

# RIF

Revista Internacional  
de Folkcomunicação

Volume 13 | Número 28, 2015

## **EXPEDIENTE**

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 13, Número 28, 1º quadrimestre de 2015.

- ISSN: 1807-4960 -

A Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF) é um periódico acadêmico da área de Folkcomunicação, com caráter interdisciplinar e publicação quadrimestral. É editada pela Agência de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG/PR), em parceria com o Programa de Mestrado em Jornalismo da UEPG, Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom), Cátedra UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional e Centro Folkcom de Pesquisa (CFP/UEPG), com apoio da Editora UEPG e da Fundação Araucária/SETI.

## **EDITORIA EXECUTIVA**

**Editora Executiva:** Karina Janz Woitowicz

**Assistência Editorial:** Andressa Kikuti Dancosky, Aline Jasper e Thays Assunção Reis

## **CONSELHO EDITORIAL**

Dr. José Marques de Melo (Cátedra UNESCO de Comunicação para o Desenvolvimento Regional/Universidade Metodista de São Paulo), Dr. Joseph Straubhaar (University of Texas, EUA), Dr. Alberto Pena Rodríguez (Universidad de Vigo, Espanha), Dra. Carmen Gómez Mont (Universidad Nacional Autónoma de México), Dr. Eloy Martos Nuñez (Universidad Complutense de Madrid, Espanha), Dra. Esmeralda Villegas Uribe (Universidad Autónoma de Bucaramanda, Colombia), Dr. Carlos Felimer Del Valle Rojas (Universidad de la Frontera, Chile), Dr. Osvaldo Trigueiro (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Vicente Castellanos (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Dr. Rodrigo Browne Sartori (Universidad Austral de Chile), Dr. Carlos Nogueira (Universidade Nova de Lisboa), Dr. Luís Humberto Jardim Marcos (Instituto Superior da Maia, Portugal), Dra. Elizabeth Bautista Flores (Universidad Autónoma Ciudad Juárez, México).

## **COMISSÃO CIENTÍFICA**

Dra. Betania Maciel (Universidade Federal Rural de Pernambuco), Dra. Maria Cristina Gobbi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Marcelo Pires de Oliveira (Universidade Estadual de Santa Cruz), Dra. Maria Érica de Oliveira Lima (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dr. Itamar Nobre (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Lucimara Rett (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Dr. Denis Porto Renó (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Emerson Urizzi Cervi (Universidade Federal do Paraná), Dr. Marcelo Sabbatini (Universidade Federal de Pernambuco), Dra. Paula Melani Rocha (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Renata Marcelle Lara Pimentel (Universidade Estadual de Maringá), Dr. Roberto Reis Oliveira (Universidade de Marília), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Suelly Maux Dias (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Yuji Gushiken (Universidade Federal de Mato Grosso), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Severino Alves de Lucena Filho (Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal Rural de Pernambuco), Dra.

Eliane Penha Mergulhão Dias (Universidade Paulista), Dr. Luiz Custódio da Silva (Universidade Estadual da Paraíba), Dr. Sebastião Guilherme Albano (Universidade Federal do Rio Grande do Norte).

### REVISÃO TÉCNICA

Revisora de língua inglesa: Priscila do Nascimento Lima

### DESIGN GRÁFICO

**Projeto Gráfico:** Kevin Willian Kossar Furtado

**Arte Gráfica:** Elaine Schmitt

**Capa:** Montagem de Elaine Schmitt sobre fotos de Elaine Schmitt e fotógrafos do projeto Lente Quente (Danilo Schleder, Ellen Cogo e Desirée Pechefist), do curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

### EDITORAÇÃO

A Revista Internacional de Folkcomunicação utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), *software* desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

A RIF está indexada nas seguintes bases de dados:

**IBICT/Seer**

**Latindex**

**Portal LivRe!**

**Portal Periódicos da CAPES**

**Red Iberoamericana de Revistas de Comunicación y Cultura**

### FICHA CATALOGRÁFICA

**Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 13, n. 28, jan./abril 2015. Ponta Grossa, PR: Agência de Jornalismo da UEPG, 2015.

Quadrimestral

ISSN: 1807-4960

1. Folkcomunicação
2. Cultura Popular

RIF



REDE  
FOLKCOM



Centro  
**FOLKCOM**  
de Pesquisa

# SUMÁRIO

## EDITORIAL

6

## ARTIGOS/ENSAIOS

Propuesta teórica para el abordaje de manifestaciones festivas en contexto de conflicto socioambiental \_\_\_\_\_ 10

**Cristian Yáñez Aguilar**  
**Carlos Del Valle Rojas**

Folkcomunicação e cultura popular: as apropriações culturais e históricas na narração esportiva da Rádio Gaúcha \_\_\_\_\_ 34

**Beatriz Dornelles**  
**Eduardo Ritter**

Folkcomunicação, mídia e futebol: análise dos torcedores símbolos do Santa Cruz como expressão cultural e popular \_\_\_\_\_ 50

**João Gabriel da Silva Brito**  
**Betania Maciel**

O jornalismo cultural em perspectiva folkcomunicacional: reflexões sobre práticas de ensino, extensão e pesquisa na formação jornalística cidadã \_\_\_\_\_ 66

**Marcelo Engel Bronosky**  
**Sérgio Luiz Gadini**

Turismo rural na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos-PB: análise dos elementos folkcomunicacionais como estratégia para o desenvolvimento local \_\_\_\_\_ 77

**Leylane Bertoldo de Campos**  
**Severino Alves de Lucena Filho**

As características e representações culturais do Pastoril Dona Joaquina, de São Gonçalo do Amarante/RN (Brasil) \_\_\_\_\_ 94

**Itamar de Moraes Nobre**  
**Beatriz Lima de Paiva**  
**Andrielle Cristina Moura Mendes**

Comunicação e etnodesenvolvimento: os Ayoreo no Paraguai \_\_\_\_\_ 109

**Elton Rodrigues Rivas**  
**Mônica Franchi Carniello**

Aspectos da cultura indígena nas histórias em quadrinhos paraibanas: uma análise de Itabira – Inimigos e Amantes \_\_\_\_\_ 126

**Marcelo Soares de Lima**

## ENSAIO FOTOGRÁFICO

Canavial, terreiro e cultura popular: olhares sobre o Sítio Chã de Camará, em Pernambuco-BR \_\_\_\_\_ **143**  
**Júnia Martins**

## ENTREVISTA

Câmara Cascudo e os 60 anos do Dicionário do Folclore Brasileiro \_\_\_\_\_ **154**  
**Élmano Ricarte de Azevêdo Souza**  
**Beatriz de Paiva Lima**  
**Maria Erica de Oliveira Lima**

## RESENHAS & CRÍTICAS

Boi-Bumbá de Parintins, o espetáculo midiático na Amazônia \_\_\_\_\_ **169**  
**Beatriz Silva Goes**

A construção do *Pensamento Comunicacional Brasileiro* como uma Emergência Epistemológica \_\_\_\_\_ **175**  
**Élmano Ricarte de Azevêdo Souza**

RIF

edi

editorial

editori

orial

# RIF Editorial

A primeira edição de 2015 da *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF), editada pela Rede Folkcom, em parceria com o Programa de Mestrado em Jornalismo e Agência de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa, foi publicada com um mês de atraso. Pode parecer pouco para o(a) leitor(a), que recebe agora a possibilidade de acesso às pesquisas de folkcomunicação, mas o motivo merece ser registrado. Assim como outras instituições Brasil afora, as universidades estaduais do Paraná entraram em greve, pela segunda vez desde o início do ano, como forma de reagir aos ataques do governo do Estado, na figura de Carlos Alberto Richa, aos direitos trabalhistas e à precarização das condições de ensino.

O ponto máximo da resistência ficou marcado no dia 29 de abril, quando milhares de servidores se manifestavam pela retirada do PL 252/2015, que previa alterações no Plano de Previdência, da Assembleia Legislativa do Paraná. Mais de 300 servidores foram agredidos no Centro Cívico, em Curitiba, em uma operação policial que ficou conhecida pelo uso de gás lacrimogênio, spray de pimenta, balas de borracha, helicóptero, bombas e pitbulls.

Um contexto como este, em que se registram ações de violência, desrespeito aos direitos dos trabalhadores e desvalorização do ensino, impacta diretamente nas atividades acadêmicas, que ficaram paralisadas em função de demandas urgentes que exigiram capacidade de mobilização igual ou superior à dedicação cotidiana ao trabalho realizado na Universidade.

Assim, apesar das limitações e dificuldades vivenciadas neste momento crítico para as instituições paranaenses, publicamos agora a presente edição, apostando que se trata também de um ato de resistência, capaz de indicar o potencial de reflexão e espírito crítico construído no âmbito científico.

A RIF traz, na seção Artigos, um conjunto de análises sobre diferentes objetos da cultura e da comunicação. Os pesquisadores chilenos Cristian Yáñez Aguillar e Carlos Del Valle Rojas apresentam sua contribuição para uma abordagem de manifestações festivas no contexto de conflitos ambientais. A cultura popular é tratada por Beatriz Dornelles e Eduardo Ritter, a partir das apropriações presentes na narração esportiva da Rádio Gaúcha (RS).

Também sobre a temática do futebol, o estudo de João Gabriel da Silva Brito e Betania Maciel aborda os torcedores do Santa Cruz como expressão cultural e popular.

A relação entre jornalismo cultural e folkcomunicação, no contexto das práticas de ensino, pesquisa e extensão, é tratada por Marcelo Engel Bronosky e Sérgio Luiz Gadini. Além de estudos do jornalismo, temas voltados ao desenvolvimento e às representações culturais ganham força nos artigos presentes na RIF. O turismo rural na comunidade quilombola de Caiana de Crioulos/PB é tema da análise folkcomunicacional realizada por Leylane Bertoldo de Campos e Severino Alves de Lucena Filho. As características e representações culturais do Pastoril Dona Joaquina, de São Gonçalo do Amarante/RN, são observadas por Itamar de Moraes Nobre, Beatriz Lima de Paiva e Andrielle Cristina Moura Mendes.

A cultura de grupos sociais também recebe tratamento analítico na edição. Elton Rodrigues Rivas e Mônica Franchi Carniello discutem comunicação e etnodesenvolvimento a partir dos povos indígenas Ayoreo no Paraguai e Marcelo Soares apresenta aspectos da cultura indígena nos quadrinhos paraibanos, com ênfase na revista *A União em Quadrinhos: Itabira, inimigos e amantes*.

A Revista apresenta ainda, em referência aos 60 anos da obra *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Luís da Câmara Cascudo, completados em 2014, uma entrevista com a neta do autor, Daliana Cascudo, diretora do LUDOVICUS (Instituto Câmara Cascudo), de Natal/RN. A contribuição é de Élmano Ricarte de Azevêdo Souza, Beatriz de Paiva Lima e Maria Erica de Oliveira Lima.

Na seção Ensaio Fotográfico, Júnia Martins traz imagens do Sítio Chã de Camará, localizado na zona rural de Aliança/PE, resultantes de uma pesquisa etnográfica. São 18 fotos de folgedos, canaviais, terreiro e manifestações populares vivenciadas por diferentes gerações e registrados pelas lentes da pesquisadora.

A Revista publica também, na seção Resenhas, textos de Beatriz Silva Goes sobre a obra *Boi Bumbá – Imaginário e Espetáculo na Amazônia*, de Wilson Nogueira, e de Élmano Ricarte de Azevêdo Souza sobre a coletânea *Pensamento Comunicacional Brasileiro: O legado das Ciências Humanas - História e sociedade* (vol. 1), organizada por José Marques de Melo e Guilherme Moreira Fernandes.

Com estas contribuições de pesquisadores de diferentes regiões do país e do exterior, a *Revista Internacional de Folkcomunicação* se consolida como um espaço de registro



e reflexão em torno dos processos comunicacionais implicados nas manifestações da cultura, em uma perspectiva crítica e analítica.

Com esperança em tempos melhores para o ensino no Brasil, desejamos uma boa leitura!

***Equipe Editorial***

RIF

arti

artigos

artigo

gos

## Propuesta teórica para el abordaje de manifestaciones festivas en contexto de conflicto socioambiental

*Cristian Yáñez Aguilar<sup>1</sup>*

*Carlos Del Valle Rojas<sup>2</sup>*

### RESUMEN

Mediante el siguiente trabajo proponemos la articulación conceptual de tres perspectivas teóricas para el abordaje de manifestaciones festivas en contextos de conflicto socioambiental. En primer lugar proponemos la noción de biopolítica de Michel Foucault para analizar el liberalismo ya que proporciona bases sólidas para interpretar la emergencia de conflictos socioambientales cuyos riesgos afectan a sectores sociales históricamente subalternizados. Inmediatamente después argumentamos la emergencia de manifestaciones festivas en contextos de conflicto socioambiental a partir de los planteos folkcomunicacionales que permiten comprender la capacidad de agenciamiento y resistencia de los agentes locales mediante manifestaciones expresivas y por último se propone un diálogo teórico con los procesos de performance (actuación) de las manifestaciones expresivas.

### PALABRAS CLAVES

Biopolítica – folkcomunicación – performance - conflictos socioambientales - fiestas populares.

## Theoric proposal for approaching festive events in a context of socioenvironment conflict

### ABSTRACT

We propose a conceptual articulation of three theoretical perspectives for approaching festive events in the context of socio-environmental conflict. First, we propose that Michel Foucault's notion of bio-politics to analyze liberalism provides a solid foundation for interpreting the

---

<sup>1</sup> Doctorando en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura, Universidad Austral de Chile -UACH- (Becario CONICYT Chile), con una pasantía doctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (UBA- BECA AUIP). Académico en el Instituto de Comunicación Social de la UACH, Valdivia, Chile. Correo electrónico: cyanezaguiar@gmail.com

<sup>2</sup> Doctor en Comunicación por la Universidad de Sevilla, España. Postdoctorado en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Con una investigación Posdoctoral en Comunicación por la Universidad de Oklahoma, Estados Unidos. Académico de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Correo electrónico: carlos.delvalle@ufrontera.cl

emergence of environmental conflicts whose risks affect social sectors that have historically occupied the site of the structural subordination. Immediately, after the emergency, we argue festive events in the context of socio-environmental conflicts from the folk-communicational postures that allow the study of the demonstrations, the ability of agency and resistance from local agents through expressive manifestations. Finally, a theoretical dialogue is proposed to contemporary perspectives of Folklore Studies that focus on the processes of expressive manifestations performance.

## KEYWORDS

Biopolitics – folkcommunication – performance - environmental conflicts - popular festivals.

## (Neo) liberalismo, conflictos socio ambientales y actores locales

Teóricamente la noción de biopolítica ha sido abordada por diversos autores<sup>3</sup>, sin embargo, nuestra propuesta sigue la lectura genealógica que Michel Foucault realiza del liberalismo y que se exponen en el libro *Nacimiento de la Biopolítica*<sup>4</sup> (FOUCAULT, 2007). A partir de un análisis de la racionalidad gubernamental que se puede vislumbrar a partir de los siglos XVIII y XIX cuya principal característica, argumenta el autor, es que el mercado se constituye en un régimen de veridicción que permite discernir aquello que conviene realizar al buen gobierno. Se trata de una autolimitación que proviene de la influencia de la economía política liberal que impone la lógica del “dejar hacer” al mercado. Esto resulta tan relevante para Foucault que, según señala, la gran pregunta que cruza los siglos XIX y XX tiene más que ver con el “mayor o menor gobierno” que con el tipo de gubernamentalidad (monarquía, aristocracia, parlamentarismo, etc). En síntesis, Foucault sostiene que a partir del siglo XVIII emerge una nueva forma de gubernamentalidad que se caracterizará por ser auto regulada desde su interior y donde el mercado se constituye en un lugar de veridicción en tanto grilla que permite distinguir lo que es útil realizar de aquello que no lo es. De este modo, se establece una lógica según la cual el lugar desde donde se establece la limitación del Estado es la Economía Política, y desde allí se busca una autolimitación del Estado desde adentro.

---

<sup>3</sup> Ver Foucault (2006 y 2007)

<sup>4</sup> Una base fundamental de su pensamiento encontramos también en *Seguridad, Territorio y Población* publicado un año antes (2006).

Creo que ese nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función-en este aspecto, si se quiere, se marca la diferencia con respecto a la razón de Estado- no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado,(el) crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde adentro el ejercicio del poder de gobernar (FOUCAULT 2007, p. 43)

Su análisis considera las formas del liberalismo en el siglo XX: el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. De aquí extraemos algunos elementos fundamentales de su propia argumentación, primero, que el liberalismo norteamericano surge con la propia conformación estadounidense por lo tanto muchas de sus premisas han sido históricamente naturalizadas. Junto con ello, y como una de las características fundamentales es que la forma mercado se naturaliza, ello implica el poder de subjetivación que encuentra muchos de sus fundamentos en las premisas del utilitarismo que están a la base del liberalismo serán entendidas como constitutivas de un sujeto que se comprenderá desde las premisas económicas y en base a la propia relevancia que el neoliberalismo pasará a tener en la política. Figuras constitutivas de lo anterior son el modelo-empresa (FOUCAULT, 2007) mediante el cual se propone que cada sujeto sea empresario de sí mismo, así como la naturalización de la figura del capital humano suponen un retorno a la dimensión del trabajo en el sujeto pero ya no en la clave que lo hacía Marx sino ultrapasando y extrapolando el análisis según parámetros económicos de dimensiones sociales de cualquier instancia más allá de lo económico.

En Chile el programa neoliberal se introdujo durante la dictadura de Pinochet (MONCKEBERG, 2002) y un autor que interpreta la realidad chilena a partir de los planteamientos de Foucault en el Nacimiento de la Biopolítica es Marcos García de la Huerta (2010). Según García, la situación chilena puede homologarse al ordoliberalismo alemán posterior a la Segunda Guerra Mundial o a las premisas liberales presentes en Estados Unidos desde su denominada independencia (FOUCAULT, 2007) En este sentido la propuesta neoliberal chilena no se “presenta en oposición al Estado y la política, sino como ‘constructor (a) de Estado’ (GARCÍA, 2010, p. 84).

Lo económico no es separable de lo jurídico y lo político; la economía genera poder y genera derechos por excelencia. La derrota provoca un efecto inverso; junto con la destrucción del aparato productivo, la

derrota trae la deslegitimación del Estado, su anulación, de modo que la instauración de la economía de mercado reviste un carácter estratégico: sirve a una política de construcción de Estado. 'La historia había dicho 'no' al Estado alemán. Ahora será la economía la que le permita afirmarse'. Ese es el verdadero 'milagro alemán': hacer nacer Estado donde sólo había destrucción y ruina. (GARCÍA, 2010, p.84)

Para García de la Huerta, en Chile al igual que en buena parte de América Latina, las políticas de 'seguridad nacional' durante los años sesenta y setenta constituyeron una estrategia de la dictadura por *refundar* el Estado que ella misma había ayudado a destruir. Esto último transforma la situación chilena en un caso inverso a lo descrito por Foucault para el caso alemán porque quienes construyen el 'nuevo' Estado son los mismos que precipitaron su destrucción. Pese a lo anterior, las dos situaciones comparten el que "ambos siguen a una catástrofe y a una derrota política en sentido amplio. El nuevo gobierno no intenta continuar con el mismo régimen, sino iniciar otro partiendo, por así decirlo, de cero" (GARCÍA, 2010, p. 85)

Un segundo momento asociado a la aparición de los gobiernos postdictatoriales los muestra a estos en una actitud pasiva pues no buscan hacer tabla rasa de la institucionalidad heredada. El mercado parece consolidarse como poder soberano. Existe -según García de la Huerta- un rechazo moral pero que se manifiesta sólo en ocasiones mínimas.

El sistema electoral, pongamos el caso, es deliberadamente excluyente y su modificación es prerrogativa exclusiva de quienes son sus beneficiarios directos. Nunca fue tampoco corregido el 'Estado Subsidiario' que convierte al mercado en el verdadero poder soberano. La Constitución estaba diseñada para producir este tipo de impasse; y cuando se negoció modificarla, no se tocaron los aspectos sustantivos. Se da así la paradoja de una democracia que funciona en un orden constitucional implantado por una dictadura. (GARCÍA, 2010, p. 85)

El continuismo del modelo -agrega el autor- está garantizado por un sistema de partidos endogámicos y burocratizados que operan en un espacio donde la muerte de las ideologías ha facilitado un operar en base a la emergencia de la función electoral y la agencia de empleos. Para comprender el establecimiento de un sistema donde el mercado adquiere esta hegemonía es necesario comprender las condiciones histórico-políticas que facilitan tanto el establecimiento como la posterior consolidación de este modelo.

Hacia fines de los ochenta, la oposición a Pinochet enfrentaba el siguiente dilema: o bien rechazaba la legalidad impuesta por la dictadura, aduciendo su ilegitimidad, o bien aceptaba la Constitución y plebiscitaba la continuación del régimen, como autorizaba esa misma Constitución. La primera alternativa, de rechazo total, implicaba el riesgo de continuar con Pinochet hasta que la tierra lo reabsorbiera; pero la segunda no era menos riesgosa; implicaba aceptar el juego de la dictadura, un juego no diseñado para instaurar la democracia, sino justamente para evitarla. Uno de los baluartes de la 'democracia protegida' era justamente la sacralización del mercado. (GARCÍA, 2010, p. 87)

En el caso chileno lo anterior coincide con la inminente caída de la URSS generando lo que se ha denominado como 'el fin de la utopía' y "el triunfo del pensamiento estratégico, el imperio de la 'razón cínica'" (Ibidem, 2010, p. 87). Si bien Foucault ve en el ordoliberalismo alemán un 'constructor de Estado', el neoliberalismo que se implanta en Chile proviene de Estados Unidos, particularmente de los vínculos establecidos con la Escuela de Chicago. En este sentido, se trata de un proyecto que se caracteriza por estrategias de tipo monetario que restringen el gasto fiscal -el menor Estado-, la reducción de impuestos cuya doctrina es la del Consenso de Washington, que con el objetivo de paliar la deuda externa, definió "el marco que las políticas económicas aplicadas en gran parte del mundo y desde luego en Latinoamérica desde hace unos treinta años. También es importante la doctrina de libre mercado en el diseño de estrategias neoconservadoras" (GARCÍA, 2010, p. 89).

Durante la dictadura, Chile diseña las reglas del juego que más adelante, durante los noventa y bajo las disposiciones económicas del Consenso de Washington, permitirán comprender la emergencia de un modelo caracterizado por la primacía del mercado y una economía enfocada en los denominados recursos naturales, en base a un diseño institucional que busca facilitar la inversión. "Para un neoliberal (...) el mercado posee su propia regulación y dispositivos de equilibrio que funcionan automáticamente mejor que intervenidos. En eso consiste el credo liberal: en que el mercado posee su propio mecanismo de feed-back, que los clásicos llamaron la *mano invisible*. (Ibidem, 2010, p. 89)

Fue así como en Chile el modelo neoliberal se instaura durante la dictadura bajo el accionar de los denominados *Chicago Boys*. Como se mencionó antes, esta situación no cambia con la llegada de la democracia sino más bien -y amparados en el ya mencionado Consenso de Washington- se perfecciona el modelo heredado. Al respecto y desde una perspectiva jurídica

que pone énfasis en la política neoliberal y extractivista de recursos naturales del modelo chileno, Yáñez y Molina advierten que:

Los gobiernos en Chile han procurado integrar la economía del país a los mercados globales, y lo han hecho mediante la implantación de un modelo basado en la explotación de los recursos naturales. De esta manera se ha promovido una economía de rápido crecimiento, que concibe la riqueza natural del país –agua, minerales, recursos marinos y forestales- como productos básicos, es decir, mercancías, y que se funda en la libre disposición de dichos recursos. (YÁÑEZ Y MOLINA, 2008, p. 11)

Bajo un conjunto de disposiciones legales llevadas a cabo con escasa participación ciudadana, se advierte un panorama en el cual el mercado ya no sólo restringe la razón de Estado, como diría Foucault cuando caracteriza al liberalismo según los dispositivos que protegen las libertades individuales respecto a la actuación del Estado. En la actualidad lo que se observa es, en el paso del liberalismo clásico al neoliberalismo y, particularmente en el caso chileno como paradigma del modelo norteamericano, es aún más violento:

Si es la economía de mercado la que regula, entonces no sólo restringe a la razón de Estado, la suplanta. La razón económica, inicialmente limitante, se vuelve ilimitada extendiéndose al conjunto de relaciones sociales y a todo tipo de prestaciones, aún las reputadas no económicas” (...) La ‘gran transformación’ descrita por Polanyi, consiste en que el Estado, que siempre fue intervencionista, interviene para instaurar y sostener el mercado. Este fenómeno se agudizó con el neoliberalismo del siglo XX, pero estaba en ciernes en el liberalismo del XVIII y revela el carácter antipolítico del liberalismo económico. (GARCÍA, 2010, pgs. 91-92)

Uno de los elementos gravitantes y que bien advierte Foucault cuando caracteriza al neoliberalismo norteamericano –del cual Chile es un caso paradigmático- es que asume un carácter totalitario que desborda los distintos aspectos de la vida social y hasta individual, toda vez que en Estados Unidos el liberalismo es una forma de ser y de pensar. El mismo Foucault recuerda que el neoliberalismo responde a cómo fue estudiado hacia los años 30 por el economista Lord Lionel Robbins, “La economía es la ciencia del comportamiento humano, la ciencia del comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos que es excluyen mutuamente” (FOUCAULT, 2007, p. 260). Este carácter totalizador es el que traspasará las fronteras Estado-nacionales –como se verá más adelante- a la vez que implicará



transformaciones que –a diferencia del liberalismo clásico- afectarán hasta lo más íntimo de los sujetos.

Si el liberalismo nació en oposición al absolutismo de Estado, el neoliberalismo surgió en oposición al Estado de Bienestar (...) con el neoliberalismo, la razón económica, supuestamente limitante, adquiere un carácter total: el mercado se convierte en un nuevo poder soberano, una forma de poder trasnacional. La gubernamentalidad liberal se refería al Estado nacional y supuso su propia lógica económica extensible a las colonias. (GARCÍA, 2010, p. 92)

Recordemos que, como advierte el mismo Foucault, “la palabra ‘economía’ designaba una forma de gobierno en el siglo XVI, y designará en el siglo XVIII un nivel de realidad, un campo de intervención para el gobierno” (FOUCAULT 2007, p. 121). Esto último resulta relevante porque confiere a la dimensión económica –absolutizada y naturalizada por los neoliberales- una condición histórica. Y también porque de acuerdo al propio autor francés, desde un principio “el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía” (FOUCAULT,2007,p. 121).

