como bem observa Marques de Melo:

“Trata-se de uma negociação a um tempo só sutil e astuciosa, naquela acepção cunhada pelo italiano GRAMSCI (1979) e reinterpretada pelo brasileiro Edison CARNEIRO (1965), que influenciou decisivamente o arcabouço teórico construído por Luiz Beltrão”. (MARQUES DE MELO, 2007, p. 23)

A partir da ideia de *grupos organizados* e *grupos não-organizados*, extraímos duas categorizações para analisar a circulação do cururu e do siriri na Baixada Cuiabana:

- *Circulação Institucionalizada do cururu e do siriri*: manifestações agenciadas por instituições públicas ou privadas, no qual as tradições são quase sempre condicionadas à condição de performance inserida no contexto de espetáculo e mercantil, assim como no bojo de políticas públicas voltadas para o campo cultural.
- *Circulação comunitária do cururu e do siriri*: a circulação agenciada por líderes comunitários, festeiros, famílias, comunidades que traz em si a visão ritualística da comunicação e a necessidade de vínculo social de comunidades.

É importante ressaltar que, na denominação dessas duas categorias, os conceitos *formal* e *informal* devem ser interpretados levando em consideração a espontaneidade: as organizações das festas de santo são mais ‘alegres’, prosaicas e dinâmicas na sua organização enquanto as instituições econômicas e políticas pautam pela formalidade organizacional empresarial dos eventos promovidos pela *circulação institucionalizada*. Tanto a logística de um grupo que se organiza formalmente usando técnicas de

marketing aprendidas na formação acadêmica quanto de grupos que se organizam festas de santo dentro de uma comunidade ribeirinha são igualmente eficientes.

Esses dois tipos de circulação acontecem em vários ambientes ou escopos: apresentações em meios massivos de comunicação, atração em festas juninas, festivais e mostras de cultura popular, festas oficiais dos municípios onde existem grupos folclóricos ou outros atos políticos, ações de marketing, atrações em festas populares e outros eventos.

Além da performance em si, as iconografias dessas tradições estão expostas em vários painéis, decorações, publicidade, artesanato e outros lugares da cidade. Olhando mais atentamente ao contexto urbano da cidade de Cuiabá, pode-se observar que o siriri e o cururu, assim como o ícone emblemático a viola-de-cocho e padrões coloridos do tecido de chita, muito usado na confecção dos vestidos das dançarinas e dançarinos de siriri, passaram a ganhar visibilidade nas instâncias urbanas.

A circulação institucionalizada é promovida por associações, empresas ou pelo poder público, dentro dos modos de produção capitalista. Eventos como festas seculares, ações de marketing promocional ou político são exemplos dessa circulação.

No contexto da circulação comunitária, os eventos onde circulam o cururu e o siriri são mais relacionados a festas de santos em comunidades ou bairros e os agentes culturais são festeiros e outros membros da comunidade.

Nota-se, ao menos no recorte da pesquisa, certa resistência de muitos cururueiros em circular em certos ambientes institucionalizados. O maior problema dessas mudanças para os cururueiros talvez seja o fato do modo de produção capitalista reduzir a vida à produção econômica, destruindo não só o modo de trabalhar, mas também o modo de viver (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 141).

Nesse sentido, essa resistência precisa ser vista de uma forma ampla, relacionada às mudanças do processo de metropolização da região no recorte da pesquisa. Uma das queixas mais comuns dos cururueiros, além dos questionamentos em relação as dúvidas trocas mercantis, são do curto tempo para apresentação em eventos nos quais são apenas convidados. Deve-se levar em conta que, nas festas de santo, os cururueiros brincam de cururu a noite toda e que nesses folguedos não há o caráter mercantil, isto é, a ‘apresentação’ não é remunerada, mas uma atividade voluntária que regula o pertencimento simbólico à comunidade.

Essa resistência por parte de alguns cururueiros parte de certo desencanto dos processos de trocas e na ambiguidade discursiva em relação a própria *missão de preservação da cultura*. Em outras palavras, pode-se dizer que os discurso de preservação do patrimônio cultural, em muitos casos, configura-se apenas como uma forma de aquisição de recursos públicos ou privados por parte de agentes culturais que, na visão de alguns cururueiros, ficam mal distribuídos, sendo que, em geral, os agentes culturais são os maiores beneficiários. Por conta dessa ambiguidade, muitos cururueiros preferem circular mais em festas de santo nas hinterlândias do que nos eventos realizados por organizações públicas ou privadas nos ambientes urbanos.