En este sentido, las transformaciones acarreadas por el neoliberalismo van a generar un decaimiento en que, como advierte Lewkowicz, “la ficción<sup>5</sup> del Estado-nación queda desinvertida en tanto que verdadera –o activa-, y se presenta como ficción agotada o falsa” (LEWKOWICZ, 2006, p. 26). Estas transformaciones modifican el denominado lazo social previamente instituido y que servía como legitimación social:

Porque una nación era en principio la coincidencia de una identidad social mas o menos laxa con una realidad de mercado interno, nacional. El mercado ya desbordó totalmente las fronteras nacionales. Se constituyen macroestados (MERCOSUR, NAFTA, CEE) en los que las decisiones económicas van mucho más allá de las naciones. La interioridad nacional ya no es el marco propio de la operación del capital. Si Estado-nación ya tiende a ser, bajo la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales, un obstáculo para la reproducción ampliada del capital. (LEWKOWICZ, 2006, p.31)

---

<sup>5</sup> La idea de ficción para el autor no alude a una invención como podríamos considerar en el sentido de Gellner sino más bien se trata de des esencializar o desnaturalizar la comprensión del concepto.

Ahora bien, conviene retomar aquí los aportes desde ámbitos cercanos de autores como Jessop, que vislumbran no un término del Estado sino un desplazamiento –al menos desde la última parte del siglo XX- de lo que denomina como el Estado Nacional Keynesiano del Bienestar.

## **Conflictos socioambientales y comunidades locales**

Si bien en el caso chileno la instalación del proyecto neoliberal se produce durante la dictadura militar, su consolidación institucional se lleva a cabo en los años noventa bajo los gobiernos de la concertación, siguiendo las directrices del denominado Consenso de Washington elaborado por John Williamson en 1989. Dicho programa consistió en un conjunto de medidas económicas para orientar a los gobiernos de países en desarrollo y a los organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo) a la hora de valorar los avances en materia económica de los primeros al pedir ayuda a los segundos (CASILDA, 2004). Lo anterior tuvo como telón de fondo la necesidad de saldar la deuda externa en pro de la estabilidad del sistema económico.

Las directrices aplicadas pusieron en marcha muchos de aquellos elementos que Foucault analiza en su Nacimiento de la Biopolítica: Un Estado que cada vez asume un menor número de responsabilidades y una creciente empresarización mediante mecanismos como el crédito, los cuales impactaron fuertemente en el plano de la sociedad y la cultura. En términos concretos, las transformaciones incluyeron: Cambios en las prioridades del gasto público, esto es, su reducción en vez de aumentar la tributación; reforma fiscal del sistema de imposiciones; que los tipos de interés y tipos de cambio fueran ahora determinados por el mercado; política de apertura a la inversión extranjera; política de privatizaciones fundada en la premisa que la industria privada está gestionada más eficientemente que las empresas estatales; política de desregulaciones; y securitización de los derechos de propiedad, dando predominio a los derechos individuales frente a los colectivos (CASILDA, 2004), todas las cuales adaptaron las estructuras del estado facilitando la instauración de un modelo exportador de los denominados recursos naturales, lo que incrementó dramáticamente la presión sobre distintos territorios y las comunidades que los habitan.

Desde la Sociología del Riesgo de Ulrich Beck recuerda que los riesgos se producen mediante un proceso de toma de decisiones ancladas en una racionalidad experta de tipo tecno-

científica. Este proceso se lleva a cabo en un contexto en que, con posterioridad a la caída del muro lo político sale del ámbito de los Estado-nacionales con lo cual, dentro de la propia tradición liberalista, se produce una consolidación del neoliberalismo.

Este nuevo orden de globalización— que también se puede entender como el dominio de las transnacionales y el mercado- implica la baja de impuestos y la eliminación de las “trabas de la inversión” (BECK,1998, p. 17) destruyendo y minimizando el trabajo, los sindicatos y el Estado-nacional. En otras palabras, la puesta en escena de la globalización “pretende restar poder a la política estatal-nacional (...) pretenden desmantelar el aparato y las tareas estatales con vistas a la realización de la utopía del anarquismo mercantil del Estado mínimo” (BECK, 1998, p. 27)

En el contexto de la sociedad del riesgo Beck señala que la primera ley de los conflictos ambientales es "la contaminación sigue al pobre", sin embargo, en el concierto latinoamericano y en relación a los conflictos socioambientales hay ciertas cuestiones que se deben considerar respecto a la sola consideración de la noción de clase que se desprende de la afirmación de Beck. Para ello seguimos la interpretación de Rivera Cusicanqui quien, para el caso de Bolivia, plantea la existencia de una estructura social anclada en la experiencia colonial mediante la cual se subalterniza amplias capas de sectores indígenas, rurales, mestizos y urbanos marginalizados. En el caso de la situación que vislumbramos en Chile, la situación de una contaminación que sigue "al pobre" en términos de Beck, debe ser leída en clave sociocultural incorporando las históricas relaciones con los pueblos indígenas - recordemos que los procesos de conformación nacional se realizaron de espaldas a los pueblos indígenas bajo consignas asimilacionistas y la consabida minimización de sus territorios- y generando amplios focos de pobreza en los sectores rurales ya que la modernización se planteó en oposición a la ruralidad y, en última instancia, las prácticas de neoliberalización han tendido a la empresarización de grandes capas de sectores sociales indígenas y mestizo rurales. De allí, la consolidación de una estrategia aperturista que favorece la inversión como un elemento fundamental y que subordina cualquier otra consideración a un bien común que en la práctica se articula desde el mercado.

Pero estos problemas se articulan en torno a las diferencias previamente construidas. Beck, por ejemplo, reconoce que en la Sociedad del Riesgo las relaciones de clase no se terminan pero sí se reorganizan en función de las nuevas construcciones societales impulsadas desde el programa globalizador. Por su parte desde el Pensamiento Social Andino, Silvia Rivera Cusicanqui plantea el concepto de Colonialismo Interno para referir a una estructura social que, así como

sucede con las matrices cristianas respecto a la secularización, mantienen las diferenciaciones sociales del período colonial pero ahora bajo las estructuras republicanas al estilo del gatopardismo. Lo relevante del planteamiento de Rivera Cusicanqui es que dichas estructuras afectan la realidad indígena y mestiza, lo que nos habla de la complejidad de la conformación social, cuestión compartida en este caso con lo que observamos en el caso del Estado-nación chileno. Dice Rivera Cusicanqui:

La profunda huella represiva del colonialismo -ya lo ha postulado Frantz Fanon para el caso de África -marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Pero esta matriz de comportamientos no solo afecta a los 'indígenas', también a los variopintos estratos del 'mestizaje' y el 'cholaje'" (RIVERA, 2010, p.117)

Si tomamos la conceptualización geopolítica que establece Boaventura Santos (2008) se puede mencionar que el Estado-nación chileno forma parte de ese complejo grupo catalogados como Tercer Mundo, países subdesarrollados o el Sur. Pero al interior de estas naciones, son los sectores sociales excluidos en el proceso de modernización -y de reconocimiento identitario en el caso de los sectores indígenas- quienes de a poco comienzan a participar de la integración mundial global pero no como receptores de beneficios sino de males (SANTOS, 2008). Es así como la sola realización de mega-proyectos en naciones del Tercer Mundo incluso se entiende bajo esta dimensión geopolítica en que aumentan los riesgos de proyectos cuyas decisiones -siguiendo el razonamiento de Beck- se fundan en criterios tecno-científicos que producen externalidades que, en última instancia, afectan con mayor fuerza a los sectores más empobrecidos, preferentemente rurales o urbanos marginalizados y donde habitan comunidades indígenas. Lo anterior va de la mano con un control sobre la información que parece negar la alevosía de esta situación. Como señala Vandana Shiva:

Comenzamos el nuevo milenio con una producción deliberada de ignorancia sobre peligros ecológicos como la desregulación de la protección ambiental y la destrucción de los modos de vida ecológicamente sostenibles de comunidades agrícolas, tribales, pastorales y artesanas del Tercer Mundo. Estas gentes se están convirtiendo en los nuevos refugiados ambientales del mundo (...) en un

mundo de comercio global y liberalizado, en el que todo es vendible y la potencia económica es el único factor determinante del poder y el control, los recursos se trasladan de los pobres a los ricos, y la contaminación se traslada de los ricos a los pobres. (SHIVA, 2001)

Shiva llega a definir la situación contemporánea como un *Apartheid Ambiental* en que las riquezas van desde los países pobres a los ricos y los males se distribuyen de los ricos a pobres. En este sentido, la presión sobre los denominados recursos naturales implica una fuerte presión energética que finalmente afecta los cuerpos de quienes habitan en los sectores donde funcionan todo tipo de proyectos que buscan alimentar al mismo sistema. En este sentido, la "globalización económica contribuye a la inestabilidad del clima mundial porque fomenta un modelo de desarrollo que utiliza mucha energía y está destinado a la exportación" (SHIVA, 2001, p. 2)

Shiva pone de relieve que esta situación forma parte de un conjunto de políticas económicas orientadas en esta perspectiva. Tal es el caso del Informe del Banco Mundial sobre Desarrollo dedicado al Medio Ambiente en 1992, el mismo año de la Cumbre de Río, donde se llegaba a sugerir que desde el punto de vista económico, era lógico transferir las industrias contaminantes a los países del Tercer Mundo. Dicho informe fue elaborado por el entonces economista jefe del Banco Mundial, Lawrence Summer, y entre los argumentos que entregaba estaban los siguientes:

Primero, puesto que son bajos los salarios en el Tercer Mundo, los costes económicos de la contaminación, causados por el aumento de las enfermedades y las muertes, serán menores en los países más pobres. Según Summers, la lógica del traslado de los contaminantes a los países con menores salarios es impecable, y deberíamos asumirlo. Segundo, dado que en grandes áreas del Tercer Mundo la contaminación es todavía baja, a Summers le parecía sensato introducir más. Siempre he pensado-escribía- que los países de África están demasiado poco contaminados; la calidad del aire, probablemente, es excesiva e innecesaria, en comparación con Los Ángeles o México D.F. Por último, dado que los pobres son pobres, no es posible que se preocupen por los problemas ambientales. (SHIVA, 2001)

Es en este contexto que los conflictos socioambientales están aumentando rápidamente en Latinoamérica. La adopción de un modelo de crecimiento debe entenderse como parte de un conjunto de transformaciones que avanza con total desconocimiento de las lógicas locales y sus

visiones de mundo. En este contexto, se entenderá como un conflicto socioambiental las tensiones que se producen entre proyectos empresariales, cuyas legitimaciones pasan por criterios tecno-científicos en el marco de un modelo que prioriza la inversión como elemento clave, y las comunidades que viven en los territorios afectados por riesgos y externalidades en el caso de proyectos que ya se han desarrollado. Por ello incorporamos la dimensión socioambiental en tanto lo ambiental aparece vinculado a la cultura y a la estructura social de tal manera que hablamos de proyectos que afectan modos de vida anclados a los territorios y, por supuesto, aspectos como la salud y la calidad de vida. Seguimos a Sabatini y Sepúlveda quienes plantean un modelo de conflicto ambiental de tres actores:

Empresas que usan recursos naturales y generan un impacto ambiental, comunidad (o grupo de ésta) organizada en torno a la defensa de sus intereses en relación con dicho impacto, y agencias públicas con responsabilidades de mediación en el conflicto, más allá de que reconozcan o ejerzan esas responsabilidades. (SABATINI Y SEPÚLVEDA, 1997, p. 25)

Lo cierto es que en el actual concierto donde el Estado -entendido en términos institucionales- reduce su accionar y los megaproyectos impactan incluso cuando aún no se han puesto en marcha mediante los riesgos previstos por actores locales en zonas interiores, se vislumbran procesos de agenciamiento que se realizan desde los sectores locales. Es aquí donde más allá del espacio público que se legitima en los espacios dominantes (en el sentido primero que nos plantea Habermas por ejemplo) y donde en general los actores locales no tienen cabida, es que el proceso de agenciamiento aparece como una labor que -pese a la subjetivación provocada por el mercado y los mecanismos institucionales dominantes- se puede llevar a cabo desde los espacios expresivos que emergen en las comunidades locales y que, por ende, se materializan como expresiones comunicativas ancladas en la cultura.

En definitiva, los actores locales pueden constituirse en agentes cuya acción comunicativa puede ser interpretada como una acción de resistencia respecto a la subjetivación dominante -ya que al poner en acción sistemas de relación, manifestaciones u expresiones ancladas en las tradiciones locales de larga densidad histórica pese a las dinámicas y cambios, se apartan de las premisas sociales o extra-económicas del liberalismo- y en forma explícita muchas veces denuncian las transformaciones operadas y los riesgos que implican los proyectos de inversión.

Ahora bien, precisamente esta dimensión protagónica de la cultura y su expresión como comunicación desde el espacio local es la que nos lleva a cuestionar las matrices modernas expresadas en el modelo dominante en que cartesianamente, la dimensión ambiental aparece como un aspecto separado de la complejidad de la vida misma de la cual dan cuenta las manifestaciones culturales. Aunque las palabras de Santos aún no grafican la complejidad de las implicancias sí deja en claro que "la promesa de dominación de la naturaleza se llevó a cabo de una manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica (SANTOS,2008, p. 19). Sobre la escisión de los sujetos y la naturaleza a propósito de la propia matriz moderna expresada en las legislaciones y sistemas neoliberales actuales resulta relevante la crítica de Bruno Latour (2001) cuando se pregunta por la creación de un *mundo* exterior a través del establecimiento de una *mente-en-la-cuba* que terminó distanciándose en un "mundo" de separaciones donde cabe la lógica "hombre naturaleza" como entes diferenciados.

Considerando lo anterior y entendiendo que los actores locales van construyendo permanentemente sus paisajes en base a las propias lógicas culturales, proponemos hablar de conflictos socio ambientales y no sólo de conflictos ambientales.

### **Procesos de folkcomunicación en conflictos socioambientales**

La folkcomunicación es una propuesta teórica que surge en Brasil en los años sesenta durante el proceso de institucionalización académica de los estudios "de comunicación" en ese país que surgen, como en toda América Latina, influenciados por el predominio de la sociología funcionalista de la Mass Communicattion Research (VASALLO DE LOPES 2003; MATTELART y MATTELART, 1997). Luiz Beltrão se inspira en la propuesta de Lazarfeld sobre el flujo de comunicación en dos etapas donde predomina la figura del Líder de Opinión. De acuerdo a Lazarfeld los líderes tienen un carácter dinámico por su capacidad de moverse entre la alta y baja cultura. El análisis de Beltrão surge de la constatación que las formas comunicativas que se institucionalizaban en el país mediante un sistema tecnológico (VASALLO DE LOPES, 2003) que contrastaba con las manifestaciones comunicativas de amplias capas sociales de sectores periféricos que, por un lado contaban con formas comunicativas ancladas en su cultura y desde allí se apropiaban de los medios dominantes.

Según Beltrão en los espacios populares existen sujetos y manifestaciones socioculturales ligadas directa o indirectamente al folklore que sirven para conectar significados con los espacios

dominantes y también para recodificar aquellos que se producen desde los medios hegemónicos. Junto con recuperar las voces populares, la Folkcomunicación pone énfasis en los denominados mecanismos informales o cotidianos de comunicación por su relación con la cultura que los moviliza.

Conceptualmente la folkcomunicación se define como, “el proceso de intercambio de informaciones y manifestaciones de opiniones, ideas o actitudes de masas a través de agentes y medios ligados directa o indirectamente al folklore” (MARQUES DE MELO, 2002, p.49). La Folkcomunicación se centra en aquellos grupos populares en la medida que de ellos emergen agentes y manifestaciones que, por un lado ‘filtran’ la cultura de masas y, por la otra, se dirigen hacia las esferas dominantes. De este modo se van configurando rituales o agentes que sirven como Líderes de Opinión que operan con “medios no formales de comunicación (...) los grupos a los que me refiero son los culturalmente marginalizados, contestan a la cultura dominante” (Cit. en MARQUES DE MELO, 2002). Luiz Beltrão,

parte de la hipótesis, según la cual había, metafóricamente, una práctica periodística y opinativa en prácticas sociales de la cultura popular” (...) “la cultura popular (...) es permeada de crítica social que, en grados diversos, sugiere una producción de opiniones de masas populares sobre acontecimientos políticos y situaciones económicas que inciden directamente en el cotidiano. (GUSHIKEN, 2011)

Es necesario aclarar que la Folkcomunicación aparece como propuesta teórica durante el proceso modernizador de Brasil. El investigador Yuji Gushiken advierte que:

La diferencia es que los sistemas populares de producción de opinión son invariablemente, por lo menos en la catalogación hecha por Beltrão, producidos en nivel personal y comunitario. Beltrão se refiere a prácticas sociales de cantadores, artesanos, músicos, oradores y espacios de sociabilidad como plazas y ferias donde los más comunes de los mortales participan de sistemas de información no como espectador, más como ‘actor social’. Tratase, por tanto, de enfatizar sistemas de comunicación interpersonal y comunitario, o sea, no masivos, aunque los sistemas populares, sean mediadores del discurso de medios masivos, o que es una de las caracterizaciones de procesos folkcomunicacionales. (GUSHIKEN, 2011)



Este proceso de mediaciones es lo que garantiza un diálogo permanente entre los espacios populares y los hegemónicos pues facilita procesos de adopción y adaptación de materiales de expresión provenientes de uno y otro lado. O dicho de otro modo, facilita el diálogo entre lo local y aquellos elementos hegemónicos exteriores en un diálogo que se produce desde lo local y con lo cual se mantiene el derecho a la diferencia (RIVERA, 2010). Lo anterior dialoga con propuestas teóricas tales como la de las mediaciones de Jesús Martín Barbero así como también la Teoría del Control Cultural de Guillermo Bonfil Batalla: “Se torna importante comprender que las manifestaciones populares pasan por modificaciones de forma y de contenido (...) pues medios y cultura popular sufren interferencias mutuas. Algunas manifestaciones populares dejarán de ser interferencias mutuas (REGINA et al 2009, p.4).

Los procesos que se producen en Brasil son asimilables a la realidad latinoamericana en general. Es decir, los proyectos Estado-nacionales y luego de modernización, se llevaron a cabo generando amplias capas de exclusión, pobreza e invisibilización de sectores mestizos pobres, indígenas y afro descendientes. Ello explica, por ejemplo en el caso de Chile, la existencia de manifestaciones de denuncia en sectores obreros vinculados a las minas del Carbón y en los sectores inmigrantes rurales que se asentaban en espacios periféricos de la ciudad escenificando y recreando mediante mecanismos urbanos el patrimonio simbólico del cual eran portadores, ahora mezclado con nuevos instrumentos propios de una modernidad que comenzaba a instalarse en el siglo XIX y que se consolidó en el siglo XX con la hegemonía de la denominada sociedad de masas: “Aunque considerara las manifestaciones folklóricas, como sistemas de opinión y crítica social, venían evidentemente atravesadas por la información de medios de masas” (GUSHIKEN, 2011).

Se trataba de un proceso de intercambio entre dos medios socioculturales diferentes formados por una elite de desempeño lingüístico<sup>6</sup> y una masa con desempeños semióticos de otros lenguajes entre los que se cuentan, “sonoras, visuales, aromáticas, gestuales, coreográficas, o sea, otros saberes, otros epistemes” (GUSHIKEN, 2011). En este sentido, Yuji Gushiken sostiene el carácter dinámico del folklore:

---

<sup>6</sup> Lingüístico hegemónico porque, por ejemplo, la poesía popular era una forma de desempeño lingüística pero que toma un carácter distinto al que desarrollan las capas dirigentes.

La cultura popular en general y el folklore en particular constituyen un ambiente simbólico que permite traducir, reproducir y reinventar las informaciones de otros estratos sociales no como deben ser decodificadas literalmente, mas como pueden ser recodificadas, conforme las virtualidades de intercambios entre segmentos distintos de la sociedad. (GUSHIKEN, 2011)

En definitiva, la folkcomunicación permite dos cuestiones que son fundamentales en el contexto de esta propuesta de investigación: a) Realizar un análisis desde la comunicación incorporando el elemento estructural que es muy evidente en la teoría folkcomunicacional por cuanto se centra en las manifestaciones culturales de los sectores marginalizados, es decir, que son marginalizados por alguien (HOHLFELDT, 2012), en este caso la estructura de exclusión y/o inclusión subordinada que se actualiza en los conflictos socioambientales, 2) Permite analizar, en esta dimensión estructural, el agenciamiento de los actores locales y la dimensión política de una comunicación anclada en las prácticas de la cultura -sobre todo ante el retroceso del Estado y ante una subjetivación del mercado dominante- que permite observar una resistencia local respecto de los conflictos socioambientales y respecto de la subjetivación dominante que se ejerce desde la cultura. Se trata de agentes de resistencia en casos de conflicto socioambiental.

### **Procesos de 'ejecución' (performance) y recontextualizaciones expresivas**

Un aspecto que nos parece relevante de esta investigación es la posibilidad de complementar el análisis folkcomunicacional con una aproximación teórico-metodológica que proviene de los Estudios Folclóricos y se propone abordar las manifestaciones culturales como comunicación poética. La perspectiva teórico-metodológica de la 'actuación' (performance) en la línea de Richard Bauman surge influenciada por las transformaciones que desde los años setenta viven distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. Por una parte, las aproximaciones de la semiótica a través de la pragmática, por otra la Etnografía del Habla de Hymes, la teoría de los marcos en Goffman, así como también ciertas aproximaciones sociológicas que junto con su preocupación por la estructura social también observarán lo ocurre en los espacios microsociales. Es así como autores que provienen del campo del folklore modificarán los paradigmas que durante el siglo XX caracterizaron a estos estudios que, en general, se caracterizaron por análisis textualistas muy cercanos a los análisis literarios. Es así como, a diferencia se planteaba desde la Escuela Finesa de Tipos y Motivos como también

tomando distancia del formalismo ruso de Vladimir Propp, estos autores plantearán la necesidad de comprender las manifestaciones en sus propios contextos de 'actuación' (performance) y considerando las clasificaciones genéricas que establecen los propios actores (DEN AMOS, 1981). Surgirán así las denominadas Nuevas Perspectivas del Folklore que se centrarán en el estudio de la 'actuación' como comunicación entendiendo a esta última en su dimensión dinamizadora de la propia cultura y no como una mera función del folklore como se puede apreciar en otras aproximaciones (DUPEY, 2008). Si el funcionalismo norteamericano -que a su vez como plantea Coller fue gatillante en minimizar la influencia de la Escuela de Sociología de Chicago- tendía a concebir unos modelos comunicativos donde los sujetos estaban lejos de ser concebidos como agentes activos en la sociedad, las perspectivas predominantes en los Estudios Folclóricos resultaron en análisis centrados fuertemente en el texto (cuento, narrativa oral, mitos, leyendas, etc) despreocupándose por aspectos que tienen que ver con la "ejecución" y en última instancia invisibilizando cómo es que dichos textos son "agenciados" por actores que dejan de ser vistos sólo como sujetos pasivos.

Un importante aporte llegó desde las aproximaciones constructivistas que relativizaron los usos esencialistas que desde los aparatos políticos se hizo del folklore con el objetivo de legitimar proyectos del tipo Estado-nación. Estos aportes sirvieron a los autores de estas perspectivas para replantear ciertas construcciones ideológicas que guiaban y modelaron -incluso en la actualidad ciertos usos nacionalistas y políticos- la reflexión pero fundamentalmente cierta *retórica* sobre lo *folklórico*. A partir de la segunda mitad del siglo XX estos planteos permitirán desnaturalizar ciertos conceptos de nación y entender las tradiciones, sobre todo las oficiales, en una perspectiva histórica. En este sentido encontramos trabajos que constituyeron importantes como los de Eric Hobsbawm sobre la Invención de la Tradición y Benedict Anderson mediante su concepción de nación como "una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana" (ANDERSON, 1993, p.22).

Richard Bauman propone el estudio de manifestaciones culturales en sus contextos de 'ejecución' entendiendo la performance como un "modo de comunicación estéticamente marcado y realzado, enmarcado de una manera especial y puesto en exhibición para un público" (BAUMAN, 1992, p. 3). La 'ejecución' "instaura o representa un marco interpretativo específico dentro del cual debe entenderse el acto de comunicación" (op cit, p. 5). De aquí entonces un par de consideraciones importantes en relación a esta investigación. La comunicación aparece como

una instancia dinamizadora de las manifestaciones y además, se le entiende en su dimensión no sólo referencial sino también poética, según la influencia de Jakobson -sin hacer un análisis lingüístico- sino en tanto se entiende que *las formas* también comunican. Es decir la forma y el contenido aparecen son fundamentales. Otro componente clave de toda 'ejecución' es la audiencia que la evalúa. Dicha audiencia puede ser 'presente' o 'futura' pues hay ocasiones en que no la audiencia no está en vivo y en directa evaluando la situación de "actuación".

Es importante reconocer la importancia de los aportes de Bajtín respecto al estudio de los géneros, los cuales también en los trabajos de Bauman no son vistos de manera estática como se podría pensar desde una lectura estrictamente taxonómica. Mas bien, existe la posibilidad de desplegar un conjunto de géneros los cuales a su vez permiten tomar un fragmento de discursos anteriores (un discurso puede ser cualquier manifestación expresiva), el transformar fragmentos discursivos en textos se denomina como *entextualización* y su posterior recontextualización en espacios y instancias específicas de enunciación. Pues bien, mediante la "entextualización" se convierte cualquier fragmento de discurso en un texto delimitándolo con el objetivo de extraerlo del original, proceso de descontextualización, con el objetivo de posteriormente llevar a cabo un proceso de "recontextualización". Los actores toman fragmentos de discursos anteriores y los "ejecutan" en nuevos contextos (BAUMAN, 1992). De este modo, buscamos estudiar cómo en las manifestaciones específicas que los actores llevan a cabo en fiestas actuales y tradicionales, van tomando fragmentos de discursos anteriores y actuales que dan cuenta de los conflictos y los aspectos de la cultura en riesgo. De este modo se llevan a cabo procesos de intertextualidad genérica en que textos actuales llevan a otros discursos (de cualquier tipo mucho más allá de lo escrito o lo oral), se indexicalizan ciertos elementos durante la ejecución y se despliegan procesos de creatividad y tradicionalización o incluso retradicionalización (FISCHMAN, 2005) mediante los cuales los sujetos afirman procesos de identidad y poder social. Recordemos que bajo la influencia de la Etnografía del Habla, si bien se reconoce la importancia de lo verbal en su dimensión metapragmática como sostiene Silverstein -es decir se dice mediante lo verbal aquello que se hace- el "habla" se concibe como cualquier manifestación expresiva y, a diferencias de las concepciones de Chomsky respecto a Competencia y Ejecución, se concibe a la competencia como un proceso que se desarrolla en la ejecución e incluye el conocimiento social de las situaciones comunicativas, tal como propone Del Hymes.

Como aspecto complementario entonces, la presente investigación propone un análisis expresivo de las manifestaciones culturales que se despliegan por parte de comunidades locales en casos de conflicto socioambiental como una manera de enriquecer el aspecto descriptivo y heurístico de esta investigación con el objetivo de analizar los procesos de entextualización y recontextualización que se llevan a cabo mediante la ejecución de las manifestaciones.

## **Fiestas contemporáneas y fiestas tradicionales**

Esta investigación surge reconociendo el dinamismo de la cultura, la capacidad de apropiarse de elementos dominantes (BELTRAO, 1980; BENJAMIN, 2004; BONFIL, 1988; RIVERA, 2010) sin que ello modifique el derecho a la diferencia (RIVERA, 2010). En este sentido, la relevancia del mercado en la nueva configuración neoliberal tiende a la naturalización de los preceptos liberales mediante la "subjetivación" (FOUCAULT, 2007; GARCÍA, 2010) y ello se lleva a cabo en el caso de Chile, por un lado, mediante un proceso de introducción neoliberal observable en la privatización y la constitución de un modelo que facilita y naturaliza la inversión (SABATINI Y SEPÚLVEDA, 1997; MONCKEBERG, 2002; YÁÑEZ Y MOLINA, 2008) lo que a su vez va acompañado de un proceso de empresarización que se observa en la producción de una estructura gubernamental que favorece la incorporación de las diferencias a una lógica jurídica que es la misma que favorece la inversión como mecanismo de sustentación del sistema. En relación a esto último nos encontramos con dos tipos de festividades que emergen y/o que adquieren ciertas características como resultados de los conflictos socioambientales. Por un lado, festividades que se remontan al período colonial y la estructuración de una sociedad en que se van conformando manifestaciones mestizas que tienen una larga densidad histórica y que se mantienen hasta la actualidad con transformaciones históricas y cambios epocales, pero que han mantenido una alta capacidad de convocatoria. Por otra parte, desde los años ochenta y coincidiendo con el establecimiento del neoliberalismo y la influencia de prácticas asociadas al turismo y las industrias culturales comienzan a surgir las festividades de tipo "costumbrista" como un espacio en que se escenifican - la mayor parte de las veces con fines turísticos y con la coerción de instancias públicas que promueven discursos folklóricos sin un componente político- diversas manifestaciones culturales mestizas, tradicionales, étnicas, etc. Mediante el impulso económico provisto por entidades estatales pero fundamentalmente privadas y a través de prácticas como el

"crédito", la conformación de sociedades jurídicas, este tipo de actividades han constituido prácticas de "empresarización" como muy bien analiza Foucault en su Nacimiento de la Biopolítica (2007). Sin embargo, los planteamientos folkcomunicacionales permiten concebir que, junto con incorporar los elementos dominantes, los actores locales pueden establecer estrategias de agenciamiento mediante la escenificación cultural que informen y comuniquen la situación social, demandas y reivindicaciones culturales asociadas a las propias políticas de la identidad. De modo complementario, en estas festividades - tradicionales y "costumbristas" o contemporáneas- se despliegan manifestaciones genéricas que intertextualmente aluden a discursos sociales, políticos, indexicales, etc.

La emergencia de cantores locales también es un campo de análisis importante, como bien hemos abordado en trabajos anteriores sobre actores locales que, mediante la música y una poética local, denuncian los riesgos y efectos de mega-proyectos (CAVIERES Y YÁÑEZ, 2013; YÁÑEZ Y DELGADO, 2013; YÁÑEZ Y VALENZUELA, 2014). En la actualidad es imposible pensar en el estudio de manifestaciones impuras, intocadas por la modernidad como alguna vez lo quisieron los folcloristas de la vieja escuela (LUYTEN, 2006; DUPEY, 2008). En diversas localidades habitan cantores locales que mediante manifestaciones culturales opinan, relatan e informan la situación social así como las problemáticas sociales de sus comunidades y para ello se apropian de medios de comunicación provenientes de las industrias culturales pero el lugar de enunciación y de diferencia es el espacio de la cultura local (BELTRAO, 1980; BENJAMIN; 2004). De modo complementario, los procesos específicos de "ejecución" (actuación) dan cuenta de situaciones sociales específicas, contextos de enunciación, situaciones políticas, económicas que "recontextualizan" distintos fragmentos de discurso susceptible de estudiar desde la performance (BAUMAN, 1992).

## Palabras finales

La bases teóricas expuestas constituyen el fundamento teórico de la investigación doctoral que uno de los autores está realizando en esta materia. En la actualidad se ha desarrollado una parte importante de la aproximación metodológica que se basa fundamentalmente en Estudios de Caso (COLLER, 2006), una estrategia que facilita el pluralismo metodológico (TAYLOR Y BOGDAN, 1987) que requiere la complejidad del fenómeno festivo dada

las características que cada comunidad, situación de conflicto y particularidad de las manifestaciones expresivas supone.

Al mismo tiempo y dado que mediante la folkcomunicación y la biopolítica encontramos fundamentos para una revisión estructural de las manifestaciones festivas, resulta pertinente pensar en que esta investigación que actualmente se lleva a cabo en festividades que se realizan en el centro y sur de Chile, pueda transformarse en una instancia generadora de diálogo en torno a las comunidades que escenifican aspectos de su cultura en contextos festivos marcados por la alegría pero también por los riesgos que imponen las grandes corporaciones.

## **Bibliografía**

ANDERSON, B. 1993. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. 1° ed. español, México, Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN, R. 1992. Performance. En *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York Oxford: Oxford University Press Pp.41-49

BECK, U. 1998. **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.** España: Paidós, Estado y Sociedad.

\_\_\_\_\_ 2002. La Sociedad del Riesgo Global.

BEN-AMOS, D. 1981. Analytical categories and Ethnic Genres. En: *Folklore Genres*. USA: Austin University of Texas Press

**BENJAMIN, R.** 2004. Folkcomunicação política na literatura folclórica brasileira. **Revista Internacional de Folkcomunicación.** Brasil: Volumen 1 Número 4.

BELTRAO, L. 1980. Folkcomunicación: la comunicación de los marginalizados. Editora Cortez.  
\_\_\_\_\_ 2004. Folkcomunicação: Teoría e metodologia. Universidad Metodista de Sao Paulo.

BLACHE, M. 1994. Una leyenda contemporánea a través de la comunicación oral y massmediática. En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*. N° 9, p. 74-79. Argentina.

BRIGGS, Charles L.; BAUMAN, Richard. "Genre, intertextuality and social power". *Journal of Linguistic Anthropology*, n. 2 (2), 1992, p. 131-172.

BRIGGS, Charles. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'". *Cultural Anthropology*, V. 11, n. 4, 1996, p. 435-469.

BONFIL, G. 1988. La Teoría del Control Cultural en el estudio de los procesos étnicos. Publicado en Anuario Antropológico/86 (Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro)

BURKE, P. 1991 La Cultura Popular en Europa Moderna. Alianza Universitaria

CASILDA, R. 2004. "América Latina y el Consenso de Washington". Boletín Económico de ICE, Nro. 2803:19-38.

CAVIERES, R. Y YÁÑEZ AGUILAR, C. 2013. "Folkmarketing en la publicidad empresarial de un proyecto en medio de un conflicto socioambiental". Revista ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación) N° 19. Brasil.

COLLER, X.2006. Estudio de Casos. Madrid: España.

DEGHT, L. 1994. American Folklore and the Mass Media. Indiana University Press

DUPEY, A. 2008. La estética en la constitución de las identidades folclóricas en el discurso de los folcloristas. Revista Arte, Individuo y Sociedad. Volumen 20: 7-20

FISCHMAN, F. 2005. "Procesos de elaboración de memoria social. Una mirada desde la Folklorística." *Revista de Investigaciones Folclóricas* 20, 58-71.

FOUCAULT, M. 2006. Seguridad, territorio y población. Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. 2007. Nacimiento de la Biopolítica: curso en el college de France 1978-1979. México: Fondo de Cultura Económica

**GARCÍA-CANCLINI, N.** 1997. Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales.

GARCÍA, M. 2010. Memorias del Estado nación. Chile: LOM Ediciones 2010-

CASILDA, BÉJAR, R.2004. América Latina y el Consenso de Washington. Boletín Económico de ICE N° 2803. Del 26 de abril al 2 de mayo de 2004. Madrid. España.

**GUERRA, D. Y SKEWES, JC..** 2006. Paisajes Soberanos: lecciones del conflicto ambiental por la defensa de la bahía de Maiquillahue, décima región, Chile

GUSHIKEN, Yuji. 2011. Folkcomunicación: Interpretación de Luiz Beltrão sobre la modernización brasileña. En Revista Razón y Palabra 77, 2011. Recuperada el 02 de agosto de 2012 de [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N77-1/16\\_Gushiken\\_M77-1.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N77-1/16_Gushiken_M77-1.pdf)

HOHLFELDT, A. 2012. Pesquisa em Folkcomunicação: Possibilidades e Desafios". In: LOPES FILHO, Boanerges; FERNANDES, Guilherme; COUTIINHO, Iluska; MENDES, Marise; OLIVEIRA, María José (Org.) A Folkcomunicação no limiar do século XXI. Editora UFJF, Juiz de Fora, p. 53-64.

SCHMIDT, Cristina (org.). Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006. p. 50-61)



**HUENULEF. 2006.** Tralcao: Presente y Futuro de Nuestros Hijos. Presentación para difusión de las consecuencias de la contaminación ambiental de Tralcao

**KRIPPENDORF, Klaus.:** Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica, Barcelona, Paidós, 1990.

LANGDON, E. 1999. Performance e sua diversidade como paradigma analítico. A contribucao da Abordagem de Baumann y Briggs. ILHA Revista de Antropología.

LATOUR, B. 2001. La esperanza de Pandora. Estudios sobre la realidad de los estudios de la ciencia. España: Gedisa.

LEWKOWICZ, I.. 2006. **Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez.** Buenos Aires: Paidós Ediciones.

LUYTEN, J. 2006. Folkmídia: uma nova visão de folclore e de folkcomunicação, In:

MARQUES DE MELO, J. 2002. Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio de Folkcomunicación según Luiz Beltrão. En Revista Razón y Palabra 27, Recuperado el 10 de enero de 2011 de <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n27/jmarques.html>

MARQUES DE MELO, J. 2008. Mídia e cultura popular: História, taxionómia e metodologia da folkcomunicação. Paulus, Brasil

MATTELART, A. y MATTELART, M. 1997: Historia de las teorías de la comunicación. España: Paidós Ediciones.

MONCKEBERG, M. 2002. *El Saqueo de los grupos económicos al Estado Chileno.* Santiago, Chile: Editorial La Nación.

**MORENO-BRID, JC; PÉREZ, E.; RUIZ, P.**2004. El consenso de Washington: aciertos, yerros y omisiones. Perfiles Latinoamericanos 25. FLACSO, México

**MUÑOZ, R.** 2009. Percepción de la comunidad de Tralcao sobre la difusión de sus demandas ambientales en el Diario Austral de Valdivia. Tesis de Grado para optar al título de Periodista y grado académico de Licenciada en Comunicación Social. Valdivia. Universidad Austral de Chile.

ORTIZ, R. 1999. Notas Históricas sobre la cultura popular

PALLEIRO, M y FISCHMAN, F. 2009. Dime cómo cuentas...Narradores Folklóricos y Narradores Urbanos Profesionales. Miño y Dávila: Buenos Aires, Argentina

REGINA LUCI, MEIRA OSVALDO. Folkcomunicação e Cibercultura: Os Agentes Populares na Era Digital. Revista Internacional de Folkcomunicação Brasil, v 2. 2009.

RIVERA CUSICANQUI, S. 2010.Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Bolivia: Ediciones Tinta de Limón.

SANTOS, B. 2008. Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria. Santiago, Universidad Bolivariana.

**SABATINI, F Y SEPÚLVEDA, C.** 1997. Conflictos Ambientales. Entre la globalización y la sociedad civil. Publicaciones CIPMA

ORELLANA, M. 2005. **Lira Popular. Pueblo, poesía y ciudad en Chile (1860-1976)**. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile. 2005

SHIVA, V. 2001. El Mundo en el límite, Giddens y Hutton editores, El Mundo en el Límite: La vida en el capitalismo global, Tusquets, Barcelona, 2001.

**TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R.** 1987. "Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados". Editorial Paidós Básica. de todas las ediciones en castellano. pp. 100-132

VASALLO DE LOPES, M. 2003. Investigación en Comunicación, Formulación de un modelo metodológico. México: Editorial Esfinge.

YÁÑEZ, N. y MOLINA, R. 2008. **La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile**. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2008.

YÁÑEZ AGUILAR, C. y Delgado, Cristian. 2013. "'Payas' por la tierra de 'El Churcalino'. Aproximación a un caso de resistencia desde la folkcomunicación". EXTRAPRENSA. Revista de Comunicación y Cultura Universidad de Sao Paulo. Volumen 1. Número 2 (7).

YÁÑEZ AGUILAR, C y VALENZUELA, V. 2014. "Milonguitas que denuncian en Aysén. Cantores campesinos jóvenes como agentes folkcomunicacionales ante un conflicto socioambiental en la Patagonia Chilena". Revista Runa Volumen 1 Nº 36. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

WALLERSTEIN, I. 2006. Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Siglo XXI Editores.

## Folkcomunicação e cultura popular: as apropriações culturais e históricas na narração esportiva da Rádio Gaúcha

*Beatriz Dornelles<sup>1</sup>*

*Eduardo Ritter<sup>2</sup>*

### RESUMO

O rádio é uma das mídias que mais explora a emoção em seus discursos. E, dentro do mundo radiofônico, conforme já exploraram autores como Schinner (2004) e Barbeiro (2001), o jornalismo esportivo potencializa a capacidade de mobilização dentro das comunidades regionais. O presente artigo analisa como a Rádio Gaúcha, através das narrações esportivas de Pedro Ernesto Denardin, apropria-se de elementos relacionados à cultura popular e à folkcomunicação. Explorando ao máximo a linguagem do rádio, as tradições gaúchas, a exaltação da história do Rio Grande do Sul e, de certa maneira, apelando para o bairrismo, o narrador conta o que está acontecendo em campo, tornando-se o que Beltrão (2001) chamou de líder da opinião: um tradutor que encontra as palavras certas para transmitir argumentos que sensibilizam e também influenciam a conduta social dos ouvintes-torcedores.

### PALAVRAS-CHAVES

Folkcomunicação. Cultura Popular. Rádio. Jornalismo esportivo. Narração esportiva.

## **Folk communication and popular culture: the cultural and historical appropriations in the sports story of the Radio Gaucha**

### ABSTRACT

Radio is one of the media that explores more the emotion feel in his speeches. And in the radio world, as already explored by authors as Schinner (2004) and Barbereiro (2001), the sports journalism enhances the mobilization capacity within regional communities. The paper

---

<sup>1</sup> Dra. em Comunicação Social pela Universidade de São Paulo (USP), pós-doutora em Comunicação pela Universidade Fernando Pessoa (Portugal) e professora titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUCRS. E-mail: biacpd@pucrs.br

<sup>2</sup> Jornalista, Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUCRS com período sanduíche de um ano na New York University (Estados Unidos). Atuou no radiojornalismo esportivo do Rio Grande do Sul. E-mail: rittergaucho@hotmail.com

analyzes how the Radio Gaucha, through sports stories of Pedro Ernesto Denardin, appropriates elements related to popular culture and folk communication. Exploring the most of radio's language, the local traditions, the exaltation of the history of Rio Grande do Sul and in a way, appealing to the parochialism, the narrator tells what's going on, becoming what Beltrão (2001) called the leader of opinion: a translator who finds the right words to convey arguments that sensitize and also influence the social behavior of listeners-fans.

## KEYWORDS

Folkcommunication. Popular culture. Radio. Sports journalism. Sports narration.

### 1. Pontapé inicial

Historicamente, as transmissões esportivas de partidas de futebol sempre se caracterizaram por dois elementos fundamentais: o uso da emoção na narração do que está acontecendo e o caráter local. Esses elementos não são diferentes na história do jornalismo esportivo praticado pela Rádio Gaúcha de Porto Alegre (RS) e no estilo adotado ainda hoje nas coberturas dos jogos dos dois clubes mais importantes do Rio Grande do Sul: Grêmio e Internacional. O regionalismo defendido pelo seu principal narrador, Pedro Ernesto Denardin, mostra como a emissora explora os elementos folkcomunicacionais e da cultura popular do Rio Grande do Sul. Assim, o presente artigo analisa como é feita essa apropriação, com base na teoria da Folkcomunicação de Beltrão (2001) e nos princípios da idéia de cultura popular de Canclini (2013).

Para tanto, metodologicamente, optou-se pela análise discursiva da narração de quatro gols de Grêmio e Internacional narrados por Pedro Ernesto Denardin, visando responder a seguinte questão: como é feita a apropriação de elementos da cultura popular e do folclore gaúcho nas narrações esportivas da emissora? Busca-se responder a essa questão considerando a metodologia proposta por Melo (2008) voltada para objetos folkcomunicacionais. Assim, definimos as narrações de jogos de futebol como folkcomunicação oral (canal auditivo/códigos verbal) em formato de narração esportiva radiofônica. Nela, o narrador apela à memória coletiva, com a conclamação ao ouvinte-torcedor para assumir determinada conduta, fazendo com que Denardin assumo o papel do líder de opinião, descrito por Beltrão (2001). A grande audiência das transmissões também

confirma a hipótese de que: “No limiar do século XXI vivemos um período marcado pelo reflorescimento das culturas locais e regionais” (MELO, 2001, p.70).

Caracterizando-se como uma pesquisa exploratória, pois é desenvolvida “com o objetivo de proporcionar uma visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato” (GIL, 1994, p.45), o artigo divide-se em três partes. Inicialmente é feito um resgate dos conceitos de Folkcomunicação e cultura popular. Posteriormente são feitas as relações da temática com o radiojornalismo esportivo. Por fim, é feita a análise de quatro gols narrados por Denardin, que ilustram aquilo que não é novidade para os ouvintes do Rio Grande do Sul: a exploração e a exaltação da história e da cultura gaúcha nas narrações esportivas.

## 2. Da cultura popular ao massivo

Antes de abordarmos a apropriação da cultura popular pelas narrações esportivas, é interessante apresentarmos algumas perspectivas e conceitos do que pode ser pensado como cultura popular e a sua relação com o surgimento e o desenvolvimento da sociedade de massa, que para o presente artigo interessa mais a partir da criação e da popularização do rádio.

Inicialmente, vale ressaltar o caráter híbrido do rádio e das culturas populares, no sentido que Canclini dá ao termo, lembrando que o autor entende “por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2013, p.XIX). É esse caráter híbrido que é registrado nas culturas populares a partir do surgimento e da popularização do rádio, principalmente a após a década de 1920. Dessa maneira, o rádio passou a ser uma forma de mediação, e não simplesmente um meio de comunicação que surgia para alterar uma relação que muitas vezes é vista de forma simplista entre emissor e receptor. Afinal, “assim a comunicação se tornou para nós questão de *mediação* mais que de meios, questão de *cultura* e, portanto, não só de conhecimentos, mas de reconhecimento” (MARTÍN-BARBERO, 2013, p.28). Nesse cenário, de uma sociedade que já vinha sendo midiaticizada, o rádio vai passar a atuar, para posteriormente dividir espaço com outras tecnologias da comunicação, como a televisão, a internet, os dispositivos móveis, etc.

Mas afinal, como as emissoras de rádio se apropriavam e se apropriam de elementos da cultura popular? E como as emissoras influenciam os seus ouvintes? Inicialmente, é preciso lembrar que “as culturas populares não são um efeito passivo ou mecânico da reprodução controlada pelos dominadores” (CANCLINI, 2013, p.273). As culturas populares se constituem retomando e negociando as suas tradições, considerando as suas experiências próprias no conflito com os que exercem a hegemonia. Há um processo de hibridez entre os interesses das emissoras com os dos representantes das culturas populares, onde estes estão cada vez mais imersos em uma sociedade midiaticizada, aonde a cultura popular deixa de pertencer exclusivamente ao seu território de origem. “Assim as culturas perdem relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento” (CANCLINI, 2013, p.348).

No entanto, mesmo havendo essa hibridez, o caráter local se mantém presente na troca que há entre produtos culturais e as emissoras, no caso do rádio. Através dessa relação é constituído o patrimônio próprio de cada cultura. “Os produtos gerados pelas classes populares costumam ser mais representativos da história local e mais adequados às necessidades presentes do grupo que os fabrica” (CANCLINI, 2013, p.196). Há então, essa relação entre a cultura popular local e o massivo. Contemporaneamente, praticamente tudo acaba se tornando massivo: “o massivo, nesta sociedade, não é um mecanismo isolável, ou um aspecto, mas uma nova forma de sociabilidade” (MARTÍN-BARBERO, 2013, p.311), afinal, elementos como a educação, as práticas religiosas, o consumo, o uso de espaços (como um estádio), os jogos de futebol, dentre outros, todos passam pelo massivo. E isso quer dizer que pensar o popular a partir do massivo não é sinônimo de alienação e manipulação, e sim, de novas condições de sociabilidade.

Podemos verificar, então, o caráter híbrido envolvendo a sociedade massificada e midiaticizada e as suas relações com a cultura popular.

Assim, frente à complexidade do conceito de cultura popular, pode-se dizer que a tendência à miscigenação (apropriação, adaptação ou recriação), sincretismo ou hibridização estabelece relações entre diferentes situações e expressões culturais, sejam essas advindas da espontaneidade popular, das produções industriais, da circulação midiática acelerada ou mesmo oriundas de outras regiões, países ou continentes (como supõe a lógica da globalização contemporânea) (GADINI, 2007, p.57).

Vale aqui ressaltar a especificidade do futebol como pertencente a cultura popular brasileira. Muitas pessoas pensam, erroneamente, que foram os meios de comunicação que criaram e promoveram o futebol no Brasil nos primeiros anos de vida do esporte. No entanto, como mostra Coelho (2009), jornais e emissoras de rádio demoraram a se dar conta da popularidade do esporte antes de dedicarem espaço para a nova prática esportiva. O escritor Graciliano Ramos, por exemplo, chegou a sentenciar: “Futebol não pega, tenho certeza; estrangeirices não entram facilmente na terra do espinho” (COELHO, 2009, p.7). Um exemplo de como a popularização ocorreu primeiro do que o destaque dado pela imprensa é que na década de 1920 o futebol já levava milhares de pessoas aos estádios e, mesmo assim, beirando a década de 1930, jornais como o *Correio Paulistano* dedicavam uma coluna para matérias de futebol e duas para o turfe (COELHO, 2009). Foi apenas no início da década de 1930, que Mario Filho, irmão do dramaturgo Nelson Rodrigues, em uma tentativa desesperada de salvar a sua família da falência financeira, criou o jornal Mundo Esportivo (CASTRO, 1992).

A partir de então é longa a história da tríade formada por futebol - cultura popular - meios de comunicação. No entanto, esses exemplos deixam clara a relação de triplo interesse nos primeiros anos de rádio:

Para legitimar-se socialmente e para conquistar os mercados constituídos por cidadãos que não assimilaram inteiramente a cultura alfabética, a indústria cultural necessitou retroalimentar-se continuamente na cultura popular. Muitos dos seus produtos típicos, principalmente no setor do entretenimento, resgataram símbolos populares, submetendo-os à padronização típica da manufatura seriada (MELO, 2008, p.47).

Aliás, o futebol vai passar a ser um assunto a circular nos meios mais heterogêneos do popular, como “os espaços do subemprego e do biscate, do trabalhador por conta própria, o bóia-fria, o posseiro, o acampado, o meeiro, a domésticas e várias outras formas de assalariados urbanos e rurais” (PERUZZO, 1998, p.30), que são aqueles que fazem existir uma cultura chamada de popular. Assim, o futebol perpassa a cultura popular brasileira com subdivisões regionais, como é possível perceber mais claramente na análise do caso específico das narrações esportivas da Rádio Gaúcha.

## 2.1 Folkcomunicação: uma retrospectiva histórica

Os estudos sobre Folkcomunicação tiveram início com Luiz Beltrão, que se tornou o primeiro Doutor em Comunicação, diplomado pela Universidade de Brasília, em 1967, apresentando tese sobre a temática. Nela está explícita a famosa e ultracitada definição de Folkcomunicação:

Folkcomunicação é o processo de intercâmbio de mensagens através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore e, entre as suas manifestações, algumas possuem caráter e conteúdo jornalístico, constituindo-se em veículos adequados à promoção de mudança social (BELTRÃO, 2001, p.73).

No mesmo texto, o autor diz que: “*Folkcomunicação* é, assim, o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, idéias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 2001, p.79). Na segunda definição já temos a palavra “massa”, referida no item anterior. Nas conclusões de sua tese, o autor salienta a identificação de líderes de opinião e a objetividade da mensagem da folkcomunicação jornalística. Para falar sobre as diferenças entre a elite e o popular, governo e população, e outros antagonismos, ele ressalta “que todos os acontecimentos marcantes da evolução nacional, diríamos melhor – todas as revoluções da nossa história, que tiveram êxito e traçaram novos rumos à vida política brasileira, tiveram a participação efetiva dos dois brasiis” (BELTRÃO, 2001, p.258), ou seja, o Brasil popular e dos marginalizados, sendo que a comunicação do segundo grupo é o que interessa para a Folkcomunicação.

As idéias de Beltrão convergem com a perspectiva histórica apresentada por Martín-Barbero (2013), de que os meios de comunicação, desde os primeiros jornais, passando depois pelo rádio e televisão, passaram a gerar um sentimento de Nação (com N maiúsculo) nos países, pois antes eram várias nações em um amplo espaço territorial. E, no caso do rádio, há ainda a visão de uma unicidade regional, com as subdivisões de estados, municípios, bairros, comunidades, entidades, etc.