O que fica evidente é a resistência, que mostra ser mais como um “[...] conflito entre os modos populares de vida e a lógica emergente do capital. ” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 143), não havendo claramente um composto de luta por políticas públicas para preservação dessas manifestações por parte dos agentes culturais envolvidos em suas próprias comunidades e famílias. Deve-se ressaltar que Martín-Barbero refere-se, nesse trecho, a conflitos relacionados ao modo de produção econômica no sentido de que ele está intimamente ligado a produção cultural.

O que se faz presente nesses contextos seria o caráter do ritual em si. Citando Da Matta, Beltrão afirma que a relação básica do mundo social é automática e simultaneamente relacionada ao mundo ritual e seria este, por consequência, instrumento de maior veemência coerência e consistência na produção de mensagens sociais (BELTRÃO, 1980, p. 61).

Em outras palavras, numa perspectiva de comunicação como ritual, no modelo de James Carey em que repetição sugere manutenção da vida social (CAREY, 1989), tanto no contexto urbano quanto no rural, as tradições do cururu e do siriri resistem às hibridações culturais, em maior ou menor grau, porque estas hibridações entram em conflito com um modo de produção econômica anterior ao processo de metropolização da Baixada Cuiabana.

A inserção do cururu e do siriri no contexto urbano

Na pesquisa, realizada em 2013 no município de Santo Antônio do Leverger e de Cuiabá, foram registrados 109 eventos onde o cururu ou o siriri circularam, sendo que em muitos lugares havia apenas apresentações dos cururueiros ou apenas apresentação da dança do siriri. Em 38 eventos, as duas manifestações culturais circularam

concomitantemente, isto é, no mesmo evento houve apresentação de siriri e cururu. Esses eventos em geral são mostras culturais, festas de comunidades tradicionais onde há grupos de siriri e cururueiros, como São Gonçalo Beira Rio, Parque Ohara e Jardim São Francisco, em Cuiabá, atos de marketing político ou cultural, festas juninas de escola ou outras instituições públicas-privadas, assim como atração em eventos e festas e programas de rádio e TV.

Dos 109 eventos registrados nesse período de doze meses em 2013, em 51 instâncias houve apenas a performance do cururu e 20 exclusivamente com o siriri. O cururu circula mais em rituais de levantamento e descida e mastro e brincadeiras em festa de santo e na zona periféricas ou comunidades ribeirinhas, enquanto performances de siriri, em geral são apresentadas principalmente em mostras culturais, carnavais, ações de marketing, rádio e TV, eventos em instituições públicas ou privadas, como pode-se observar na tabela abaixo.

Escopo	Cururu	Siriri
Festa de Santo	64	16
Ações de Marketing	7	5
Ações de Marketing Político	1	3
Carnaval	3	4
Oficinas para qualificação	2	1
Festivais e Mostras Culturais	5	7
Ações Educacionais	0	1
Festas Juninas	1	5
Programas de rádio ou TV	1	2
Associações Comunitárias / Folclóricas	4	7
Festas Oficiais do Município	3	4
Aniversários e festas familiares	1	1

Tabela 1. Motivos da circulação do cururu e do siriri no ano de 2013 nas cidades de Cuiabá e de Santo Antônio de Leverger. (Gráfico: Carlos B. Pinto)

Observa-se que, no recorte da pesquisa, há mais ocorrências de cururu circulando em festa de santo, porém a percepção do senso comum na região é que essa tradição está acabando. Em certa medida, essa percepção tem relação direta com a forma como a

maioria da população se relaciona com as tradições: no mais das vezes, através dos processos comunicacionais.

Não se deve, porém, afirmar categoricamente que não está havendo uma redução de circulação do cururu. Porém, para uma parcela considerável da população da Baixada Cuiabana, esse volume de eventos onde circula o cururu é imperceptível, pois não são veiculados pelo *broadcasting* e muitas dessas ocorrências são restritas apenas a comunidades e familiares.