Além disso, pode-se dizer que a disciplina de Folkcomunicação surgiu com o seguinte ideal:



O objeto de pesquisa dessa nova disciplina encontra-se na fronteira entre o Folclore (resgate e interpretação da cultura popular) e a Comunicação de Massa (difusão industrial de símbolos, através de meios mecânicos ou eletrônicos, destinados a audiências amplas, anônimas e heterogêneas) (MELO, 2007, p.21).

O que mais poderia ser dito sobre o folclore? Conforme carta apresentada no Congresso Brasileiro de Folclore de 1995, o termo faz referência ao:

conjunto das criações de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade” (BENJAMIN, 2007, p.29).

Benjamin acrescenta “espontaneidade”, pois as manifestações folclóricas “não surgem de decretos e portarias; não se aprende nas escolas através de um exercício sistemático, mas com a convivência” (BENJAMIN, 2007, p.31). Outra característica apontada é a regionalidade, pois ela é própria de uma comunidade.

Todos esses elementos são explorados pelas emissoras de rádio desde o seu surgimento até os dias atuais, em particular nas transmissões de partidas de futebol. No caso específico da Rádio Gaúcha, há a apropriação de questões como a tradicionalidade e a história, que são jogadas para o discurso radiofônico. Conforme Melo (2008), todos os países e grupos humanos contam com patrimônios e tradições, transmitidos oralmente, que definem o folclore. Porém, a maneira o grupo utiliza esses elementos são variados – e o caso das transmissões da Rádio Gaúcha é uma das possibilidades.

Então aparece a figura descrita por Beltrão como o líder de opinião, que, no caso da transmissão radiofônica de partidas de futebol da Rádio Gaúcha, é assumido pelo narrador Pedro Ernesto Denardin. Recorremos ao próprio Beltrão para entendermos melhor como que quase meio século após a sua tese ser concluída (mesmo em um contexto com internet, redes sociais e dispositivos móveis) ainda é possível existir essa figura: “O líder de opinião tem essa capacidade: é um tradutor, que não somente sabe encontrar palavras como argumentos que sensibilizam as formas pré lógicas [...], caracterizam o pensamento e ditam a conduta desses grupos sociais” (BELTRÃO, 2001, p.70). Ou seja, mesmo no século XXI, o rádio ainda é uma das

principais mídias utilizadas para acompanhar uma partida de futebol e, nesse cenário, o narrador torna-se um líder de opinião. E como o rádio compete com os canais de assinatura, os canais tradicionais e as transmissões online? Bom, o rádio permite que o cidadão escute o jogo estando no trânsito, no banho, na cozinha, viajando de ônibus ou de avião, caminhando ou correndo, e, ainda, há uma parcela significativa de aficionados por futebol que assistem ao jogo no monitor da televisão e ouvem a narração no rádio para sentir mais emoção, afinal, o rádio não omite os sons da torcida como a televisão faz, e há um tom mais opinativo nas transmissões, além de que o narrador se torna parte do espetáculo. Isso sem contar com a boa quantidade de torcedores que acompanham as transmissões mesmo estando dentro do estádio. Mas isso já é assunto para o próximo capítulo.

### **3. O rádio e as narrações futebolísticas**

A primeira transmissão de uma partida de futebol em rede nacional ocorreu mais de uma década após o surgimento das primeiras emissoras de rádio. Conforme Tavares (1999), em 1938 as Rádios Cruzeiro do Sul do Rio de Janeiro e de São Paulo e Clube Santos, comandadas pela Rádio Clube do Rio de Janeiro, fizeram a cobertura da Copa do Mundo de 1938, realizada na França. “O autor da façanha foi o paulista Leonardo Gagliano Neto, titular do departamento de esportes da PRA-3 - Rádio Clube do Brasil do Rio de Janeiro” (TAVARES, 1999, p.132). Antes disso, conforme Ferraretto (2001), houve transmissões regionais, como a de de Nicolaou Tuma, em 1931, “que narrou o jogo entre as seleções de São Paulo e do Paraná” (FERRETO, 2001, p.315).

De lá para cá, muita coisa mudou. Entretanto, o mundo das transmissões esportivas do rádio brasileiro criou um folclore próprio, com muitas histórias contadas por narradores sobre problemas técnicos, curiosidades e anedotas. Schinner (2004), por exemplo, lembra quando os radialistas iam cobrir jogos fora do Brasil e, após a transmissão, ficavam aguardando a confirmação via telex para saber se os sinais haviam chegado até os eu destino. No entanto, às vezes o recado que chegava era um infeliz: “a transmissão inaconteceu!” (SHINNER, 2004, p.21).

Devido à popularidade do futebol, desde o início os locutores esportivos ganhavam um importante status na emissora em que trabalhavam e entre o público – como ainda é hoje,

talvez em grau menor. Assim, narradores antigos se tornaram referência para os mais novos. Um deles foi Ary Barroso, que “era um espetáculo a parte, e foi o primeiro narrador a usar a irreverência, o fanatismo e a passionalidade como marca registrada das suas narrações” (SHINNER, 2004, p.23). Depois dele, a lista ficou grande, com nomes como Pedro Luiz, Osmar Santos, Galvão Bueno, Luciano do Valle, Sílvio Luiz e muitos outros que, ou atuaram exclusivamente no rádio, ou partiram para a televisão. A partir do trabalho desses e de outros nomes, passou-se a aparecer características comuns nas locuções, que hoje constam em manuais de locução, como: “sua locução deve ser vibrante, cheia de entusiasmo e bastante precisa, pois a velocidade da narração no esporte é acelerada, diferente dos demais tipos de locução no rádio” (CÉSAR, 1990, p.99). Ou: “Misturando informação e emoção, o narrador *segura* a transmissão de um evento esportivo, descrevendo-o em detalhes, mexendo com a sensorialidade do ouvinte e fonecendo a ele uma visão do que acontece” (FERRARETTO, 2001, p.316).

Claro que o tema é muito mais amplo do que poderia ser desenvolvido no presente artigo. No entanto, desde os seus primórdios, como fica claro no exemplo de Ary Barroso, já havia a questão do fanatismo do narrador pelos clubes locais, da exaltação do caráter regional, do uso de metáforas e apelo à emoção dos ouvintes. Aliás, “a emoção faz com que o jornalismo esportivo esteja sempre numa linha tênue entre a pieguice e a razão” (BARBEIRO; LIMA, 2001, p.76). Não é diferente com a Rádio Gaúcha, emissora que foi criada em 1927, sendo a primeira da capital do Rio Grande do Sul. E quem é o ouvinte da Rádio Gaúcha? Conforme o manual da emissora, a programação é voltada principalmente para as classes A, B e C. No entanto, pode-se dizer que o principal público-alvo é o gaúcho. Tanto é que a Rede Gaúcha Sat conta com filiais espalhadas por todo o Rio Grande do Sul, além de contar com emissoras em estados aonde há um grande número de gaúchos residentes, como Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso. Nesse cenário, “a participação do ouvinte é fundamental e ele opina dentro e fora da programação, com perguntas, sugestões e especialmente críticas – matéria prima da nossa evolução profissional” (KLÖCKNER, 1997, p.23). Ou seja, se há o apelo ao regionalismo gaúcho nas transmissões, de certa forma é porque há o interesse do ouvinte da Rádio Gaúcha em receber esse tipo de discurso.

#### 4. O caráter folkcomunicação nas narrações de Pedro Ernesto Denardin

Após a breve contextualização feita sobre cultura popular, folkcomunicação e o rádio esportivo, apresentamos uma breve análise da narração de quatro gols, dois do Grêmio e dois do Internacional, que ilustram o caráter folkcomunicação do discurso narrativo de Pedro Ernesto Denardin. Estão presentes nesses gols elementos que aparecem frequentemente nas transmissões comandadas por Denardin e que foram abordados anteriormente como a apropriação do folclore e das tradições gaúchas, o fanatismo do locutor, o apelo à emoção do ouvinte e o uso de uma linguagem voltada para o público gaúcho. Além disso, Denardin atua como um líder de opinião que comunica a um grupo específico de pessoas, cumprindo a sua função de locutor, afinal, vale lembrar que “comunicar é codificar a realidade” (PIGNATARI, 1971, p.164). E o que o narrador faz é uma codificação e decodificação da realidade considerando a capacidade cognitiva de seu público e os seus interesses.

Antes da análise, vale ressaltar rapidamente quem é Pedro Ernesto Denardin. O principal locutor da Rádio Gaúcha nasceu em Porto Alegre em 1950. Ele tornou-se narrador titular da emissora em 1995, quando Armindo Antônio Ranzolin, outro narrador tradicional do Rio Grande do Sul, aposentou-se.

##### 4.1 O apelo ao gaúcho

Uma característica marcante na narração de Pedro Ernesto Denardin é o apelo ao fato de Grêmio e Internacional serem clubes, antes de tudo, gaúchos. Isso fica claro em uma das narrações mais famosas de Denardin: o segundo gol do Internacional no primeiro jogo da final da Taça Libertadores da América de 2006, que resultaria na conquista do título colorado. Como é possível perceber, o bordão “é demais”, o apelo ao fanatismo do clube gaúcho que humilha o clube paulista e o enaltecimento ao fato de que o autor do gol é natural de uma cidade do interior gaúcho, mostram como, independente da heterogeneidade do público, ele busca unir tudo em torno de um sentimento regionalista:

Gooooooooool! É demais!!!! É demais!!! É demais!!! 16 minutos, etapa complementar! O Inter liquida o São Paulo! O Inter rasga a camisa do São Paulo e pisa em cima dela! O Inter humilha o campeão do mundo! O

campeão do mundo destruído pelo futebol do Internacional! Um campeão do mundo que começa a morrer definitivamente! Nas cores vermelha e branca do time colorado! Da gauchada de vermelho! No gol de Sobis, o menino de Erechim. Cara de gaúcho! Pinta de gaúcho! Roupa de gaúcho! Parece gaúcho e o Inter é gaúcho!<sup>3</sup>

Esse discurso coloca o narrador em uma condição de líder de opinião diante de uma massa de torcedores, considerando massa como um fenômeno psicológico em que, apesar das diferenças dos indivíduos, está dotada de uma “alma coletiva que lhes faz comportar-se de maneira completamente diferente de como se comportaria cada indivíduo isoladamente” (MARTÍN-BARBERO, 2013, p.56). Assim, Denardin influencia no comportamento dos torcedores que comemoram nas ruas das cidades, no estádio, nos clubes, apropriando-se do sentimento da torcida e fazendo com que ela também se aproprie de suas palavras e de seus bordões, em uma relação de troca.

## 4.2 O sentimento de superioridade regional

Na segunda narração selecionada para a análise há explicitamente um sentimento ainda maior de que os clubes do Rio Grande do Sul, no discurso do narrador, são superiores aos adversários de outro estado. Acontecimentos fora da emissora, como o fato da torcida do São Paulo ter ameaçado Denardin se ele voltasse ao Morumbi (estádio do clube paulista) fortalecem o sentimento que o ouvinte-torcedor tem de reverência ao narrador. Assim, um ano depois, ele voltou a adotar discurso semelhante na partida em que o Grêmio venceu São Paulo por 2 a 0 pelas oitavas de final da Taça Libertadores da América de 2007, classificando-se para a próxima fase. Eis a narração:

Gooooooooool! O Grêmio está liquidando o São Paulo! São Paulo é freguês do futebol do Rio Grande do Sul! O maior freguês dos gaúchos! Sirvam nossas façanhas de modelo a toda Terra! O São Paulo do Muricy, do Rogério Ceni, da Independência, é o maior freguês da gauchada! O ano passado foi com o Internacional e esse ano está sendo com o Grêmio. Fora da Libertadores! Fora da Libertadores!<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EF425fEvAol>. Acesso em: 20 de outubro de 2014.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aTrb9pp6yc4>. Acesso em: 20 de outubro de 2014.

Aqui há a apropriação do narrador de um dos símbolos do Rio Grande do Sul: o hino do estado. Assim, ele grita “sirvam nossas façanhas de modelo a toda Terra”, retroalimentando um ponto da cultura gaúcha, fazendo com que determinados elementos permaneçam presentes na memória dos ouvintes, confirmando que alguns “padrões culturais que pareciam sepultados da memória nacional, regional ou local ressuscitam profusamente. Facilitando a interação entre gerações diferentes, permitem o resgate de celebrações, ritos ou festas aparentemente condenados ao esquecimento” (MELO, 2008, p.41).

Além disso, há novamente o uso da palavra “gauchada”, fazendo com que os ouvintes-torcedores, independente do lugar de onde estão ouvindo a partida (pois as transmissões podem ser ouvidas através das emissoras integrantes da Rede Gaúcha Sat ou pela internet) sintam-se parte da vitória. Há ainda a referência a torcida do São Paulo, chamada Independência, que fez a ameaça ao locutor, fazendo com que a torcida gremista, juntamente com o seu narrador, e até gaúchos colorados, sintam-se vencedores dentro de campo, contra o time, e fora dele, contra a torcida do estado rival. Ou seja, é o Rio Grande do Sul contra o restante do Brasil.

### **4.3 O culto ao passado**

As guerras do passado, que estão tão presentes na memória e nas tradições do Rio Grande do Sul, também são apropriadas pelo narrador, exaltando aquilo que é frequentemente cultuado através de músicas, obras literárias, filmes, seriados e outros produtos culturais. Da visão romanceada dos sete volumes que compõem as três partes de O Tempo e o Vento, de Erico Verissimo, até a crítica ferrenha de História Regional da Infâmia, de Juremir Machado da Silva, a relação entre cultura, tradições e guerra faz parte do imaginário gaúcho, afinal, “produzir é um modo de desvelamento, uma forma de dizer o mundo, de descobrir e ‘desencobrir’, de recobrir e de tecer novamente o passado” (MACHADO DA SILVA, 2010, p.13-14). Assim, Denardin, fazendo o apelo ao cultivo ao passado e ao folclore gaúcho, transforma o time do Grêmio em um “exército de ferro” ao conquistar o título da Copa do Brasil de 1997 contra o Flamengo, após empate em 2 a 2 contra os cariocas no estádio Maracanã, no Rio de Janeiro.

Gooooooooool! Gol do exército de ferro que o Rio Grande do Sul coloca para o Brasil e o mundo aplaudir! Esse exército de ferro gaúcho, representado pelos onze jogadores do Grêmio! Desta vez é João Antônio. O Grêmio larga na frente [...]. Eles têm que respeitar o Grêmio! Que façam festa que o Grêmio faz gols!<sup>5</sup>

Tem-se, então, na narração de Denardin, a vitória de um exército gaúcho contra o rival carioca, ressaltando o sentimento de revanchismo no torcedor. Devido ao empate no primeiro jogo em Porto Alegre, a torcida do Flamengo lotou o Maracanã e fez muita festa antes do jogo. “Que façam festa que o Grêmio faz gols”, é exatamente a frase que o torcedor do Grêmio espera ouvir do seu líder de opinião, que a entrega para ser apropriada pelo ouvinte na sua comemoração.

#### 4.4 A linguagem regional

Por fim, a última narração de gol de Denardin a ser analisada, faz referência ao uso de linguagem regional, o que demonstra que a preocupação do narrador está voltada a atender apenas os interesses e a compreensão do seu público: o torcedor do clube que está jogando. Assim, Denardin usa a palavra “guisado”, que em português é sinônimo de “cozido” e de “fervido” e que é uma técnica culinária para cozinhar peixe ou carne. No entanto, no Rio Grande do Sul, o termo é sinônimo de “carne moída”, que em alguns estados também é chamado de “boi ralado”. O termo, estritamente regional, é utilizado como metáfora para explicar o que aconteceu dentro de campo na vitória de 1 a 0 do Internacional contra o Corinthians em São Paulo na primeira rodada do Campeonato Brasileiro de 2009.

Goooooooooooool! Mais do que um gol, um galaço! Mais do que um gol, uma pintura! Mais do que um gol, uma fila interminável que Nilmar conseguiu conduzir contra o Corinthians marcando o gol colorado. Nilmar fez guisado da defesa corintiana! Nilmar partiu pedaço por pedaço a defesa do Corinthians! Fez como faz uma máquina de moer carne e acabou marcando o gol do Internacional!<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5EMbbOXyWT4>. Acesso: 20 de outubro de 2014.

<sup>6</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RhH3rkr2yuE>. Acesso em 20 de outubro de 2014.

Essa linguagem, voltada apenas para o seu público, é uma das características do líder de opinião folkcomunicacional, que envolve ainda a conquista de legitimidade diante do seu público. “Essa conquista de liderança está intimamente ligada à credibilidade que merece no seu ambiente e à habilidade do agente comunicador de codificar a mensagem ao nível de entendimento dos seus receptores” (BELTRÃO, 2001, p.69). No caso da narração de Denardin, como pressupostamente o ouvinte não estava assistindo ao jogo, ele usou a metáfora, com uma linguagem regional para ilustrar o que ele estava vendo dentro do estádio de futebol.

## 5. Apito final

O apito final determina o fim de partida, mas não do campeonato. Assim, esperamos que as presentes reflexões incentivem demais pesquisadores a correr pelos campos da Folkcomunicação e do rádio esportivo. Como foi visto, há inúmeras possibilidades de leituras a partir das idéias sobre cultura popular de autores como Canclini e Martín Barbero. A interpretação que propomos das narrações de partidas de futebol como elemento folkcomunicacional que engloba os meios, as massas e as culturas populares, apenas confirmam a ideia de que a hibridação funde estruturas ou práticas sociais para gerar novas estruturas e novas práticas. A primeira fusão entre rádio, futebol e popular ocorreu no Brasil no início da década de 1930. De lá para cá não cessaram de surgir experimentações, inovações e, logicamente, repetições do que já havia sido feito. Nesse contexto, o narrador aparece como figura central para as experimentações, afinal, “frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológicos” (CANCLINI, 2013, p.XXII). Assim, o locutor muitas vezes cria a partir da percepção daquilo que ele sente que está circulando no meio popular.

Não apenas as narrações de partidas de futebol, mas muitos outros elementos do rádio podem ser analisados a partir dos estudos folkcomunicacionais. Inclusive, como já mostraram outros estudos, as novas tecnologias não eliminam nem a folkcomunicação, tampouco o rádio. Como ressalta Briggs e Burkie, os meios coexistem. Foi assim quando surgiu o rádio, em relação ao jornal, quando surgiu a fotografia em relação a pintura, quando surgiu a televisão em relação ao rádio, etc. “Em nenhuma das eras, mesmo naquelas que receberam a alcunha ‘de ouro’ – pelo menos em retrospecto -, nenhum meio eliminou o outro. O velho e



o novo coexistiram. (BRIGGS; BURKE, 2006, p.263). Portanto, há muito o que ser estudado ainda nos campos que envolvem a Folkcomunicação e o rádio.

O mesmo vale para a apropriação dos atores do meio radiofônico, que se valem das conversas das ruas, dos versos de poetas locais, de compositores populares, do raciocínio do homem solitário, que hoje é publicado nas redes sociais. São várias as fontes de apropriação a serem estudadas. Portanto, finaliza-se esse artigo reforçando o nosso interesse pela temática e esperando que esse estudo inspire outros pesquisadores.

## Referências

BARBEIRO, Heródoto; LIMA, Paulo Rodolfo de. **Manual de radiojornalismo** – produção, ética e internet. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação** – Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

BENJAMIN, Roberto. **Folclore**. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (Orgs.). Noções básicas de Folkcomunicação – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: UEPG, 2007.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma história social da mídia** – de Gutemberg à internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2013.

CASTRO, Ruy. **O anjo pornográfico** – a vida de Nelson Rodrigues. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CÉSAR, Cyro. **Como falar no rádio** – pratica de locução AM e FM, dicas e toques. São Paulo: Ibrasa, 1990.

COELHO, Paulo Vinícius. **Jornalismo esportivo**. São Paulo: Contexto, 2009.

FERRARETTO, Luiz Artur. **Rádio** – o veículo, a história e a técnica. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2001.

GADINI, Sérgio Luiz. **Cultura popular**. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (Orgs.). Noções básicas de Folkcomunicação – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: UEPG, 2007.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1994.

KLÖCKNER, Luciano. **A notícia na Rádio Gaúcha**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MACHADO DA SILVA, Juremir. **História regional da infância** – O destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileiras (ou como se produzem os imaginários). Porto Alegre: L&PM, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

MELO, José Marques de. **Mídia e cultura popular** – História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

MELO, José Marques. **Folkcomunicação**. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (Orgs.). Noções básicas de Folkcomunicação – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: UEPG, 2007.

MELO, José Marques. **Introdução**. In: Folkcomunicação – Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

PERUZZO, Cecilia Maria Krohling. **Comunicação nos movimentos populares** – A participação na construção da cidadania. Petrópolis: Vozes, 1998.

PIGNATARI, Décio. **Contracomunicação**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

SCHINNER, Carlos Fernando. **Manual dos locutores esportivos** – como narrar futebol e outros esportes no rádio e na televisão. São Paulo: Panda, 2004.

TAVARES, Reynaldo C. **Histórias que o rádio não contou** - do Galena ao digital, desvendando a radiodifusão no Brasil e no mundo. São Paulo: Harba, 1999.

Sites acessados em 20 de outubro de 2014:

<https://www.youtube.com/watch?v=EF425fEvAol>

<https://www.youtube.com/watch?v=aTrb9pp6yc4>

<https://www.youtube.com/watch?v=5EMbbOXyWT4>

<https://www.youtube.com/watch?v=RhH3rkr2yuE>

## **Folkcomunicação, mídia e futebol: análise dos torcedores símbolos do Santa Cruz como expressão cultural e popular**

*João Gabriel da Silva Brito<sup>1</sup>*

*Betania Maciel<sup>2</sup>*

### RESUMO

No ano em que o Brasil é o país sede da Copa do Mundo 2014, um dos clubes mais populares do país completa 100 anos de história. O Santa Cruz Futebol Clube, fundado por 11 jovens da periferia do Recife (PE), em 03 de fevereiro de 2014, tem hoje uma legião de milhões de fãs, sendo inclusive, a 39ª média de público do mundo em 2011, ano esse em que o clube amargava a última divisão do futebol nacional. Entre os apaixonados pela Cobra Coral, cinco se destacam: Elvis Presley, Chico da Cobra, Super Santa, Bacalhau e Jesus Tricolor. Para entender o processo folkcomunicacional de difusão de informações e manifestações de opiniões, ideias, fé, rituais e esperança, foi empregado um levantamento survey, devido à aquisição de dados do grupo. Além disso, a pesquisa foi efetivada pela análise de conteúdos que busca organizar as unidades de análise, proferidas também de unidades de classificação ou de registro. Dessa forma, procura-se entender como os meios de comunicação de massa se apropriam das imagens das manifestações populares dos torcedores símbolos do Santa Cruz.

### PALAVRAS-CHAVES

Folkcomunicação – futebol – torcida - Santa Cruz - meio de comunicação de massa.

## **Folk communication, media and football: a review of fans symbols of Santa Cruz as a cultural expression and popular**

### ABSTRACT

In the year in which Brazil is the host country of the 2014 FIFA World Cup, one of the most popular clubs in the country full 100 years of history. The Santa Cruz Football Club, founded by 11 young people from the outskirts of Recife (PE), on February 3, 2014, today has a legion of millions of fans, and even the 39 world's average attendance in 2011, this year in the club

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local-Posmex, UFRPE. Email: jgmano@hotmail.com

<sup>2</sup> Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local-Posmex, UFRPE. E-mail: betaniamaciel@gmail.com

amargava the last division of the national football. Among the passionate Cobra Coral, five stand out: Elvis Presley, Chico Cobra, Super Santa, Cod and Jesus Tricolor. To understand folkcomunicação process of dissemination of information and expressions of opinions, ideas, faith, rituals and hope, was a survey employee survey, due to the acquisition of group data. In addition, the research was carried out by the content analysis that seeks to organize the units of analysis, also made of classification of units or registration. Thus, we seek to understand how the mass media appropriate the images of popular demonstrations of symbols fans of Santa Cruz.

## KEY-WORDS

Folk communication – soccer – cheerleading - Santa Cruz - means of mass communication.

## Introdução

Quando se busca conceituar cultura é preciso se ter a consciência que é um processo em constante mudança, mobilidade e ação. Segundo Nestor García Canclini, todas as culturas têm costumes próprios de organização e conveniências que lhes são característicos.

De acordo com Guterman (2006), uma característica da cultura brasileira é o futebol que em momentos especiais, como a realização da Copa do Mundo, age como um componente de aproximação social. Para ele, o futebol além de ser um esporte de desempenho coletivo, a modalidade no Brasil proporciona a percepção de vitória para os indivíduos que não têm outros modos de vencer em um país com alto índice de desigualdade social.

Em 2014, o Brasil é o país sede da Copa do Mundo. Além disso, neste mesmo ano um dos clubes mais populares do país completa 100 anos de fundação. O Santa Cruz Futebol Clube, criado por 11 rapazes da periferia do Recife (PE), em um período (03 de fevereiro de 2014) em que o futebol era apenas um privilégio para a elite local. Hoje a cobra coral tem milhões de adeptos, sendo inclusive, a 39ª média de público do mundo em 2011, ano esse em que a agremiação se encontrava na última divisão do futebol nacional (FERREIRA, 2013).

A proposta deste artigo é compreender o processo folkcomunicação de difusão de informações e manifestações de opiniões, ideias, fé, rituais e esperança, dos torcedores símbolos do Santa Cruz: Elvis Presley, Chico da Cobra, Super Santa, Bacalhau e Jesus Tricolor.

Além disso, procura-se perceber como a mídia de massa se apropria das imagens das manifestações populares da torcida do Santa.

Segundo Gurgel (2009), o futebol como diversão gera um “show de imagens”, que é componente essencial para o entretenimento da sociedade moderna. Arenas, jogos, jogadas, jogadores, torcedores, narrativas, façanhas, produtos, são alguns dos componentes fundamentais dessa ampla fonte geradora de imagens e imaginários que estabelecem um princípio de práticas e de sentido implantados na atmosfera capitalista da sociedade.

Apesar do “Show de imagens”, Luiz Beltrão (1965) afirma que não é somente pelos meios convencionais (o jornal impresso, a televisão, o rádio, o cinema, a ciência acadêmica, a arte erudita) que, em países como o Brasil com alto índice de analfabetos e incultos, que a sociedade se comunica e a opinião pública se desponta. Pois a comunicação também pode se concretizar pelo folclore.

Rodrigues (2013) garante que futebol contribui na divulgação da cultura brasileira no mundo. Essa modalidade esportiva expõe diversos comportamentos socioculturais, como nos casos, da fé, dos rituais, das manifestações, da esperança. Dessa maneira, torna-se um recinto rico para a análise folkcomunicação.

## 2. Referencial Teórico

De acordo com Fernandes (2010), o conceito de cultura vem sofrendo reformulações ao longo dos anos. A primeira definição de cultura foi do antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917). No seu livro *Primitive Culture*, Tylor expõe um sentido descritivo e objetivo ao afirmar que:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871 apud FERNANDES, 2010).

Para Cucho (1999), Tylor privilegia cultura por entender que civilização ainda se adotada no âmbito meramente descritivo, perde seu modo de importância operatória, desde a ocasião em que é conceituada às sociedades "primitivas".

As culturas populares (termo que achamos mais adequado do que a cultura popular) se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação simbólica, das condições gerais e específicas do trabalho e da vida. (CANCLINI,1983, p.43)

Segundo Fernandes (2010), Nestor García Canclini definiu cultura como um procedimento em constante alteração, mobilidade e ação. Para Canclini, todas as culturas têm maneiras próprias de organização e propriedades que lhes são peculiares.

Para Guterman (2006), uma particularidade da sociedade brasileira é o futebol uma vez que em ocasiões especiais como a disputa de uma Copa do Mundo, esse esporte funciona como um elemento catalisador de aproximação social, propriedade essa reforçada pelo modo nacionalista e patriótico, bem comum a regimes como o militar. O autor ainda afirma que o futebol no país, além de ser um modo de performance coletiva, proporciona a sensação de vitória para aqueles que não têm outras maneiras de vencer em meio a uma latente desigualdade social.

De acordo com um dos maiores pesquisadores sobre as consequências do futebol na sociedade brasileira, o antropólogo Roberto DaMatta (1994 apud GUTERMAN, 2006), o futebol nos permite uma valiosa lição de democracia, pelo fato de que quando vemos o nosso time jogar, as leis obrigatoriamente serão obedecidas por todos, tendo um juiz para representá-las nas partidas. Além disso, fica garantido que diferentemente na política comum as regras do jogo não podem ser mudadas nem por quem está vencendo, nem por quem está perdendo, ou seja, no futebol não há golpes.

Segundo Rodrigues (2013), a prática de futebol é tão ligada à cultura do brasileiro que muitas vezes é capaz de revelar os sentimentos daqueles que dedicam grande parte do seu tempo por esse esporte, ao qual chega a ser visto como uma religião pelos torcedores. Os gritos de guerra, por exemplo, é uma forma simbólica de transmitir uma energia positiva aos jogadores na busca pela vitória e também de deixar evidente seu amor pelo clube.

Apesar do futebol ser uma prática esportiva relativamente atual, com um pouco mais de cem anos no Brasil, o esporte em Pernambuco é um acontecimento cultural que municia informações valiosas a respeito sobre o imaginário social da sociedade, seus preconceitos, a

maneira que enxergam a si próprios, além de suas relações com o passado e suas expectativas para o futuro (DANTAS, 2013).

Para Yúdice (2004 apud DANTAS, 2013), os eventos culturais relatam boa parte da história e das dificuldades sociais de um determinado lugar. As diferenças de classe, o racismo e outras demandas sociais são alguns dos fatos históricos disponíveis para desempenhar o poder da “solução dos problemas” que os episódios culturais centralizados na comunidade possuem.

Gurgel (2009 apud GUERRA, FERREIRA, REIS, SALAZAR, GONÇALVES, SILVA, NERY, & PACHECO, 2013) traz à tona uma discussão que cada vez mais vem ganhando espaço no meio acadêmico, ou seja, a espetacularização do futebol nos meios de comunicação de massa. Isso porque, com o consumo no mundo desportivo pela mídia de massa, ao longo do século XX, o esporte foi para além de seus alcances naturais, como agente econômico e político.

O esporte como espetáculo gera um “show de imagens”, que é ingrediente perfeito para o entretenimento na sociedade contemporânea. Jogos, jogadores, jogadas, façanhas, narrativas, arenas, torcedores, produtos, dirigentes, políticos e celebridades do (e no) esporte são alguns dos itens fundamentais dessa grande fonte geradora de imagens e imaginários que constroem um sistema de práticas e de sentido inseridos no ambiente capitalista do trabalho e da geração de interesses econômicos (GURGEL, 2009, p.203).

As mídias também conhecida como os meios de comunicação de massa, diariamente veiculam com sons, imagens e informações para toda sociedade, de forma intensiva. Essa nova fase da comunicação caracterizada pela agilidade das notícias, ocupa um enorme espaço na vida das pessoas, interferindo na maneira como elas compreendem o fato, devido a estarem expostos, e quase sempre distantes do olhar crítico sobre a realidade que recebem (DINIZ, RODRIGUES, & DARIDO, 2012).

Segundo Maciel (2011), os meios de comunicação de massa se apropriam da cultura popular, principalmente no campo da publicidade e propaganda, para se aproximar a este público consumidor empregando as manifestações culturais próprias com o objetivo de atuação no mercado desse público. A pesquisadora denomina de indústria cultural, os conceitos de massificação da grande mídia que buscam fazer o povo pensar e agir da maneira que interessa a classe hegemônica.

Em 1967, em uma tese de doutorado, na Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília, Luis Beltrão expôs a primeira teoria em comunicação criada por ele e batizada por Folkcomunicação com o objetivo de investigar como a sociedade se informava, aprendia e transmitia seus conhecimentos sem a utilização de um veículo da grande mídia (MELO, 2008).

Não é somente pelos meios ortodoxos (a imprensa, o rádio, a televisão, o cinema, a arte erudita e a ciência acadêmica) – que, em países como o nosso– de elevado índice de analfabetos e incultos, ou em determinadas circunstâncias sociais e políticas, mesmo nas nações de maior desenvolvimento cultural – não é somente por tais meios e veículos que a massa se comunica e a opinião pública se manifesta. Um dos grandes canais de comunicação coletiva é, sem dúvida, o folclore (BELTRÃO, 1965, p 9).

A folkcomunicação é caracterizada pelo uso de estratégias de difusão para a propagação simbólica apropriada na manifestação de mensagens da linguagem popular antecipadamente veiculada pela indústria cultural (MELO, 2008).

Para Marques de Melo (1978), a folkcomunicação é um ambiente de estudo que vem ficando fortalecido e atualizado, exatamente pela conservação de uma sociedade de classes que permite um estudo de comunicação em relação às maneiras de sentir e agir das frações economicamente pauperizadas, em comunidades estabelecidas na marginalidade cultural ou dos grupos que sofrem a segregação política.

O futebol está inteiramente relacionado ao Brasil, e a sua identidade, que ainda se desponta atualizada em cada clube para quem torce no local. Analisar este fenômeno é válido na luz da teoria da folkcomunicação que segundo Hohlfeldt (2008), é o estudo dos processos comunicacionais nos quais as revelações da cultura popular ou do folclore se desenvolvem, se sociabilizam, residem com outras redes comunicacionais, passam transformações por influência da comunicação de massa e industrializada ou se mudam quando apropriadas em determinadas situações.

Não é nenhuma novidade que o futebol auxilia no conhecimento da cultura brasileira em outros lugares mundo. Essa prática esportiva demonstra inúmeros comportamentos socioculturais, como por exemplo, a fé, os rituais, a esperança, as manifestações, os vocabulário particular. Desta forma, torna-se um espaço rico para a análise folkcomunicacional (RODRIGUES, 2013).



### 3. Material e métodos

#### 3.1 Área de estudo

Elevado à capital de Pernambuco, desde 1827, o Recife é uma das cidades com mais acontecimentos históricos do Brasil. Isso porque, a cidade surgiu em uma apertada faixa de areia resguardada por uma linha de arrecifes que constituía um ancoradouro. Em 1537, a composição da Vila do Recife é registrada. Em 1630, Olinda, então centro (capital de Pernambuco) da capitania, é invadida e queimada por holandeses. Contudo, os holandeses se situaram nas terras baixas do Recife, pois o sítio de Olinda não beneficiava aos seus interesses militares e comerciais, além da similaridade do Recife com a Holanda. Dessa maneira, soldados, colonos, habitantes de Olinda e judeus começaram a ocupação da Vila do Recife. (PREFEITURA DO RECIFE, 2014). Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a estimativa da população do município em 2013 foi de 1.599.513 e contabiliza uma área territorial de 218,435 km<sup>2</sup>, com densidade demográfica de 7.039,64 (hab/Km<sup>2</sup>).

De acordo com a Federação Pernambucana de Futebol (2014), em 2014, há 92 filiados a Federação entre clubes e ligas dos quais os três principais clubes do Estado de Pernambuco têm a sede no Recife: Náutico, Sport e Santa Cruz. Esse último, aliás, que amargando a última divisão do futebol brasileiro, denominada de “Série D” foi o clube com a maior média de público no Brasil e o trigésimo nono no mundo em 2011, façanha essa, devido à média de 36.916 torcedores por jogo do clube (Ferreira, 2012).

#### 3.2 Metodologia

Neste trabalho foi realizado um levantamento survey, por ser um método de pesquisa que tem como objetivo a aquisição de dados ou contribuições características, atos ou opiniões de um grupo de pessoas, apontado como representante de um público-alvo (TANUR, 1982 apud PINSONNEAULT & KRAEMER, 1993) Segundo Pinsonneault e Kraemer (1993), o levantamento survey descritivo procura identificar quais eventos, situações, opiniões, atitudes estão manifestos em um grupo, descrevendo a repartição de algum fenômeno na população ou também em subgrupos da população. Além disso, a pesquisa foi consolidada por meio da

análise de conteúdo, uma vez que as unidades acontecem em frações do discurso manifesto como palavras, expressões, frases ou idéias alusivas a temas recortados (LAVILLE & DIONNE, 1999 apud SILVA, GOBBI, & SIMÃO, 2005).

Dessa maneira, classificou-se os personagens folclóricos mais veiculados pela mídia digital, da torcida do Santa Cruz, a partir das palavras-chave: Elvis Presley, Chico da Cobra, Super Santa, Bacalhau e Jesus Tricolor, no recorte 2011, 2012, 2013, 2014 de imagens e reportagens veiculadas pelos portais de notícias como NE10, Terra. Reportagens de emissoras tv tais como: TV Esporte Pernambuco, Tv Replay da Tv Jornal (filiada ao SBT, em Pernambuco), Domingo Espetacular da Rede Record, veiculadas no youtube. E também recorremos ao Blog de Jesus Tricolor na concretização da pesquisa, para melhor compreender a realidade dele. Com isso, foram analisadas as palavras, as frases e as idéias desses cinco torcedores da cobra coral para ser compreendida a paixão e o amor deles pelo clube.

#### **4. Análise do Santa Cruz Futebol clube e de sua torcida**

No dia 3 de fevereiro de 1914, na rua Mangueira, bairro da Boa Vista, às 19 horas, aglomeraram-se os 11 jovens: Quintino Manda Paes Barreto, José Luiz Vieira, José Glycerio Bonfim, Abelardo Costa, Augusto Franklin Ramos, Orlando Elias dos Santos, Alexandre Carvalho, Oswaldo dos Santos Ramos, Luiz de Gonzaga Barbalho Uchoa e Augusto Dornelas Câmara, com o objetivo de fundar um clube de "foot-ball". Sendo proclamado Augusto Ramos, o primeiro presidente do clube. O presidente exibiu ao fim da reunião uma sociedade que se chamaria "Santa Cruz Foot-Ball Club" (CLUBE, 2014).

O primeiro rival do Santa Cruz foi o Rio Negro, no Derby (bairro central do Recife), onde houve um bom público para observar o "time dos meninos". Apesar do time jogar apenas nas ruas, eles não se preocupam com o gramado e conseguiu uma bela vitória por 7 a 0. O Rio Negro chateado com a derrota sofrida pediu revanche, chamando a partida para o seu campo e com uma outra condição: o atacante Sílvio Machado, do Santa, não deveria atuar, pois tinha sido ele o melhor jogador na primeira partida, onde marcou 5 dos 7 gols do Santa Cruz. O Santa acolheu a condição, pondo Carlindo para substituir o seu goleador. Ao final do jogo, o placar assinalava 9 a 0 para o Santa, com Carlindo marcando seis gols (CLUBE, 2014).

Por ter sido fundado por jovens da classe média, o Santa Cruz continuamente foi uma agremiação popular, acolhendo inclusive negros no clube (o precursor foi Teófilo Batista de Carvalho, também conhecido por Lacraia), fato incomum nesse tempo. Era uma grande caminhada para a popularização do clube, em um período em que o futebol era um esporte para poucos praticado por garotos ricos ou por servidores das múltiplas companhias inglesas que existiam na cidade do Recife (CLUBE, 2014).

Em entrevista ao portal NE10 (2014), o doutor em história e professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Tiago Melo afirma que: “O Santa Cruz nasceu sem ter nenhuma pretensão de exclusividade, nunca foi fechado a nada. Sempre teve negros, pobres, ricos, brancos, gente de todo tipo desde o começo. Sempre foi aberto”.

Para Yúdice (2004 apud Dantas, 2013), os acontecimentos culturais expõem a história e os problemas sociais de uma determinada região. O racismo, as diferenças de classe e outros fatos sociais são alguns dos acontecimentos históricos disponíveis para exercer a capacidade da “solução dos problemas” que os eventos culturais concentrados na comunidade possuem.

Com um pouco mais de 100 anos de fundação, o Santa Cruz Futebol Clube, coleciona títulos: 1 Taça Recife, 12 Torneio início, 4 Copa Pernambuco, 27 Campeonato Pernambucano, 4 Regionais, 1 Nacional e 2 Internacionais. Além disso, o clube revelou grandes nomes do futebol mundial como, por exemplo, o TetraCampeão do Mundo em 1994, Ricardo Rocha e o Pentacampeão do Mundo em 2002, Rivaldo que também foi eleito pela FIFA o melhor jogador do mundo em 1999 (CLUBE, 2014).

Apesar dos momentos de glórias com os títulos e a revelação de grandes astros do futebol mundial, o Santa Cruz também já viveu momentos difíceis em sua história. Como por exemplo, a queda da Série A para a Série B em 2001 e os quatro descensos consecutivos, o maior recorde negativo da história do futebol brasileiro. Isso porque, a cobra coral (como também é conhecido por sua torcida e pelos adversários) em 2006 caiu da Série A para Série B, em 2007 caiu da Série B para Série C, e em 2008 caiu da Série C para Série D, divisão essa criada justamente em 2009, ou seja, no ano em que o Santa caiu (CLUBE, 2014).

Com dívidas trabalhistas sem precedentes e em uma enorme crise política, muitos especialistas acreditavam que o clube iria fechar as portas. Entretanto, o que não se tinha noção era até onde vai o amor de um torcedor de futebol pelo clube (DANTAS, 2013).

Em 2011, o Santa Cruz amargava o terceiro ano consecutivo na Série D. Mas no dia 17 julho de 2011, o seu torcedor provou o quanto ama a Cobra Coral. Isto porque, um pouco mais de 15 mil torcedores saíram de seus municípios de Pernambuco, com destino a João Pessoa, na Paraíba (Estado Vizinho de Pernambuco) para acompanhar o jogo Santa Cruz x Alecrim-RN válido pela primeira rodada do Campeonato Brasileiro. Vale ressaltar as seguintes condições para se acompanhar essa partida: 1- Nesse mesmo dia jogavam Brasil X Paraguai válido pela Copa América 2011; 2- A própria partida do Santa Cruz era transmitida ao vivo pela TV Nova Nordeste para todo o Estado de Pernambuco; 3-O clube foi eliminado precocemente no mesmo torneio no ano anterior; 4- chovia muito nesse dia, tendo inclusive, a queda de uma ponte que conectava os dois Estados, obrigando a torcida escolher um caminho alternativo mais extenso para poder voltar à sua cidade (DANTAS, 2013).

O episódio ficou conhecido como “a invasão coral de João Pessoa” sendo essa um das maiores façanhas da torcida do Santa, principalmente daqueles pouco mais de quinze mil que estiveram na partida. *In loco* era nítido o fascínio dos torcedores quando chegavam no Estádio, assemelhando muitas vezes em uma conquista de um esquadrão que objetivava reconquistar uma região que antes fora dele (DANTAS, 2013).

Segundo um dos maiores pesquisadores sobre as implicações do futebol na sociedade brasileira, o antropólogo Roberto DaMatta (1994 apud GUTERMAN, 2006), o esporte nos comporta uma preciosa lição de democracia, pois quando observamos o nosso clube jogar, as leis de fato serão respeitadas por todos, visto que há um juiz para sancioná-las nas partidas. Ou seja, fica assegurado que diferentemente como acontece na política comum às normas da partida não podem ser modificadas nem por quem está ganhando, nem por quem está sendo derrotado. Dessa forma, em tese, no futebol não há golpes.

Para Dantas (2013), embora o futebol seja uma modalidade esportiva relativamente nova no Brasil, o futebol em Pernambuco é um evento cultural que fornece informações fundamentais sobre o imaginário da sociedade, seus preconceitos, o modo que enxergam a si mesmos, além de suas afinidades com o passado e suas esperanças para o futuro.

De acordo com Ferreira (2013), o Santa Cruz tem cerca de 1,42 milhões de torcedores, sendo a quarta torcida mais fanática do futebol brasileiro com 16, 3%. Entre os milhões de fanáticos pelo clube, alguns desses torcedores se destacam em suas paixões pelo clube. Como, por exemplo, Valdemagno Torres, que para o site Terra (2013), se fantasiou de Elvis Presley com as cores e o distintivo do clube: “Sou fanático torcedor do clube e conselheiro desde os anos 70. Também sou músico formado e gostaria muito de ser cover do Elvis”.

De acordo com Maciel (2011), a mídia se apropria da cultura popular, especialmente no âmbito da publicidade e propaganda, para se aproximar dos seus adeptos usando as manifestações culturais adequadas com a finalidade de atuação no mercado consumidor deste público. A pesquisadora designa de indústria cultural, a respeito da massificação da mídia de massa que objetiva perpetrar o povo pensar e agir da forma que seja conveniente à classe hegemônica.

Outro torcedor símbolo da cobra coral é o Chico da Cobra que para demonstrar o amor pelo clube, ele sempre leva aos jogos do Santa Cruz uma cobra coral de plástico com mais de 4 metros de altura. Para a TV Pernambuco Esportes (2013), ele confidenciou:

Esse negócio da cobra começou há 21 anos no estádio e fiquei pensando nas sociais. ‘O Santa cruz é uma cobra coral. E aqui eu olho para o estádio e não vejo nenhuma cobra. Aí mandei fazer essa cobra. Arranjei quatro testemunhas e me batizaram de Chico da Cobra porque adoro esse nome’. É o nome da minha paixão, é o nome do meu coração (ESPORTES, 2013).

Para o pai da Folkcomunicação, Luiz Beltrão (2004) não são apenas pelos meios de comunicação ortodoxos (o rádio, o cinema, a televisão, a ciência e a arte erudita) que, em países como o Brasil de alto índice de analfabetos ou em desfavorecidas situações sociais e políticas, o povo se comunica e a opinião pública se desponta. Visto que, o folclore é um canal alternativo de comunicação coletiva.

O Santa Cruz conta ainda com um super torcedor, ou melhor, o Super Santa. Esse é o personagem criado pelo fotógrafo e cinegrafista, Marcelo Xavier. O Super Santa tem capa, sunga, meia, calça, blusa, capacete, confeccionados pela própria mãe, a costureira Rivonete Xavier. Marcelo é natural de São Paulo e veio para Recife quando tinha 6 anos. Ao programa de TV, Replay (2013) confidenciou: “O Santa Cruz é a paixão minha e da minha família”.

O futebol está diretamente relacionado ao Brasil, com sua identidade que ainda surge atualizada em cada clube para quem torce na localidade. Avaliar esse fenômeno é válido por meio da luz da teoria da folkcomunicação que de acordo com Hohlfeldt (2008), é o estudo dos procedimentos comunicacionais em que as revelações da cultura popular ou do folclore se ampliam, se sociabilizam, convivem com outras redes comunicacionais, passam alterações por alcance da comunicação de massa e industrializada ou se mudam quando adaptadas em determinados complexos.

Apesar dos milhões de amantes do Santa Cruz pelo Brasil e até pelo mundo, ninguém se compara ao apaixonado Jairo Mariano, o “Bacalhau” de Garanhuns (Agreste de Pernambuco). Para se ter uma ideia do amor de Bacalhau pelo clube, em sua residência o torcedor símbolo da cobra coral tem tudo pintado nas cores do clube: calçada, bancos, paredes, teto, vaso sanitário, o rejunte do azulejo, papel higiênico, cama, lençol, rádio, tv, o abacateiro, entre outros.

Para Bacalhau, o Santa Cruz vem em primeiro lugar em tudo na vida, inclusive, ao próprio casamento:

Jamais vou deixar o Santa Cruz por causa de uma mulher. Eu prefiro perder a mulher do quê o Santa Cruz. Mulher tem muita. O Santa Cruz só tem um. Já me separei uma vez porque a mulher disse para a vizinha. ‘Tomara que o Santa perca para eu (bacalhau) ficar mais em casa’. Mas, eu não vou deixar de permanecer na companhia do Santa para ficar na companhia de mulher.

Bacalhau é um torcedor precavido, tanto que já guarda um caixão em casa e um túmulo no cemitério de Garanhuns nas cores do time do coração: “Meu último pedido é ouvir um gol do Santa. Com todos presentes ao meu velório cantando o hino do clube” (ESPETACULAR, 2013).

Para Marques de Melo (1978), a folkcomunicação é um espaço de estudo que cada vez mais fortalecido e atualizado, justamente pelo amparo de uma sociedade de classes que admite um estudo de comunicação em relação formas de sentir e agir das frações economicamente marginalizadas, em comunidades situadas na marginalidade cultural ou dos grupos que padecem a segregação política.

Para Elvis Presley, Chico da Cobra, Super Santa, Bacalhau e os outros milhões de apaixonados da Cobra Coral, o Santa Cruz é uma religião, tendo inclusive, o seu Jesus, também

conhecido por “Jesus Tricolor”. Quem dá vida ao personagem é o estudante de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Pedro Luna que no programa de TV Replay garante acompanhar todos os jogos do Santa:

Meu medo era que o público visse minha caracterização como uma brincadeira ou blasfêmia. Enquanto pensava, comecei a analisar os demais torcedores símbolos do clube, como Bacalhau, Super Santa e Chico da Cobra. Encontrei nesses personagens uma inspiração artística e lúdica fascinante, pois eles dão ao futebol uma cara irreverente, artística e familiar (REPLAY, 2013).

Jesus Tricolor afirma ter passado um bom tempo na sua infância afastado do futebol, pois segundo ele o esporte perdeu seu cerne popular e cultural, e foi se transformando em um mero mercado. O episódio que o fez esquecer o futebol foi o da Copa do Mundo 1998, na França, quando a seleção brasileira se envolveu no tumulto da convulsão do Ronaldo (fenômeno) há poucas horas antes da partida final da competição, acontecimento esse não muito bem digerido pelos brasileiros (TRICOLOR, 2011).

Rodrigues (2013) garante que já há alguns anos o futebol ajuda na divulgação da cultura brasileira em outras partes mundo. Essa modalidade esportiva evidencia diversas condutas socioculturais, como nos casos, da fé, da esperança, do vocabulário particular e das manifestações.

## 5. Conclusão

Verificou-se que a prática do futebol no Brasil, vai além de um mero esporte disputado por duas equipes durante uma partida. O futebol no país sede da Copa do Mundo 2014 é uma particularidade da cultura brasileira, sendo os clubes para seus torcedores uma espécie de família por estar participando daquele “clã” ou para mais os fanáticos vestir a camisa do seu clube é o mesmo que estar vestindo a sua segunda pele.

Em Pernambuco, um dos grandes clubes da região é o Santa Cruz Futebol Clube. Talvez, 11 os jovens que criaram o clube em 3 de fevereiro de 2014, não tivessem a noção do que seria o Santa Cruz 100 depois. O Santa é hoje um patrimônio da cultura pernambucana, da cultura brasileira não apenas pelo futebol ser uma característica do país, mas sobretudo, pelos milhões de torcedores do clube. Torcedores como Valdemagno Torres, fã de Elvis

Presley, viu a oportunidade de homenagear o eterno Rei do Rock e o clube que ele ama, alegrando assim os estádios em que o time do coração dele joga.

O Santa Cruz não é apenas homenageado por um torcedor fantasiado do Rei do Rock. Mas é homenageado também por um torcedor com nome de peixe. Jairo Mariano também conhecido como, “Bacalhau” é tão apaixonado pelo clube que ele já tem até um caixão e um túmulo nas cores do clube: o vermelho, preto e branco. Vale ressaltar que uma torcida tão apaixonada como a do Santa faltava alguém que ostentasse o mascote do clube. Essa pessoa é o Chico da Cobra que nos estádios em que o time joga lá está ele com uma Cobra Coral de plástico com mais de 4 metros de comprimento. Para um clube tão identificado com a sua torcida faltava alguém que os protegesse de tudo e de todos, e esse homem existe. É o Super Santa! Encarnado pelo Marcelo Xavier. Porém, a torcida coral carecia de uma proteção divina, capaz de abençoar até o Super Santa. E esse homem é o “Jesus Tricolor” encenado pelo Pedro Luna.

Prova-se, portanto, que o futebol evidencia inúmeros comportamentos socioculturais, como a fé, os rituais, a esperança, as manifestações. Dessa maneira, torna-se um campo fértil para folkcomunicação, devido à propagação simbólica na manifestação de mensagens da linguagem popular.

A pesquisa permite concluir que o futebol é uma cultura popular perfeita para a apropriação dos meios de comunicação de massa. O Santa Cruz e sua torcida são exemplos para a sociedade que a vida não é só feita de derrotas, mas também de vitórias. Pois em quanto se estiver em família, todas as adversidades serão superadas.

## 6. Referências Bibliográficas

Beltrão, L. (1965, março). O Ex-voto como veículo jornalístico. *Revista Comunicação e Problemas*, 1 (1), 9-15.

Canclini, N. G. (1983). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.

CLUBE, S. C. F. (2014). *Recife*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://www.santacruzpe.com.br/historia.php>

Cuche, D. (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc.



Damatta, R. (1994). "Antropologia do óbvio – Notas em torno do significado social do futebol brasileiro". *Revista USP- Dossiê futebol*, (22), 1-8.