Muitas festas de santo, como as de Varginha, Bocaina, Barranco Alto e Engenho Velho Mimoso, comunidades do município de Santo Antônio do Leverger, por exemplo, têm uma quantidade muito grande de público e têm uma divulgação intensiva nas redes sociais, faixas, cartazes, anúncios na rádio comunitária do município e até algumas pautas de reportagens de emissoras de televisões, como a festa da comunidade da Varginha.

Considerações Finais

A globalização gera um conflito em relação a tendência da homogeneização da cultura, seguindo o padrão dos países centrais do sistema capitalista e a necessidade de distinção através da cultura local. Em relação às tradições, as cadeias comunicacionais massivas, ao promoverem a ideologia das classes hegemônicas, geram um discurso ambíguo: mostrando, por um lado, a necessidade da preservação das tradições para encenar o protagonismo do povo na vida pública ou como um mero diferencial no mercado e, por outro lado, no imperativo da implementação do projeto de modernidade, faz com que essas tradições, vivas e sempre se atualizando em seu contexto comunitário, torne-se um costume anacrônico e morto que deve ser *resgatado*. Inseridas no contexto urbano e moderno como uma lembrança de outros tempos.

Os espaços tradicionais de circulação comunitária do cururu, as festas de santo nas comunidades rurais ou zonas periféricas da cidade, estão se reorganizando para continuar a manifestar suas tradições dentro do contexto de globalização e metropolização. Neste sentido, o discurso de “resgate” das tradições do cururu e do siriri, por parte do poder estatal da região, mostra-se frágil, já que as práticas culturais do cururu e do siriri se dão em contexto sociopolítico e econômico muito mais complexo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Mário de. **Pequena história da música**. São Paulo: Vila Rica, 1972.

BELTRÃO, LUIZ. **Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados**. Rio de Janeiro: Cortez, 1980.

CANCLINI, NÉSTOR. **As Culturas Populares no Capitalismo**. Tradução: Cláudio Coelho. São Paulo: Editora Brasiliense. 1983.

_____, NESTOR GARCÍA. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo, EDUSP, 3ª ed. reimpressão. 2011.

CAREY, JW. **Communication as Culture: Essays on Media and Society**. Winchester, MA: Unwin Hyman; 1989.

CASTELLS, MANUEL. **A Questão Urbana** (tradução Arlene Caetano). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CUIABÁ, SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA – **cururu / Coleção Cadernos de Cultura - Secretaria Municipal de Cultura**. Cuiabá: Central de Texto, 2006

CUIABÁ, SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA – **siriri / Coleção Cadernos de Cultura - Secretaria Municipal de Cultura**. Cuiabá: Central de Texto, 2006

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPAHN. **Modo de fazer Viola** - de - Cocho. Brasília, DF : Iphan, 2009

MARQUES DE MELO, JOSÉ in. **Folkcomunicação – a mídia dos excluídos** / Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro: — Rio de Janeiro: A Secretaria, 2007. (114 p). — (Cadernos da Comunicação. Estudos; v. 17)

MARTÍN-BARBERO, JESÚS. **Dos Meios às Mediações: Comunicação, Cultura e Hegemonia**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2ª ed., 2001.

PEREIRA JÚNIOR, CLEBER ALVES. **O cururu como fonte de resistência escrava na Cuiabá imperial**. VI Simpósio Nacional de História cultural Escritas da Histórias: Ver - Sentir - Narrar. Universidade Federal do Piauí - UFPI - Teresina-PI, 2012 ISBN: 978-85-98711-10-2 <Disponível em:
<http://gthistoriacultural.com.br/VIsimposio/anais/Cleber%20Alves%20Pereira%20Junior.pdf>>

PÓVOAS, LENINE C. **História da Cultura Matogrossense**. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso. Academia Mato-grossense de Letras. Cuiabá-MT, 1982

RIVERA, Márcia Silva Pereira. Cuiabá: Uma expressão na rede urbana. In: territorialidades nas cidades mato-grossenses. ROMANCINI, Sônia Regina (Org.). Novas Cuiabá: EdUFMT, 2009, v. 1, p. 19-51.