Dantas, J. G. (2013, setembro). "Ah! É Pernambuco!": o futebol como espaço de autoafirmação da pernambucanidade entre os torcedores recifenses. *Anais da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*, Manaus, AM, Brasil, 36.

Diniz, I. K. S., Rodrigues, H. A., Darido, S. C. (2012, julho-setembro). Os usos da mídia em aulas de Educação Física escolar: possibilidades e dificuldades. *Revista Movimento*, 18 (03), 183-202.

ESPETACULAR, D. (2013). *Bacalhau*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=q8--O8pxzPw>.

ESPORTES, T. P. (2013). *Chico da Cobra*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=Hq2WUJPvcKA>.

*Federação Pernambucana de Futebol de 2014*. (2014). Recife. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://www.fpf-pe.com.br/afederacao>.

Fernandes, E. J. (2010, maio) "O bonde da Bahia" – cultura popular e cultura de massa no rádio. *Anais do Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador, BA, Brasil, 6.

Ferreira, F. (2012). *Os 100 clubes com maior média de público do mundo em 2011*. (Relatório de Pesquisa/2003), São Paulo, SP, Pluri Consultoria.

Ferreira, F. (2013). *Quais são as torcidas mais apaixonadas do Brasil?* (Relatório de Pesquisa/2003), São Paulo, SP, Pluri Consultoria.

Guerra, M. O., Ferreira, A. P. M., Reis, L F., Salazar, É. M., Gonçalves, W. C., Silva, V. T. Nery, L. C. P., & Pacheco, J. C. M. (2013, setembro). O Futebol Continua Explicando o Brasil. *Anais da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*, Manaus, AM, Brasil, 36.

Gurgel, A. (2009) Desafios do Jornalismo na era dos Megaeventos Esportivos. *Revista Motrivivência*, 21 (32-33), 193-210.

Guterman, M. (2006). *O futebol explica o Brasil: o caso da Copa de 70*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

HOHFELDT, A. (2008 ). *Contribuições aos estudos acadêmicos de comunicação social*. In: MELO J. M., TRIGUEIRO, O. M. Luiz Beltrão: Pioneiro das Ciências da Comunicação no Brasil. João Pessoa: Editora Universitária da UEPB, INTERCOM.

*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010*. (2014). Brasília. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=261160&search=pernambuco|recife>.

Laville, C.; & Dionne, J. (1999) *A construção do saber*. Belo Horizonte: UFMG.

Maciel, B. (2011). Folkcomunicação e desenvolvimento: uma abordagem dos estudos folkmediáticos na modernidade. *Revista Razón y palabra*, (77), 1-10.

MELO, J. M. (1978). *Comunicação, Modernização e Difusão de Inovações no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Melo, J. M. (2008). *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo: Paulus.

NE 10 (2014). *O povo, o largo e a bola: 100 anos Santa Cruz*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://especiais.ne10.uol.com.br/santa-cruz-100anos/patio.php>.

PINSONNEAULT, A; & KRAEMER, K. L. (1993) Survey research in agement information systems: an assesment. *Journal of Management Information System*.

*Prefeitura do Recife de 2014*. (2014). Recife. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://www2.recife.pe.gov.br/a-cidade/aspectos-gerais/contexto-historico/>.

REPLAY, T. J. (2013). *Jogando em Casa - Natan (Santa Cruz) visita o Super Santa*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=TeD7y4xqZsE>.

REPLAY, T. J. (2013). *André Dias visita Jesus Tricolor - Jogando em Casa*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=ubNtzG0D4co>.

Rodriguês, K. C. (2013). Esporte e folkcomunicação: o futebol mostra a brasilidade. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 11 (24), 66-81.

Silva, C. R., Gobbi, B. C., & Simão, A. A. (2005). O uso da análise de conteúdo como uma ferramenta para a pesquisa qualitativa: descrição e aplicação do método. *Revista Organizações Rurais & Agroindustriais*, 7(1), p.70-81.

TERRA. (2014). *'Elvis Presley' do Recife arrisca cantar e rouba cena em camarote*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://diversao.terra.com.br/carnaval/recife-olinda/elvis-presley-do-recife-arrisca-cantar-e-rouba-cena-em-camarote,28b48523c2fbc310VgnVCM3000009acceb0aRCRD.html>.

TRICOLOR, J. (2011) *Porque Jesus Tricolor*. Recuperado em 06 de março de 2014, de <http://jesustricolor.wordpress.com/por-que-jesus-tricolor/>.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the development of mythology philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray.

Yúdice, G. (2004). *A conveniência da cultura – usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG.

## **O Jornalismo Cultural em perspectiva folkcomunicacional: Reflexões sobre práticas de ensino, extensão e pesquisa na formação jornalística cidadã**

*Marcelo Engel Bronosky<sup>1</sup>  
Sergio Luiz Gadini<sup>2</sup>*

### RESUMO

Como integrar a formação profissional universitária em Jornalismo com atividades de pesquisa, extensão e, ao mesmo tempo, em sintonia com uma perspectiva de cidadania? E o que a Folkcomunicação tem a ver com o desafio que perpassa o questionamento da frase acima? O texto que segue discute alguns dos dilemas da universidade brasileira, em sua vocação profissionalizante, indicando pistas para dialogar com os três pilares da tradição acadêmica brasileira (ensino, pesquisa e extensão). E, a partir daí discute-se, a situação do Jornalismo no campo cultural em um diálogo conceitual com a Folkcomunicação. Para fins ilustrativos, as experiências discutidas são alguns projetos em andamento no Curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG.

### PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação - Jornalismo Cultural - Formação Jornalística.

## **The Cultural Journalism in folk communication perspective: reflections about teaching practices, extension and research in citizen journalistic education**

### ABSTRACT

How to integrate academic training in journalism with research, extension, and at the same time, in line with the perspective of citizenship? And what Folkcommunication has to do with the challenge that permeates questioning the sentence above? The text that follows discusses

---

<sup>1</sup> Professor de Jornalismo (graduação e mestrado) da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).  
Paraná, email: [mebrono@uepg.br](mailto:mebrono@uepg.br)

<sup>2</sup> Professor de Jornalismo (graduação e mestrado) da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).  
Paraná, email: [sergiogadini@yahoo.com.br](mailto:sergiogadini@yahoo.com.br)

some of the dilemmas of Brazilian university, in his professional vocation, indicating clues to dialogue with the three pillars of the Brazilian academic tradition (teaching, research and extension). And from then discusses the situation of journalism in the cultural field in a conceptual dialogue with Folkcommunication. For illustrative purposes, the experiments discussed are some ongoing projects in Journalism Course UEPG.

## KEYWORDS

Folkcommunication - Cultural Journalism - Journalistic Training.

## Considerações Introdutórias

Um dos grandes desafios no ensino do jornalismo tem se caracterizado pela superação da dicotomia entre a teoria e a prática. Desde antes do estabelecimento das bases curriculares de 1984, mas especialmente depois, a discussão a respeito da dicotomia entre a teoria e a prática avançou, sem ser equacionada satisfatoriamente, como discute Eduardo Meditsch (2012). O autor faz referência a um artigo publicado no jornal Folha de S. Paulo em 1984 a respeito da polêmica entre os “teóricos” e “práticos” (MEDITSCH, 2012, p. 26).

Algumas tentativas aqui ou ali são notadas, porém sem reconhecer a necessidade de estabelecer as bases de uma formação sustentada na articulação efetiva entre o ensino, a pesquisa e a extensão, ou na superação entre teóricos e práticos, nos termos de Meditsch.

O texto que segue está baseado na identificação de que, resguardadas as devidas especificidades, é possível desenvolver projetos que possam integrar ações de ensino, de extensão e pesquisa voltadas à formação (com qualidade) do profissional em Jornalismo.

É oportuno, aqui, situar algumas transformações no mercado de mídia brasileiro (e também internacional) com impactos nos espaços acadêmicos de formação profissional. Desde meados da década de 1990, a mídia brasileira registra uma crescente segmentação de mercado, situação esta que, até então, era marcada pela hegemonia de alguns poucos grupos que dominavam mais de 90% dos índices de audiência e ao mesmo tempo dos valores que envolviam circulação e consumo. Aliado à redução dos custos estruturais para produção e circulação, a rápida projeção da internet possibilitou que os produtos e espaços laboratoriais nas universidades também passassem a ser formatados, considerando estas mesmas transformações de mercado. (THOMPSON, 1998. p. 73-76)

E ainda que não se pode, todavia, falar em democratização da mídia, fato é que a ampliação das condições de acesso possibilitou, guardadas as proporções, uma reconfiguração nos índices de controle mercantil dos mercados na área. E, isso, associado à queda das tiragens e circulação dos periódicos ou aos índices de audiência em TV aberta, foi aos poucos motivando a busca de outras experimentações, seja de segmentação de conteúdo por áreas de interesse, como também por formatos diferenciados de produtos ou serviços em oferta. É neste contexto social, típico desta segunda década do século (2010-2020), que se discute, no presente texto, alguns desafios da formação profissional em Jornalismo em sintonia com a necessária abordagem de pluralidades culturais e focado em uma preocupação voltada à cidadania.

Cidadania aqui entendida não apenas como a definida pela Constituição Federal, mas também como um processo de (re)conhecimento dos sujeitos como atores sociais de pleno direito, cidadãos de fato.

### **Breve Histórico (e contextualização)**

O curso de jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG (Pr) existe desde julho de 1985, tendo formado sua primeira turma em junho de 1989. Porém, foi somente no final da década de 1990 que o curso de Jornalismo da UEPG passou a desenvolver projetos integrados, a partir de uma proposta que reconhece as relações entre pesquisa, ensino e extensão.

É possível identificar um conjunto de fatores para que isto tenha se realizado, entre eles está o fato de o curso ter recebido - via concurso público - docentes com pós-graduação na área de Comunicação, alguns deles graduados na própria escola, tendo a Cidade por moradia,, garantindo conhecimento e dedicação integral ao curso além de outros colegas provenientes de outras cidades, estados ou regiões, mas que também apostaram em dedicação (de trabalho e ação) focada na Universidade.

A partir desta realidade, o Curso de Jornalismo passa a intensificar as ofertas de cursos de extensão e pesquisa, porém ainda sem uma articulação orgânica entre os variados projetos. Embora as atividades extra sala de aula existissem, ela se dava em de promoção de eventos científicos, semanas acadêmicas, colóquios ou ainda projetos de extensão isolados.

Foi a partir de meados dos anos 2000 que o diálogo entre os professores (alguns recém-contratados), provocou a necessidade de transformar o volume de eventos e iniciativas em ações coordenadas, relacionando o ensino, a pesquisa e a extensão.

Nesta perspectiva, o primeiro projeto permanente criado foi a Agência de Jornalismo, em 2003, buscando apoiar ações de mídia, mais voltadas aos setores sociais que não dispunham de condições para produção e veiculação jornalística. A estruturação da Agência, como um espaço próprio, em condições de produzir e assessorar grupos sociais em atividades simples (como produção de texto, arte de divulgação de impressos, além de materiais em audiovisual) vai acontecer, entretanto, a partir do final de 2004, através de projetos – via Secretaria de Estado de Ciência & Tecnologia e Unidade Gestora do Fundo, do Governo do Paraná – que possibilitou, além da atualização dos laboratórios do Curso, montar um apoio estrutural básico para que as parcerias solicitadas fossem realizadas com autonomia e sem a dependência física dos espaços laboratoriais.

Na mesma lógica e preocupação, foram criados três projetos que institucionalmente são reconhecidos como extensionistas, mas que congregam ações tanto do ensino como esforços científicos Portal Comunitário (2008), Cultura Plural (2011) e Lente Quente (2010). A base que articula uma formação ampla e integrada para os alunos do curso de Jornalismo pode ser exemplificada nestas três situações, embora haja outras.

## Os projetos e a integração com o ensino e a pesquisa

O projeto *Portal Comunitário* nada mais é que um jornal produzido para plataforma on-line a partir de pautas originadas por entidades, organizações ou movimentos sociais da cidade. Criado em 2008, pela professora Dra. Maria Lúcia Becker, a proposta é oferecer condições (laboratoriais) aos estudantes de Webjornalismo para instrumentalizar conhecimentos desenvolvidos nessa e em outras disciplinas afins (Comunicação Comunitária e Telejornalismo, por exemplo). No processo de discussão e reconhecendo as potencialidades da web, passou-se a considerar a possibilidade das disciplinas de Telejornalismo II e Comunicação Comunitária se associarem ao projeto, focando os conteúdos em ações práticas de produção jornalística para a web. Atualmente, o projeto está descrito desta forma:

Com a reedição do projeto, pretende-se dar continuidade à publicação do Portal Comunitário – site que articula produção jornalística e prestação de serviços dentro dos princípios da comunicação comunitária –, por meio de um trabalho que integra ação extensionista (de professores e alunos da universidade), exercício interdisciplinar (vinculado a quatro disciplinas do curso de Jornalismo) e participação da comunidade (em torno de 40 grupos: associações de moradores, sindicatos de trabalhadores e outras organizações populares e movimentos sociais).

Sem perder o caráter de extensão e sem se afastar dos conteúdos programáticos, as disciplinas passaram a demandar suas atividades na geração de conteúdos com o objetivo de alimentar este portal.

No caso da Produção para Telejornalismo, os alunos, que produzem conteúdos telejornalísticos como exercício disciplinar, passaram a produzir para o *Portal*, garantindo visibilidade às ações, que antes estavam restritas às críticas e avaliações em sala. Isto não apenas elevou o nível da produção para além das classificações avaliativas da disciplina, mas também resultou de um processo crítico dos usuários do *Portal*, facilitado pela interface da web.

A disciplina de Comunicação Comunitária também teve um papel importante no Projeto, pois a participação vai além da oferta de espaço de prática, via *Portal*, aos alunos. Como o Portal tem a preocupação de elaborar material jornalístico a partir dos Bairros e organizações sociais sem fins lucrativos, por indicação dos representantes de Associações de Moradores, Movimentos Sociais, ONGs, a disciplina aproxima os estudantes de situações, por vezes, conhecidas apenas em relatos acadêmicos: debates sobre as manifestações religiosas, étnicas, cultura regional, ganharam concretude nas aulas, na medida em que os próprios estudantes ‘reportam’ ao Portal Comunitário solicitações de temas, que se transformam em produtos jornalísticos e são publicadas no Projeto. Soma-se a isto o fato de os estudantes passam a vivenciar, concretamente, algumas contradições sociais que marcam setores periféricos de cidades médias ou grandes do País.

Como se vê, de forma empírica e conceitual, o Portal Comunitário materializa uma experiência interdisciplinar e, no aspecto que aqui interessa, também põe em contato os estudantes de Jornalismo da UEPG com manifestações sociais de diferentes setores da comunidade local. Apenas para ilustrar, o Portal Comunitário cobre, em 2013, mais de 40

entidades sociais sem fins lucrativos, com informação semanal, que vai para a rede, de organizações sindicais, movimentos, ONGs, associações de moradores e demais gestões coletivas da Cidade de Ponta Grossa. Mais que um retorno de leitura, por ganhar status noticioso, o Portal Comunitário propicia uma interação da Universidade com setores comunitários, que historicamente não tinham o devido reconhecimento social.

A iniciativa do projeto *Cultura Plural* (2011) surge das atividades desenvolvidas junto ao Projeto *Portal Comunitário*. Nestas ações realizadas, em pontos periféricos da cidade de Ponta Grossa, identificou-se uma série de manifestações populares e artísticas que simplesmente não “existiam” para grande parte da mídia e da sociedade, embora ocupassem o cotidiano da agenda dos moradores dos bairros. O projeto *Cultura Plural*<sup>3</sup> está definido institucionalmente como uma “produção de conteúdos para o site [www.culturaplural.com.br](http://www.culturaplural.com.br), que busca dar visibilidade às ações, criações artísticas e interações sociais de grupos culturais populares, assim como a produtos e atividades feitos por moradores dos Campos Gerais já inseridos ou não no circuito cultural local”.<sup>4</sup>

É o hip-hop, a capoeira, o skate, as festas de Igreja, os bazares fazem parte do amplo conjunto de manifestações que não tem lugar na agenda da grande mídia, mas que são tratados por esta iniciativa.

O projeto “Cultura plural” surge do entendimento da cultura como produção social, construção permanente e campo em disputa. Considera que, ao lado da cultura das classes dominantes – com suas obras reconhecidas como legítimas – e das expressões encampadas pelas indústrias culturais, há as culturas do povo, através das quais as classes subalternas configuram sua identidade social, e os indivíduos e grupos afirmam seu sentido de pertencimento à sociedade, portanto, sua própria cidadania. (LEITE; WOITOWICZ; BECKER; GADINI; SCHOENNERR, 2011)

Como se vê, não se trata apenas de apurar jornalisticamente eventos realizados nos bairros em decorrência de eventos e manifestações culturais e artísticas, mas principalmente geral reflexões e debates com os alunos e professores os envolvidos a fim de avançar para além da compreensão hegemônica de cultura, na qual as expressões populares estariam, por vezes, subordinadas. De fato, trata-se de um “laboratório” no qual se possibilita aos

<sup>3</sup> <http://www.culturaplural.com.br/> Acesso em 13 de jul. 2013.

<sup>4</sup> [http://www.uepg.br/uepg\\_departamentos/jornalismo/](http://www.uepg.br/uepg_departamentos/jornalismo/) Acesso em 13 de jul. 2013.



envolvidos, a partir de situações de realidade, insumos para se refletir a complexidade cultural existente nas periferias urbanas.

Como resultado prático, pode-se relacionar um conjunto de estudos ancorados nas teorias folkcomunicacionais decorrentes dos contatos realizados através do Projeto *Cultura Plural*, oferecendo insumos para avançar na compreensão da realidade social. Segundo Karina Woitowicz e Eduardo Godoy, integrantes do projeto e pesquisadores do Centro Folkcom, o Projeto *Cultura Plural* demarca um esforço de integrar a pesquisa e a extensão a partir do “intercâmbio de informações entre os grupos e a participação mesclada de alunos e professores/pesquisadores nos dois projetos” (WOITOWICZ; GODOY; 2011, p. 04).

A relação entre o projeto de extensão e as pesquisas está materializada na quantidade de artigos em eventos, trabalhos de conclusão de curso realizadas por alunos e professores do Curso. Para se ter uma ideia da comprometimento e da inserção do *Cultura Plural* na cobertura das manifestações culturais da cidade e da região, no período de agosto de 2011 a dezembro de 2012 ocorreram 530 matérias, sendo que os principais temas foram Música (87), Literatura (49), Teatro (30), Religiosidade (18), Exposição (15), Grupos Étnicos (12). (WOITOWICZ; GADINI; FURTADO. 2013)<sup>5</sup>

O Projeto *Cultura Plural* também mantém um programa televisivo semanal na TV Comunitária da cidade de 15 minutos, transmitido em canal a cabo pela Net. O programa objetiva oferecer agenda das atividades culturais da semana, além de críticas sobre produtos e serviços, sempre destacando as características culturais de cada uma das manifestações pautadas. Atualmente, o Projeto tem o apoio da Fundação Nacional de Artes (Funarte) do Ministério da Cultura.

Também no esforço de intensificar a extensão como espaço de manifestação de conhecimentos adquiridos ao longo das disciplinas do Curso de Jornalismo da UEPG, surge o projeto *Lente Quente* em maio de 2010. Trata-se de um projeto de extensão que pretende “fazer a cobertura em fotolegenda da cultura ponta-grossense. A cada dia, será postada a melhor foto das opções culturais do dia anterior. A ideia é registrar um instante que retrate o que de melhor aconteceu no circuito cultural princesino em apenas uma foto - selecionada entre tantas outras”.<sup>6</sup> Como nas situações anteriores, além de oferecer um momento para

<sup>5</sup> <http://www.fnpi.org.br/soac/ocs/viewpaper.php?id=909&cf=25> Acesso em 14 de jul. 2013.

<sup>6</sup> <http://www.flickr.com/people/lentequente/> . Acesso em 14 de jul. 2013.

aplicar os conhecimentos adquiridos nas disciplinas relacionadas ao Projeto como Fotojornalismo, Realidade Regional em Comunicação e Crítica de Mídia, o Projeto procura se inserir na agenda cultural da cidade, contribuindo para com o debate e reflexões acerca da cultura local. O próprio nome do projeto revela sua preocupação com a cultura popular, quando se utiliza de uma expressão corrente na região - “Leite Quente dá dor de dente” – e, assim, foi nomeado de *Lente Quente*.

“O uso do formato de fotolegenda estabelece relação entre texto e foto, o que amplia a apuração jornalística sobre o acontecimento/tema retratado. O projeto também busca refletir sobre características do fotojornalismo, assim como contribuir para a memória do setor cultural a partir da constituição de acervo fotográfico”<sup>7</sup>

Após mais de dois anos de existência, o Projeto *Lente Quente* mobiliza mais de 20 alunos na produção de fotos jornalísticas, sem perder a perspectiva de retratar a cena cultural da cidade e da região, procurando superar o modelo oferecido pelas assessorias ou mesmo adotado pelos cadernos culturais dos diários locais. O esforço, como demonstrado no espaço da web ocupado pelo projeto, é dar visibilidade a manifestações populares e periféricas.

## **Diálogos folkcomunicacionais como estratégia de formação em Jornalismo**

O fortalecimento da *Agência de Jornalismo*, como projeto de extensão na UEPG, viabiliza, ao final de 2004, uma parceria que, dali em diante, vai marcar alguns diálogos de interesse de pesquisa e debates na instituição. Trata-se de uma parceria com a Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação (<http://www.redefolkcom.org/>), viabilizando a coedição da *Revista Internacional de Folkcomunicação*, com periodicidade semestral. Para além do interesse temático de alguns docentes da UEPG, a parceria com a *Rede Folkcom* leva o Curso de Jornalismo a sediar, em agosto de 2007, a *X Conferência Brasileira de Folkcomunicação*, e três anos depois, a criação do *Centro Folkcom de Pesquisas* (através do Grupo de Pesquisas em Jornalismo Cultural e Folkcomunicação).

---

<sup>7</sup> [http://www.uepg.br/proex/conex/9/anais/9conex\\_anais/272](http://www.uepg.br/proex/conex/9/anais/9conex_anais/272). Acesso em 14 de jul. 2013.

Tais parcerias fortalecem estratégias que, embora desenvolvidas em diferentes projetos institucionais, consolidam diálogos que integram ações de ensino, pesquisa e extensão, seja pelas proximidades com intervenções da cultura popular (por estudos do *Centro Folkcom*), acompanhamento jornalístico de manifestações regionais, tais como festas típicas, grupos étnicos ou eventos religiosos, além da cobertura fotojornalística dos espaços culturais de Ponta Grossa. Essas coberturas jornalísticas são concretizadas através do projeto de extensão *Cultura Plural* e o projeto *Lente Quente*, respectivamente.

Ao mesmo tempo, alguns projetos se fortalecem como estratégia didática, como é o caso do *Crítica de Ponta* que, desde 2009, passa a contar com uma edição semanal na forma de análise dos principais produtos/serviços de mídia e cultura em circulação na Cidade. A iniciativa, que funciona como atividade laboratorial da disciplina de Crítica de Mídia (no 2º ano de Jornalismo da UEPG), passa a contar também com uma versão televisiva do projeto em março de 2011. Desde modo, além da produção aproximada de 10 textos (críticas) postados toda sexta-feira no site [www.criticadeponta.com](http://www.criticadeponta.com), os estudantes elaboram um programa de 15 minutos com as análises realizadas sobre produtos de mídia, arte e cultura. Oportuno destacar que, em muitos casos, as diversas produções dialogam, inclusive para viabilizar as respectivas publicações. As imagens do *Lente Quente*, por exemplo, habitualmente auxiliam nas ilustrações informativas do *Cultura Plural* e do *Crítica de Ponta*, facilitando tanto o aproveitamento de uma produção já disponível, como também fugindo ao vício de se usar imagens padronizadas de assessorias ou meramente ilustrativas encontradas na internet. Nos principais eventos culturais pautados pelos projetos do Jornalismo UEPG, o *Lente Quente* contribui direta e organicamente com as referidas edições jornalísticas.

## Considerações Finais

Trata-se, pois, de uma produção periódica de Jornalismo Cultural, que dialoga com a perspectiva de formação profissional e, ao mesmo tempo, interage com as demais produções laboratoriais, seja porque as informações circulam em redes integradas dos respectivos projetos, pelo fato de que são os mesmos estudantes os responsáveis por tais produções ou ainda porque, em todos os casos, há uma preocupação constante em compreender as manifestações culturais – em nível local ou regional – que operam, simultaneamente, como

estratégias comunicacionais, bastante próximo da perspectiva conceitual defendida por Luiz Beltrão (2001).

É deste modo que, por uma série de ações, projetos e iniciativas – seja como práticas de extensão, pesquisa ou ensino – a formação profissional em Jornalismo na UEPG busca, gradualmente, apostar em perspectivas conceituais capazes de integrar a preocupação com a cidadania, a pluralidade das manifestações culturais e, ao mesmo tempo, explorando a contribuição da abordagem folkcomunicacional, muito próximo ao que foi inicialmente defendido pelo pernambucano Luiz Beltrão (1980).

De forma operacional, nas ações cotidianas do Curso de Jornalismo, o estudante tem a possibilidade de participar de atividades de ensino que, por sua vez, estão em diálogo e sintonia constante com projetos de pesquisa e ações extensionistas, contribuindo de forma integrada para com as práticas que interagem com diferentes grupos sociais e, deste modo, possibilitam pensar a formação profissional em uma perspectiva voltada à cidadania. E, no que diz respeito aos projetos que atuam no campo cultural, pode-se dizer que tais interações dialogam e tomam por base as contribuições da Folkcomunicação. Não como atividade disciplinar, mas por práticas e ações que operam de modo cruzado ou transdisciplinar, na medida em que não se limitam aos momentos de aula, mas envolvem os estudantes, professores e demais atores de grupos sociais, pensando em um jornalismo voltado ao interesse público.

Assim, a experiência aqui discutida, embora não seja exclusiva de um setor, se desenvolve mais organicamente na conexão jornalismo, cultura e cidadania, tendo a Folkcomunicação como um dos eixos conceituais de abordagem. Mas, longe de ser um caso modelo, trata-se de uma reflexão que, ao ganhar formato de visa rediscutir alguns desafios da formação profissional em Jornalismo.

## Referências

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CULTURA Plural. Projeto de Extensão do Curso de Jornalismo da UEPG. Disponível em: <[www.culturaplural.com.br](http://www.culturaplural.com.br)> Acesso em 10 de jul. 2013.

DEL PONTE, Adrian S.; OLIVEIRA, M. A. e GADINI, S. L. "Crítica de Ponta como experiência de formação jornalística e cultural". Texto apresentado no XV *Seminário de Inverno de Jornalismo UEPG*. Ponta Grossa: UEPG, 25 a 29 de Junho de 2012.

EAGLETON, Terry. *A função da crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ESPECIAL Lente Quente: dois anos. Disponível em: <[www.culturaplural.com.br/especial-projeto-lente-quente-jornalismo-uepg](http://www.culturaplural.com.br/especial-projeto-lente-quente-jornalismo-uepg)>. Acesso em: 10 de jul. 2013.

LENTE QUENTE. Projeto de Extensão do Curso de Jornalismo da UEPG. Disponível em: <<http://www.flickr.com/people/lentequente/>>. Acesso em: 10 de jul. 2013.

MARTINS, Maria Helena (org.). *Rumos da crítica*. São Paulo: SENAC/Itaú Cultural, 2000.

MEDISTSCH, Eduardo. *Pedagogia e Pesquisa para o Jornalismo que está por vir. A função social da Universidade e os obstáculos para a sua realização*. Florianópolis: Insular, 2012.

PORTAL Comunitário. Projeto de Extensão do Curso de Jornalismo da UEPG. Disponível em: <[www.portalcomunitario.jor.br](http://www.portalcomunitario.jor.br)> Acesso em: 10 de jul. 2013.

REDE FOLKCOM (Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação). Disponível em: <[www.redefolkcom.org](http://www.redefolkcom.org)> Acesso em: 10 de jul. 2013.

THOMPSON, J.B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes, 1998.

WOITOWICZ, Karina Janz; FURTADO, Kevin Willian Kossar; GADINI, Sergio Luiz. *Jornalismo cultural em mídias digitais: a cultura popular no site jornalístico Cultura Plural*. Anais do 2º Fórum Sul-Brasileiro de Professores de Jornalismo. Ponta Grossa: UEPG, 2013. Pág. 140 -149. Disponível em: <<http://www.fnpj.org.br/soac/ocs/viewpaper.php?id=909&cf=25>> . Acesso em: 10 de jul. 2013.

WOITOWICZ, Karina Janz; FRANÇA, Nicolay da Silva. *Cultura popular e Identidade Regional: a contribuição do site jornalístico Cultura Plural nos Campos Gerais*. Conex, 2012. Disponível em: <<http://www.uepg.br/proex/anais/trabalhos/267.pdf>> Acesso em: 10 de jul. 2013.

WOITOWICZ, Karina Janz, GODOY Eduardo José de. *Pesquisa e extensão: a experiência do Centro Folkcom de Pesquisa em interação com o site jornalístico Cultura Plural*. Conex, 2011. Disponível em: <[www.uepg.br/proex/conex/9/anais/9conex\\_anais/132.pdf](http://www.uepg.br/proex/conex/9/anais/9conex_anais/132.pdf)> Acesso em: 10 de jul. 2013.

## **Turismo Rural na comunidade quilombola de caiana dos crioulos- PB: Análise dos elementos folkcomunicacionais como estratégia para o desenvolvimento local**

*Leylane Bertoldo de Campos<sup>1</sup>*

*Severino Alves de Lucena Filho<sup>2</sup>*

### RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo investigar os elementos folkcomunicacionais da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, associados ao Turismo como uma estratégia de promoção do Desenvolvimento Local. Por estar localizada na zona rural do município de Alagoa Grande, microrregião do Brejo Paraibano e área consolidada como região turística, alguns integrantes desta comunidade já começam a participar das atividades turísticas através de apresentações folclóricas, venda do artesanato e de comidas típicas locais. Cabe destacar que os elementos folkcomunicacionais presentes neste grupo destacaram-se, ao longo da pesquisa, com grande potencial para o turismo daquela região. Concluindo que, por intermédio de seus elementos folkcomunicacionais associados ao Turismo, a comunidade representa uma iniciativa de construção do Desenvolvimento Local.

### PALAVRAS-CHAVES

Folkcomunicação. Turismo Rural. Desenvolvimento Local.

## **Rural Tourism in the community of quilombola caiana of creoles- PB: Analysis of folk communication elements as a atrategy for local development**

### ABSTRACT

This research shows elements of folk comunicacionais for the community of Caiana of Creoles, associated with tourism as a local development promotion strategy. Located in the rural municipality of Alagoa Grande in the micro- region of Paraíba, an area consolidated as a tourist region, some members of this community have already begun to participate in tourist activities through folk performances, selling craft and typical local food. The folk

---

<sup>1</sup> Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local – POSMEX – UFRPE; Turismóloga – UFPB.

<sup>2</sup> Prof. do curso de Relações Públicas da UFPB. PHD em Comunicação e Cultura – Aveiro/Portugal. Pesquisador da Rede Brasileira de Folkcomunicação.

comunicacionais elements present in this group stood out during the research, showing great potential for tourism in that region. In concluding, through its folk comunicacionais elements associated with tourism, the community represents na initiative for buildinga Local Development.

## KEY-WORDS

Folk communication. Rural tourism. Local Development.

## Introdução

Esta pesquisa teve como objetivo investigar os elementos folkcomunicacionais presentes na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, associando-os ao Turismo Rural, como estratégia de promoção do Desenvolvimento Local.

Caiana dos Crioulos é uma Comunidade Quilombola localizada no topo da serra da Borborema, na zona rural do município de Alagoa Grande, Paraíba, que possui 28.482 habitantes localizado-se a aproximadamente 120 km da capital, João Pessoa. De acordo com Banal (2013) Caiana está entre os 38 quilombos certificados e auto-reconhecidos da Paraíba.

Caiana dos Crioulos sofre com a falta de emprego desde o declínio dos engenhos e das usinas na região do Brejo Paraibano – o que ocorreu em meados das décadas de 1940 e 1990 (LUIZ, 2013). Por essa razão, muitos moradores da Comunidade, migraram para algumas capitais em busca de sustento para suas famílias. Infelizmente, essas constantes migrações acarretaram a perda da tradição do pífano e a escassez de mão de obra jovem na agricultura familiar. Sendo assim, é grande a preocupação com a falta de emprego na comunidade, como relata Dona Edite:

“Os jove hoje, vévi muito disocupado, muito disocupado, fai que nem diz o ditado... e até os hõmi também! Pra arrumá um dinhêro, tem que ir pra João Pessoa, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro, fai que nem diz o ditado. Eu quiria que tivesse pelu menu uma indústria aqui em Alagoa Grande, que o pessoá pudesse trabaiá de dia e de noite tá em casa.”

Diante disso, através do mapeamento dos elementos folkcomunicacionais presentes na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, Paraíba, esta pesquisa realizou uma análise da utilização de tais elementos associados à prática do Turismo Rural como estratégia

de promoção do Desenvolvimento Local, com o intuito de responder o seguinte questionamento: como a atividade turística realizada na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, associada aos elementos folkcomunicacionais, pode contribuir para o Desenvolvimento Local?

Desta forma, foi possível constatar que, em meio às inúmeras potencialidades locais presentes na comunidade, representadas nesta pesquisa pelos seus elementos folkcomunicacionais, alguns de seus integrantes já se mobilizam visando aumentar a renda familiar, através da utilização de seus elementos mais marcantes.

Cabe ressaltar, porém, que, ao analisarmos a comunidade no contexto da Folkcomunicação, os elementos encontrados e identificados constituem marcas de sua identidade étnica; pois, comunicam de maneira espontânea não apenas a sua origem, mas também reproduzem suas tradições. Já que, de acordo com Beltrão (2001, p.125), “as classes populares têm, assim, meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender.”

E é através da sua historicidade e cultura que Caiana dos Crioulos, tem encontrado nesses elementos folkcomunicacionais uma saída para a melhoria na qualidade de vida. O que torna possível, mesmo que em menor escala, o cumprimento de práticas comunitárias, a fim de que o Desenvolvimento Local seja realizado através do Turismo Rural. Sendo assim, vê-se que por meio dos seus resultados, o referido estudo trará diversas contribuições no que se refere à relação existente entre Folkcomunicação, Turismo Rural e Desenvolvimento Local em Comunidades Quilombolas.

Como confirma Banal (2013), ao realizar um levantamento bibliográfico dos trabalhos acadêmicos existentes sobre comunidades quilombolas no estado da Paraíba, constatou-se que de 1975 a 2013 foram encontrados 109 títulos entre dissertações, monografias, publicações em livros e revistas ou trabalhos apresentados em congressos e seminários. No entanto, entre os 109 trabalhos levantados, nenhum aborda o Turismo Rural como instrumento de promoção do Desenvolvimento Local no contexto da Folkcomunicação – o que faz deste trabalho uma pesquisa relevante, ao trazer novas informações para o estudo das Comunidades Quilombolas na Paraíba.

Também por ser este um tema ainda não abordado, cujo objeto de pesquisa é uma comunidade quilombola do estado da Paraíba, vê-se nas análises deste novo enfoque não



apenas uma contribuição, mas também uma ampliação das pesquisas realizadas anteriormente.

## Procedimentos Metodológicos

A referida pesquisa foi de ordem qualitativa e por trazer em seus procedimentos um estudo de caso, a pesquisa também “envolve o estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos de maneira que se permita o seu amplo e detalhado conhecimento (GIL, 2010, p.37).”

No tocante ao universo, este é caracterizado pela Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos, formada por cerca de 140 famílias localizando-se no município de Alagoa Grande, Paraíba. Realizada no período de dezembro de 2013 a junho de 2014, a pesquisa contou com duas visitas à comunidade e uma visita ao município de Alagoa Grande. Quanto à pesquisa exploratória, esta foi realizada em dezembro de 2012, na festa da Consciência Negra.

Visando conhecer os elementos folkcomunicaçãois e o seu papel no processo do Desenvolvimento Local, as visitas à comunidade foram realizadas em períodos festivos, época em que a comunidade recebe um número maior de visitantes. Desta forma, no que se refere à amostra, esta foi composta pelos atores envolvidos com a produção local.

Entre os entrevistados estão: as coordenadoras dos dois grupos de ciranda e coco de roda existentes em Caiana dos Crioulos, Edite José da Silva (Edite do coco), 67 anos, e Severina Luzia (Cida de Caiana), 45 anos; esta última também exerce o cargo de presidente da Associação Quilombola de Caiana dos Crioulos; as representantes da escola que atende a comunidade, a gestora e coordenadora pedagógica Lúcia de Fátima Júlio, 45 anos e a professora adjunta Maria das Dores da Silva Lima (Neide), 38 anos.

Também foram entrevistadas um grupo de 11 mulheres ligadas à produção e comercialização do artesanato e produtos alimentícios. Neste sentido, entende-se que houve uma seleção dos sujeitos para que fossem investigados os objetivos propostos, o que define a amostra como não probabilística intencional.

Além desses sujeitos, também foram colhidas informações através de conversas informais com alguns membros da comunidade, tendo por objetivo conhecer melhor os costumes, tradições, atividades comerciais e dificuldades enfrentadas pela comunidade.

Cabe ressaltar que, diante do contexto cultural da comunidade, foi acatada de forma fiel e literal a linguagem falada do grupo pesquisado, sendo estas transcritas *ipsis litteris*,

reconhecendo e respeitando o universo cultural desses entrevistados. O instrumento utilizado para coleta de dados foi o roteiro de entrevista semiestruturada, contendo entre sete a treze perguntas abertas, que foram gravadas e aplicadas diferentemente, de acordo com o sujeito entrevistado.

Além do roteiro de entrevista, a análise do espaço social também foi levada em consideração, visto que muitos elementos típicos da cultura, assim como também os conflitos existentes na comunidade, podem ser identificados através dessa observação. As referências para a fundamentação teórica da pesquisa foram realizadas através de livros, revistas, artigos colhidos em revistas eletrônicas, documentários e jornais. Todo este material foi reunido com o objetivo de obter informações sobre os seguintes temas: Turismo, Turismo Rural, Desenvolvimento Local, Cultura, Folkcomunicação e Comunidades Quilombolas.

## **O Turismo Rural como uma alternativa de emprego e renda**

No Brasil, a atividade turística no espaço rural começou no município de Lages, em Santa Catarina, em 1986, onde apareceram as primeiras propriedades rurais abertas à visitação. Esta atividade começou a ser realizada no país como uma estratégia que seria “capaz de promover a sociabilidade, a integração entre o rural e o urbano e a transformação socioeconômica, contribuindo para aliviar a pobreza no campo, sem descaracterizar a paisagem e a identidade da população local (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2010, p. 13).”

No ponto de vista de Carneiro (1998), são os novos valores que têm sustentado a procura por uma maior proximidade com a vida no campo e, conseqüentemente, com a natureza. A degradação das condições de vida por aqueles que vivem nos grandes centros passa a ser questionada e o contato com a natureza passa a ser valorizado através de uma estrutura de valores alternativos, neorruralistas e antiprodutivistas.

O fato é que, o interesse pela realização do turismo em áreas rurais ocorre principalmente porque este viabiliza a inserção de atividades não agrícolas no meio rural. Sendo esta uma alternativa de melhoria na qualidade de vida, a princípio, através do aumento da renda familiar.

Nesse caso, a economia local pode ser ativada através das novas formas de utilização do espaço rural. O artesanato, a agricultura familiar ou até mesmo a cultura e o estilo de vida

no meio rural podem ser utilizados como produto turístico, ampliando as possibilidades de trabalho e renda. No entanto, vale salientar que uma tentativa de revitalização do campo através dessas novas formas de utilização do espaço rural, pode ser desastrosa se não houver o devido planejamento com a participação da população residente.

Já sob a ótica do Desenvolvimento Local, a atividade turística no meio rural pode inserir-se enquanto um instrumento potencializador visto que, para Callou (2002), o desenvolvimento local tem sido apontado como uma saída no que se refere à diminuição da pobreza no campo. Considerando a realidade da exclusão social vivida pelas populações rurais em virtude do impacto sofrido pela globalização na agricultura familiar.

Por essa razão, o Desenvolvimento Local tem sido alvo de diversas pesquisas na área de turismo, inclusive no que se refere ao segmento do Turismo Rural. Entretanto, mesmo cientes da possibilidade de melhoria na qualidade de vida da população rural, entendemos que para que isso ocorra é necessário que o turismo seja realizado de forma responsável, com técnicas viáveis e um planejamento voltado principalmente para os residentes locais.

## **A Folkcomunicação no processo de Desenvolvimento Local por meio do Turismo**

O estudo da Folkcomunicação surgiu com o brasileiro Luiz Beltrão e iniciou-se com a sua tese de doutorado defendida em 1967, pela Universidade de Brasília. De acordo com Beltrão, a Folkcomunicação “é o estudo dos agentes e dos meios populares de informação e fatos e expressões de ideias (BELTRÃO, 2001, p.73).”

Segundo Schmidt (2007) na terminologia folkcomunicação, existem dois termos que requerem diferenciação, são eles: folclore e comunicação. Onde se defende folclore como objeto de estudo e a comunicação como área de conhecimento, este último, é responsável por fornecer os referenciais teóricos e metodológico.

Para Gandini e Woitowicz (2007, p.16) o estudo da folkcomunicação refere-se as “manifestações da cultura popular que se tornam, simultaneamente, formas e meios de comunicação, que nem sempre dependem ou pressupõem a inserção nos circuitos integrados das indústrias de produção cultural e de mídia da contemporaneidade”.

Sendo assim, tendo em vista a natureza popular dos elementos culturais que serão abordadas e analisados no cenário desta pesquisa, faz-se imprescindível referenciar a teoria da Folkcomunicação.

Já no que se refere a relação existente entre a folkcomunicação e o turismo, esta ocorre por meio das manifestações culturais que despertam a curiosidade do turista, sendo rapidamente apropriadas pelo setor, formando roteiros que associam os atrativos turísticos às manifestações culturais populares (SIGRIST, 2007).

No entanto, é importante ressaltar que a apropriação da cultura popular no meio rural realizada pelo turismo deve ser analisada de forma cuidadosa, visto que pode ser utilizada de maneira negativa pela classe hegemônica.

Para Canclini (1997), quando se trata de consumo, os setores populares acabam ficando no final do processo, como simples destinatários. Com isto, tornam-se apenas expectadores forçados a reproduzir o ciclo do capital e os valores da classe dominante.

Em face do exposto, podemos entender que, diante deste aspecto cultural que caracteriza muitas das potencialidades existentes em comunidades locais envolvidas com o turismo, é possível observar que a Folkcomunicação está também diretamente ligada ao Desenvolvimento Local, na medida em que são destacados como potencialidades locais os agentes ou meios ligados direta ou indiretamente ao folclore.<sup>3</sup>

Como destaca Maciel (2012), são os residentes locais que se articulam, a fim de encontrar possibilidades que possam favorecer a produção e a venda de bens e serviços, com o intuito de oportunizar melhorias no que se refere às condições de vida da população local, através da valorização e estimulando suas potencialidades locais.

Assim, a promoção do Desenvolvimento Local através do turismo, por meio de seus elementos folkcomunicacionais, contribui com a elevação da qualidade de vida dos residentes locais, fazendo com que as comunidades mais carentes caminhem em busca da superação dos problemas coletivos, utilizando-se de suas potencialidades locais.

---

<sup>3</sup> Em nosso estudo consideramos o conceito de folclore inserido na Carta do Folclore Brasileiro, redigida pela Unesco, que define o folclore como “o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade.”

## **Cenário, Sabor e Turismo: Folkcomunicação no cotidiano de Caiana dos Crioulos**

A comunidade de Caiana dos Crioulos está inserida no Brejo Paraibano<sup>4</sup>, área que vem se consolidando como uma região turística desde a criação do roteiro “Caminhos do Frio”. Uma iniciativa do Governo do Estado e do Sebrae da Paraíba, com a intenção de aproveitar as potencialidades turísticas de algumas cidades desta região, com a criação de uma rota cultural. As cidades que fazem parte do roteiro são: Bananeiras, Serraria, Pilões, Alagoa Nova, Alagoa Grande, Areia e Solânea.

Diante desse cenário, cabe destacar que o turismo na comunidade é realizado de forma espontânea, focado principalmente em eventos festivos. A exemplo do que acontece no mês de agosto, quando alguns moradores de Caiana dos Crioulos participam das atividades festivas que fazem parte da Rota Cultural do “Caminhos do Frio”, seja através da venda de mercadoria, seja compondo o calendário da própria Rota Cultural com apresentações culturais.

Também, na semana da Consciência Negra, que é realizada anualmente durante o mês de novembro são realizadas diversas atividades culturais com grupos e artistas relacionados à cultura popular, exposições de filmes curta-metragem, apresentações de peças teatrais e palestras com temas voltados para a cultura afro, oficinas e trilhas ecológicas que aproveitam o relevo de difícil acesso.

### **Coco de Roda e Ciranda**

Em Alagoa Grande – PB, observa-se que o coco e a ciranda possuem grande influência na cultura local, fato este que pode ser constatado pela presença de artistas com reconhecimento e destaque em nível estadual e nacional – como o cantor e compositor Jackson do Pandeiro (o rei do ritmo), Manoel Batista (coco- de-embolada) e as cirandeiras de Caiana dos Crioulos.

A Comunidade de Caiana dos Crioulos possui dois grupos de ciranda e coco de roda, os quais têm se destacado no cenário cultural paraibano, sendo um comandado por Dona Edite

---

<sup>4</sup> Brejo Paraibano é uma das 23 microrregiões do estado da Paraíba e está dividida em oito municípios, sendo eles: Alagoa Grande, Alagoa Nova, Areia, Bananeiras, Borborema, Matinhas, Pilões e Serraria.

do coco e outro por Cida de Caiana. Os dois grupos são fruto da separação do “Grupo de ciranda e coco-de-roda Margarida Maria Alves<sup>5</sup>”, tendo esta separação ocorrido por razões políticas.

As cirandeiras de Caiana começaram a apresentar-se publicamente a partir dos anos 1990. Na época, como relata Dona Edite, o então prefeito da cidade, João Bosco Carneiro (Dr. Bosco), ao conhecer a banda de pífano e as cirandeiras de Caiana em uma visita a comunidade, decidiu levá-los a João Pessoa em uma festa da PBTUR (Empresa Paraibana de Turismo).

Desde então, as cirandeiras passaram a receber convites para apresentações em diversas festividades no estado da Paraíba. Em 2007 as cirandeiras foram até Brasília com o apoio da Funjope, passando ali cinco dias para participar do Festival Brasília de Cultura Popular. Em 2003 o grupo de ciranda e coco de roda de Caiana dos Crioulos gravou um CD intitulado “Ciranda, Coco-de-roda e Outros Cantos”. O trabalho foi realizado com o auxílio da cantora e produtora paraibana Socorro Lira e é o primeiro volume de um projeto local de nome Memória Musical da Paraíba. Já o segundo álbum com o título “Desencosta da parede; ciranda e coco de roda”, o CD teve a participação dos cantores Chico César e Socorro Lira.

**Figura 01:** Cirandeiras de Caiana dos Crioulos



**Fonte:** Alberto Banal (2012)

Contudo, vê-se que mesmo em meio as inúmeras apresentações públicas, a prática do coco e da ciranda não mudou na comunidade, pois, como narra Dona Edite, embora o grupo

---

<sup>5</sup> Nascida em Alagoa Grande, Margarida Alves foi a primeira mulher a lutar pelos [direitos trabalhistas](#) no estado da [Paraíba](#) durante a [ditadura militar](#), sendo assassinada na porta da sua casa em 12 de agosto de 1983.

continue com suas apresentações em eventos culturais, as cirandeiras não se reúnem para ensaiar e, sim, para brincar:

A gente brinca aqui também faquentado<sup>6</sup>, a gente brinca. A gente nem pra insaiá a gente vevi insaiano, quando a gente qué fazê uma bincadêra a gente fai de ispontânia vontade. Aí pronto, quando a gente sai pra fora o pessoal pergunta: Vocês insaiá? Aí eu digo, não faquentado nois num insaiamo, porque faquentado isso já vem do sangue, num precisa mai a gente insaiá , é só chegá, se arrumá e infrentá o batente.

A cirandeira Edite do coco, ao relatar sobre a sua participação nas atividades turísticas no município de Alagoa Grande, demonstra o prazer que sente em mostrar a sua cultura para o turista: “Gosto, gosto, gosto muito de participar de me apresentá pro turista, mostrá minha cultura faquentado, eu mostro a minha cultura em quaiqué lugá” (CAMPOS, 2012).

Nesta perspectiva, é possível perceber no grupo de cirandeiras de Caiana dos Crioulos a compreensão dos próprios valores culturais, ao trabalharem em função da manutenção da cultura na comunidade. Afinal, essas danças se apresentam como a expressão cultural mais evidente deste povo que lutou pela sua liberdade e deixou para os seus descendentes diversos elementos folkcomunicacionais, que contam a sua história através das suas manifestações artísticas.

### Religiosidade

A religião em Caiana é predominantemente católica e, embora existam uma igreja da Assembleia de Deus e alguns terreiros funcionando de maneira sigilosa naquela área, a maioria dos moradores se declaram católicos. Nas casas é comum encontrar diversas imagens de santos, ramos de arruda e, entre as senhoras mais velhas, o hábito de rezar as pessoas para livrá-las de mau-olhado e doenças.

Por ser uma comunidade predominantemente católica, o principal ponto de manifestação religiosa em Caiana é a Igreja católica de Santa Luzia. Nela é possível observar nas paredes da igreja as várias passagens bíblicas que retratam os momentos da vida de Jesus Cristo com personagens negros.

---

<sup>6</sup> Contração de “Faz que nem o ditado”, expressão local identificada apenas entre os idosos.

Esoterismo através do Reinado Encantado ou Pedra do Reinado

Outro aspecto interessante em Caiana são as crenças que envolvem alguns lugares específicos na comunidade, como a gruta da pedra do Reino Encantado. Trata-se de um lajedo contendo inscrições muito antigas, o qual despertou a atenção de diversos especialistas que já foram até a área com o propósito de tentar decifrar essas inscrições.

Como ninguém conseguiu chegar a conclusões exatas sobre as inscrições, a área é cercada por lendas e mistérios indecifráveis. Muitos moradores relatam casos de visões e de objetos perdidos no local. Para muitos, existe até horário certo para os acontecimentos misteriosos. Os moradores que acreditam nestas visões costumam evitar o local nesses horários.

Para boa parte dos moradores de Caiana aquelas inscrições são, na verdade, um encanto e quem souber lê-las vai conseguir desencantar a pedra. Existem diversos relatos de aparições no local: já se ouviram pessoas rezando lá de madrugada; um homem nu; uma mulher de vestido azul; um lençol; um par de sandálias; um par de botas de ouro... Visões que desapareciam depois que a pessoa que as via ia narrar para outrem as descobertas ou, simplesmente, afastava os olhos do local por alguns instantes (LUIZ, 2013; pág. 153).

Tais significados e tradições fazem parte das crenças coletivas que são passadas por gerações no quilombo de Caiana; como se observa no discurso de uma moradora da comunidade: “Eu mermo nunca vi nada pur lá, mai conheço gente que viu... Meus pai mermo já me contarum umas história” (*Elza Ursulino*).

Gastronomia

Em meio a tantos elementos folkcomunicacionais inseridos neste grupo, compreende-se que na gastronomia são encontradas diversas características que refletem a cultura da comunidade e um pouco do seu cotidiano. Entre os alimentos consumidos em Caiana destacam-se: o mel, a mandioca e seus derivados como o biju, o bolo e a farinha; a galinha de capoeira, o milho, o pé de moleque feito na palha da bananeira, o doce de caju, o coco, a castanha e o mamão; além do chá da folha de laranjeira, o licor de caju, a feijoada e o bucho.



**Figura 02:** Cocada e Galinha de Capoeira no bar de Elza Ursulino



**Fonte:** Leylane Campos (2012)

No Festival Regional de Gastronomia do Caminhos do Frio de 2012, constatou-se a presença marcante do quilombo de Caiana dos Crioulos através da gastronomia regional. No referido ano, o evento teve como um dos vencedores a quilombola Elza Ursulino do Nascimento, que apresentou um prato de cocada feita com banana, mel de engenho, cenoura e rapadura.

Tanto nos eventos festivos como nas feiras de sábado realizadas no município de Alagoa Grande, o alimento se sobressai na comercialização. Em conversa com algumas mulheres da comunidade, percebe-se o orgulho ao falar dos pratos típicos locais, que têm em sua essência, o fato de terem sido aprendidos com seus familiares, como as mães e as avós.

O bar da quilombola Elza Ursulino, um dos poucos espaços de socialização da comunidade, tem sido o único local disponível para receber o visitante em Caiana. E é neste local que se observa de forma mais detalhada como funciona a gastronomia local.

### Artesanato

Em Caiana dos Crioulos as produções artesanais estão diretamente ligadas à cultura local. Entre as produções estão as esteiras feitas de palha de bananeira, cestos de palha, objetos de barro e bonecas de pano que são vendidos pelos próprios moradores da comunidade.

**Figura 03:** Artesanato em Caiana dos Crioulos



**Fonte:** Leylane Campos (2012)

No tocante aos objetos de barro,

as mulheres de Caiana que produziam objetos de barro no passado da comunidade sabiam não só como fazê-los, mas em especial em que locais na comunidade e nos seus arredores encontravam-se os melhores barros para utilizarem em seus trabalhos. Depois de prontos, os utensílios eram cozidos até ficarem preparados para uso, quando eram vendidos para pessoas de Caiana ou de localidades próximas ou, principalmente, utilizados na casa de quem os produziu ou de parentes próximos. Cabe observar que esses utensílios eram confeccionados a partir de matérias-primas localizadas no mundo natural que envolve a comunidade, configurando-se como uma forma de apropriação do meio ambiente, conforme prática repassada pelos antepassados (LUIZ, 2009, p. 153).

Vale salientar que tanto os objetos de barro, as esteiras e os cestos de palha também podem ser vistos como um tipo de apropriação do meio ambiente, visto que são confeccionados com matéria-prima local e natural. De acordo com as mulheres que confeccionam e vendem o produto, o aprendizado também se deu via família.

Outro produto artesanal confeccionado na comunidade são as bonecas de pano, que são uma espécie de “réplica” das cirandeiras de Caiana. Feito pelas mãos da Dona Edite do coco, este artesanato é produzido sob encomendas realizadas por visitantes da comunidade.

Durante a pesquisa, a cirandeira Cida de Caiana, relatou o desejo de vender seus produtos em Campina Grande - PB com outras moradoras. Entretanto, os custos com o transporte e a falta de apoio são vistos por ela como empecilhos para que isso aconteça.

Cabe destacar que o sucesso do artesanato popular não está apenas no seu lugar de origem, mas também em sua singularidade e características próprias. Características estas que

no caso de Caiana podem contribuir com a promoção e construção do desenvolvimento na comunidade.

Destacamos ainda que o tipo de artesanato confeccionado em Caiana também pode contribuir com a sustentabilidade na comunidade, pois os produtos utilizados para este fim são facilmente encontrados no meio ambiente e de forma completamente acessível, como o barro e a palha da bananeira. Neste sentido, tais produtos podem ser utilizados sem a consequência de maiores impactos.

Diante deste cenário, entendemos que a prática do Turismo Rural, quando desenvolvida de forma sustentável e bem planejada, pode contribuir de forma significativa para localidades rurais. Sousa (2006) destaca como impacto positivo desta prática o aumento da renda familiar, maior ocupação da mão de obra, melhoria na utilização dos espaços naturais e a conscientização dos atores locais em relação à preservação do patrimônio histórico, natural e cultural.

E é por esta razão que muitas vezes o turismo surge em Comunidades Quilombolas rurais como uma alternativa para diminuição da pobreza e da desigualdade social. De acordo com Fernandes (2013), em relatório divulgado pelo governo federal, constatou-se grande deficiência referente à consolidação dos direitos básicos das comunidades quilombolas no Brasil. Das 80 mil famílias quilombolas 74,73% ainda vivem em situação de extrema pobreza.

No contexto atual, Fernandes (2013) afirma que “apenas 207 de 2.197 comunidades reconhecidas detêm a posse de terra, o que dificulta o acesso a políticas públicas de incentivo à agricultura familiar.” Além disso, essas pessoas têm menos acesso a serviços básicos como saneamento e energia elétrica que o restante da população.

Contudo, é importante destacar que, embora o turismo possa surgir como uma alternativa de emprego e renda, viabilizando melhorias na infraestrutura local e na qualidade de vida, esta atividade deve ser desenvolvida de forma que esses indivíduos se tornem agentes de mudança social.

## Considerações Finais

O turismo enquanto atividade econômica de forte impacto é capaz de amenizar alguns problemas de ordem socioeconômica, como desemprego e falta de infraestrutura e por esta

razão, tem se tornado uma ferramenta de extrema importância no auxílio ao desenvolvimento de comunidades locais em nosso país.

Compreende-se, assim, a relevância de pesquisas acadêmicas voltadas para a realização de uma atividade turística que promova o Desenvolvimento Local e que proporcione benefícios sociais, econômicos, culturais e ambientais. Desta forma, objetivou-se nesta pesquisa investigar os elementos folkcomunicaçãois presentes na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, associando-os ao Turismo Rural, como estratégia de promoção do Desenvolvimento Local.

Caiana dos Crioulos é mais uma comunidade quilombola rural que enfrenta diversos problemas de ordem socioeconômica, entre eles o desemprego, a falta de infraestrutura básica e a dificuldade de acesso à saúde, educação e segurança.

Diante destes aspectos socioeconômicos, foi possível revelar com o auxílio da literatura consultada, das visitas e entrevistas realizadas, que as potencialidades culturais presentes na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, apresentadas nesta pesquisa como elementos folkcomunicaçãois, quando associadas ao Turismo Rural podem atuar como uma estratégia de promoção para o Desenvolvimento Local na comunidade pesquisada.

Contudo, embora o Turismo Rural tenha a capacidade de promover benefícios socioeconômicos para Caiana dos Crioulos, não é possível evidenciá-lo como uma panaceia capaz de resolver todos os problemas enfrentados pelas famílias que ali vivem. Visto que muitos desses problemas decorrem do descaso público, dos diversos conflitos existentes na comunidade e da falta de acesso a um ensino de qualidade que por sua vez também afeta o serviço turístico oferecido.

Sendo assim, ainda que os próprios residentes locais envolvidos com o Turismo Rural vejam nessa atividade econômica uma saída para os problemas sociais existentes na comunidade, os resultados da pesquisa relevam que esses indivíduos enfrentam diversas dificuldades para desempenhar suas atividades, devido à falta de qualificação profissional.

Esses atores envolveram-se na comercialização de produtos locais por identificarem nesse comércio uma alternativa para a melhoria na qualidade de vida através da geração de renda. No entanto, sem o investimento necessário e a devida qualificação profissional na prestação do serviço turístico, os produtos oferecidos pela comunidade não conseguem atingir todo o seu potencial.

Isso ocorre porque esses produtos não passaram por um processo de revitalização e modernização, visando atrair mais significativamente a demanda (turistas) já existente. Assim, os produtos artesanais são apresentados de forma pouco convidativa, os alimentos expostos de forma inadequada e feitos sem métodos de higienização mais eficazes. Eles necessitam, portanto, de novas estratégias que promovam sua valorização, tendo como foco a inovação e modernização.

Cabe ainda destacar que, embora seja visível a necessidade de ampliação do capital social na comunidade, percebe-se que a participação popular, a luta por cidadania e pela resolução de problemas é algo presente entres esses atores.

No que se refere ao Turismo Rural, este deve ser realizado de maneira cuidadosa, ancorado em um planejamento de longo prazo, levando-se em consideração a estrutura social, ambiental e cultural de uma comunidade rural como Caiana dos Crioulos. Além disso, em uma localidade com pouca resistência a implantações de grandes projetos turísticos, também é importante que o turismo seja realizado em menor escala e pautada na promoção do Desenvolvimento Local. Pois mesmo que a curtos passos, esta comunidade ainda tem a possibilidade de caminhar para um desenvolvimento pautado na preservação de seus recursos naturais e na qualidade de vida de seus residentes.

## Referências Bibliográficas

BANAL, Alberto. A via crucis das comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba. In.: BANAL, Alberto e FORTES, Maria Ester Pereira (Org) **Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro**. João Pessoa: Imprell, 2013.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias**. Porto Alegre: EDIPUICRS, 2001.

CALLOU, Angelo Brás Fernandes. **Intrudução**. In.: COMUNICAÇÃO RURAL, TECNOLOGIA E DESENVOLVIMENTO LOCAL. CALLOU, Angelo Brás Fernandes. (Org.) São Paulo/ Recife: INTERCOM, 2002. Págs. 11-27.

CAMPOS, Leylane Bertoldo. **Potencialidade Cultural da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos para a atividade turística no Brejo Paraibano / UFPB**. João Pessoa, 2012.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARNEIRO, Maria J. **Ruralidade: novas identidades em construção.** Estudos Sociedade e Agricultura, 11, outubro 1998: 53-75. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/esa/art/199810-053-075.pdf> Acesso em: 16/12/2013.

FERNANDES, Sarah. **No Brasil, 75% dos quilombolas vivem na extrema pobreza** publicado 07/05/2013 18:57, RBA Rede Brasil Atual  
<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/05/no-brasil-75-dos-quilombolas-vivem-na-extrema-pobreza>

GADINI, Sergio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz. **Noções Básicas de Folkcomunicação: Uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões** Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

GIL, Antonio Carlos; **Como Elaborar Projetos de Pesquisa** – 5. ed. – São Paulo: Atlas, 2010.

LUIZ, Janailson Macêdo. **Das ressignificações do passado: As artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB / UFCG.** Campina Grande, 2013.

MACIEL, Betânia. **Folkcomunicação e Desenvolvimento Local.** In.: In.: LOPES FILHO, Boanerges Balbino [et al]. **A folkcomunicação do limiar do século XXI.** Juiz de Fora – Editora: UFJF, 2012. Págs 43-51.

Ministério do Turismo, Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico, Coordenação Geral de Segmentação. **Turismo rural: orientações básicas.** – 2.ed – Brasília: Ministério do Turismo, 2010.

SCHMIDT, Cristina; **Teoria da Folkcomunicação.** In.: GADINI, Sérgio Luiz e WOITOWICZ, Karina Janz (Orgs) **Noções Básicas de Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões.** Ponta Grossa, Editora UEPG, 2007.

SIGRIST, Marli. **Folkcomunicação turística.** In.: GANDINI, Sérgio Luiz e WOITOWICZ, Karina Janz. **Noções Básicas da Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões.** Ponta Grossa: UEPG, 2007. Págs 85 a 88

SOUSA, L. Silva. **A Pluriatividade como Estratégia para o Desenvolvimento Rural.** In.: Silva Sousa, L. A. **O turismo rural: instrumento para desenvolvimento sustentável,** (2006). Texto disponível em: [www.eumed.net/libros/2006c/194/](http://www.eumed.net/libros/2006c/194/) Acesso em 12.06.2014  
Acesso em 12.06.2014

## As características e representações culturais do Pastoril Dona Joaquina, de São Gonçalo do Amarante (RN/Brasil)

*Itamar de Morais Nobre*<sup>1</sup>

*Beatriz Lima de Paiva*<sup>2</sup>

*Andrielle Cristina Moura Mendes*<sup>3</sup>

### RESUMO

Apresentam-se as características do “Pastoril Dona Joaquina” em São Gonçalo do Amarante (Rio Grande do Norte/Brasil) no contexto folkcomunicação e da Epistemologia do Sul e descolonização das ideias. Apresentam-se notas introdutórias sobre a manifestação cultural, elaboradas com base na associação da Cartografia Simbólica (Boaventura de Sousa Santos), da Fotocartografia Sociocultural (Itamar de Morais Nobre) e do campo da Folkcomunicação (Luiz Beltrão), tendo como técnicas a observação, o registro e acervos fotográficos do grupo folclórico cultural e as entrevistas realizadas junto aos seus representantes, de Março a Setembro de 2014. Consideramos que as ocorrências dos processos culturais referentes à manifestação tradicional do Pastoril Dona Joaquina comunicam práticas comunitárias da região, com caracteres epistemológicos do sul e contrahegemônica, reconhecendo o Pastoril como uma manifestação vinculada ao teatro religioso semipopular ibérico - como espaço de emergência e expressão de saberes tradicionais.

### PALAVRAS-CHAVES

Cultura. Comunicação. Folkcomunicação. Pastoril. Dona Joaquina.

---

<sup>1</sup> Bolsista CAPES (Processo: BEX 1673/14-9), em pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra/Portugal), na Linha de Pesquisa: Estudos pós-coloniais e cidadania global, sob a supervisão do prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, no período de agosto/2014 a julho/2015. Docente e pesquisador do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. itanobre@gmail.com.

<sup>2</sup> Bolsista de Iniciação Científica. Aluna do Curso de Comunicação Social, habilitação em Radialismo, do Departamento de Comunicação Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Grupo de Estudo - Imagem, Comunicação, Cultura e Sociedade (IMACCUS/UFRN). beatriz\_lima2@hotmail.com.

<sup>3</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, do Curso de Comunicação Social da UFRN. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, do Curso de Comunicação Social da UFRN. andriellecristina@yahoo.com.br.

## The characteristics and cultural representations of Pastoril Dona Joaquina in São Gonçalo do Amarante (RN/Brasil)

### ABSTRACT

“Pastoril Dona Joaquina’s” characteristics in São Gonçalo do Amarante (Rio Grande do Norte/ Brazil) are presented in Folkcommunicational and southern Epistemology and in idea’s decolonization context. Introductory notes are shown on cultural manifestation, elaborated on basis of Symbolic Cartography association (Boaventura de Sousa Santos), of Sociocultural Photocartography (Itamar de Moraes Nobre) and in Folkcommunication field (Luiz Beltrão), having observation, registry and folkloric cultural group’s photographic collection and interviews, held with theirs representatives between March and September 2014, as technics. We considered that the occurrences of cultural processes related to Pastoril Dona Joaquina’s traditional manifestation, communicate region’s community practices , with southern epistemological characters and anti-hegemony, acknowledging the Pastoril as a manifestation linked with Iberian semi-popular religious theater – as a space of emergence and expression of traditional knowledge.

### KEY-WORDS

Culture. Communication. Folkcommunication. Pastoril. Dona Joaquina.

### Introdução

O município de São Gonçalo do Amarante está localizado a treze quilômetros de distância da cidade do Natal, capital do estado do Rio Grande do Norte, Região Nordeste do Brasil. São Gonçalo é um polo cultural de referência tanto no estado quanto no país, com manifestações importantes e contribuição artística e expressão popular local.

Este trabalho resulta de um recorte das pesquisas realizadas dentro do Grupo de Estudos IMACCUS - Imagem, Comunicação, Cultura e Sociedade, vinculado ao Departamento de Comunicação Social da UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a partir da pesquisa intitulada: As manifestações culturais em São Gonçalo do Amarante/RN no contexto da epistemologia do sul, financiada pela Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRN. O objetivo é apresentar e refletir sobre a abordagem folkcomunicação e as características do “Pastoril Dona Joaquina” em São Gonçalo do Amarante (Rio Grande do Norte/Brasil) no contexto da Epistemologia do Sul e descolonização das ideias. Apresentam-se notas introdutórias sobre a manifestação cultural, elaboradas com base na associação da Cartografia Simbólica



(Boaventura de Sousa Santos), da Fotocartografia Sociocultural (Itamar de Moraes Nobre) e da Folkcomunicação (Luiz Beltrão), tendo como técnicas a observação, o registro e acervos fotográficos do grupo folclórico cultural e as entrevistas realizadas junto aos seus representantes, de Março a Setembro de 2014.

A Cartografia Simbólica, também chamada Cartografia Sociológica é desenvolvida por Santos (2002a) investiga as representações simbólicas no campo do direito. A Fotocartografia Sociocultural foi criada por Nobre (2011), como um viés da Cartografia Simbólica. Trata-se de um mapeamento fotográfico investigativo que associa técnicas, tais como: registro fotográfico, observação, entrevista, pesquisa documental e pesquisa bibliográfica. A Fotocartografia auxilia a perceber e a reconstituir, no plano social, as ações culturais e políticas da sociedade civil e as atividades cotidianas desenvolvidas como modos de vida. Favorecer a partilha de ideias de diferentes campos do saber e proporciona uma visão mais abrangente do cotidiano sociocultural pelo uso de imagens deste espaço. Traduzindo-se nessa direção, como uma tentativa de conhecer e revelar as relações socioculturais vividas pelos sujeitos da pesquisa, em seu território.

## O Folclore e a Manifestação Pastoril

A etimologia da palavra folclore deu-se de maneira inicial no século XIX através do arqueólogo inglês William Thoms<sup>4</sup>, a partir da junção da palavra *folk* (que significa povo) com a palavra *lore* (saber). Em sua aplicação, o folclore delimita a ciência que estuda as manifestações da tradição popular, suas representações, particularidades, crenças e superstições. Entretanto, para Cascudo (1972) *o conteúdo do folclore ultrapassa o enunciado de 22 de Agosto de 1846, quando William John Thoms (1803-1885) criou o vocábulo. O conjunto de ações natas, a transformação sensível do ambiente e a projeção do interesse humano detém finalidade folclórica. De acordo com Cascudo (1986):*

Nenhuma ciência como o Folclore possui maior espaço de pesquisa e de aproximação humana. Ciência da psicologia coletiva, cultura do geral no Homem, da tradição e do milênio na Atualidade, do heróico

---

<sup>4</sup> A história do termo *folklore* iniciou em 12 de Agosto de 1846, em uma carta que W.J. Thoms, por trás de um pseudônimo de Ambrose Merton, propôs “Folk-Lore” para substituir “o que designavam na Inglaterra como Antiguidades Populares ou Literatura Popular. Disponível em:

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3814679?uid=2&uid=4&sid=21104846040031>

no cotidiano, é uma verdadeira História Normal do Povo. Tendo em vista que as ações de sua natureza são interdisciplinares, e abrangem além das manifestações tradicionais, o comportamento e a expressão humana em si. (CASCUDO, 1986, p. 15.)

O Brasil é um país rico de costumes, etnias, culturas e movimentos de representação massiva. Inserido mais incisivamente na região Nordeste, a manifestação Pastoril faz parte de um dos quatro espetáculos populares mais apreciados da região, e, no Rio Grande do Norte, o Pastoril de São Gonçalo do Amarante detém o mais vivo, tradicional e com características mais significativas do estado. A definição de Cascudo (1972) sobre o Pastoril:

Representavam a visita dos pastores ao estábulo de Belém, ofertas, louvores, pedidos de bênção. Os grupos que cantavam vestiam de pastores, e ocorria a presença de elementos para uma nota de comicidade, o velho, o vilão, o saloio, o soldado, o marujo, etc. Os pastoris foram evoluindo para os autos, pequeninas peças de sentido apologético, com enredo próprio, divididos em episódios que tomavam a denominação quinhentista de "jornadas" e ainda a mantêm no Nordeste do Brasil. (CASCUDO, 1972, p. 64).

Além dessa força significativa e movimento de expressão popular nessa região, sua tradição está impressa nos livros de importantes estudiosos e folcloristas brasileiros, e, no município, podemos encontrar outras manifestações tão relevantes e conhecidas como: Boi de Calemba Pintadinho, além de grupos parafolclóricos e muitos outros que tão bem representam o a tradição cultural existente no estado.

Para Cascudo (1967) o folclore é definido como um *patrimônio de tradições* que é repassado de forma oral e se mantém conservado através dos hábitos de um povo. Um patrimônio que se faz presente em cada país e/ou grupos sociais:

Todos os países do mundo, raças, grupos humanos, famílias, classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume. Esse patrimônio é milenar e contemporâneo. Cresce com os conhecimentos diários desde que se integrem nos hábitos grupais, domésticos ou nacionais.

Esse patrimônio é o FOLCLORE. Folk, povo, nação, família, parentalha. Lore, instrução, conhecimento na acepção da consciência individual

do saber. Saber que sabe. Contemporaneidade, atualização imediatista do conhecimento. (CASCUDO, 1967, p. 9).

Dessa forma a representação do Pastoril é visualizada e vivenciada fortemente pela população que reside no município, onde se mantém viva a representatividade da tradição, fortalecendo e dando continuidade ao folclore e aos grupos existentes na região.

## **A Manifestação Pastoril em São Gonçalo do Amarante e suas características representativas**

O Pastoril em São Gonçalo é parte integrante da história e formação do município e está enraizado nas representações artísticas e culturais locais. São mais de 100 anos de vivência que move a população, na qual, desde as crianças até os senhores e senhoras de idades mais avançadas, se orgulham em fazer manter viva essa tradição que vem sendo passada a cada geração e que são marcas características da cidade.

As fundamentações históricas dessa manifestação popular são oriundas da Península Ibérica e foram trazidas a partir dos autos lusitanos durante o período da colonização. No Brasil, as famílias portuguesas que se instalaram em Pernambuco posteriormente se deslocaram para o Rio Grande do Norte fundando suas cidades e assim São Gonçalo surgiu<sup>5</sup>. Essas famílias trouxeram consigo o Pastoril, que sofreu adaptações ao passar dos anos, agregando particularidades locais ao movimento.

---

<sup>5</sup> Conforme, Vieira (2010) “datam do século XVII os primeiros registros sobre a ocupação da terra do que viria ser o município de São Gonçalo do Amarante. Consta a existência do Engenho Potengi da propriedade de Estevão Machado de Miranda e a povoação de Uruacú. Em 1645 a família proprietária do Engenho foi dizimada pelos holandeses assim como os habitantes de Uruacú. A fundação de São Gonçalo do Amarante decorreu de uma decisão motivada pela necessidade de reafirmar a posse da terra pela coroa portuguesa e defender os possíveis interesses de outros povos. Apesar de ser limítrofe a Natal, São Gonçalo do Amarante teve uma evolução lenta até a década de 70 quando foi alvo de atenção com área propícia a implantação de indústrias, inclusive da instalação do Distrito Industrial e mais recentemente (década de 80) como área de expansão urbana de Natal, configurando os municípios de Parnamirim, Extremoz, Macaíba e posteriormente, Ceará-Mirim a área metropolitana que já vinha sendo chamada de grande Natal”.

<sup>3</sup> De acordo com Cascudo (1972), em seu Dicionário do Folclore Brasileiro, que, por tradição, a Sagrada Família se recolheu a uma caverna (uma lapa ou gruta), tendo lá nascido o Menino Jesus. Vem, daí, o termo lapinha. Diz o folclorista, ainda, que a lapinha é a denominação popular do Pastoril, com a diferença de que era representada a série de pequeninos autos, diante do presépio, sem interferência de cenas alheias ao devocionário.

Originados na Lapinha<sup>3</sup>, os dramas litúrgicos apresentados de maneira inicial nas igrejas lusitanas detinham significados estritamente religiosos, com textos declamados em frente das igrejas com finalidade exclusiva de catequese, entretanto, aos poucos, esse movimento foi se desvinculando dessa característica e se moldando, ganhando personagens e excluindo outros de acordo com a necessidade local.

As apresentações do Pastoril são autos que fazem parte das festividades de fim de ano na região Nordeste, este que, vivencia representações dramáticas durante todo o período natalino. Devido à popularização e interesse do povo em fazer parte das apresentações da manifestação e a mudança de objetivo que foi enfrentada gradualmente pela representação, o Pastoril profano tornou-se mais acessível e se afirmou de maneira mais generalista. Dessa forma, a personagem do Pastor, presente no religioso, foi substituído pelo Palhaço, no profano, dando um ar de comicidade e se tornando alvo, também, da atração do público às apresentações.

No jogo cênico da apresentação, conta-se a história do nascimento de Jesus, a versão dos reis, o anúncio do Menino Jesus aos pastores - onde a Mestra recebe o anúncio do anjo e passa para os outros pastores do campo, que se juntam para fazer a visita ao Menino. No caminho, a Mestra recolhe os elementos do campo para presentear o Jesus, estes elementos são as pastoras, cada qual com seu nome de flor: Violeta, Açucena, Verbena, Rosa, Lírio, Cravo, Cravina. Ao encontrar o Menino, na gruta da Lapinha – localidade em que nasceu - é celebrado o dom da sua vida em comemoração.

No Pastoreio profano, a cigana é o membro que prevê o nascimento do Menino, e é incorporada à figura do pastoril. Já a Florista vai colhendo as flores junto com as Borboletas, figuras campestres que compõem o espetáculo. A Cigana é a única que pode receber o dinheiro, ela é o personagem mais profano do Pastoril, por sua ligação com o espiritual acredita-se ser ela a única que pode receber as prendas, doações.

## O Pastoril Dona Joaquina

Em consulta aos acervos fotográficos do grupo folclórico cultural, e às entrevistas em profundidade realizadas junto aos seus representantes entre Março e Setembro de 2014,

colhemos informações sobre a manifestação e as características do grupo tradicional do município de São Gonçalo do Amarante/RN. Segundo Duarte (2010), as entrevistas em profundidade são indicadas para recolher respostas a partir da experiência subjetiva de uma fonte, selecionada por deter informações que se deseja conhecer. Faz-se necessário esclarecer que a pesquisa é de cunho exploratório, e por enquadrar-se nesse perfil, pode ser caracterizada como um "movimento de aproximação ao fenômeno concreto a ser investigado buscando perceber seus contornos, suas especificidades e singularidades" (BONIN, 2011, p. 39).

A história do Grupo no município surge da herança<sup>4</sup> recebida das matriarcas da região, sendo o que fez sobreviver essa manifestação. E, dessa forma, o grupo composto por netas e bisnetas e filhos de ex-pastorinhas tanto do Pastoril Flor de Lírio<sup>5</sup> quanto do Estrela do Norte<sup>6</sup>, buscaram homenagear suas mães, avós e bisavós, e são elas as representantes atuais dessa manifestação.

A partir dos conhecimentos que a foram repassados através de mães, avós e bisavós, a continuação da tradição do Pastoril de São Gonçalo do Amarante manteve-se, se firmando como representação característica e intitulada de "Pastoril Dona Joaquina". Esta nomenclatura deu-se pela diretoria em parceria com os componentes do grupo na intenção de homenagear a forte contribuição e presença lusitana no Brasil, este por se tratar de um nome comum em Portugal, nação que originou a manifestação.

O grupo tem mais de vinte anos de existência, e, durante sua trajetória, enfrentou dificuldades financeiras que levaram o Pastoril Dona Joaquina a fazer uma pausa em suas atividades, vindo a retornar no ano de 2004 com suas apresentações. Com o resgate da tradição, a integração foi reativada no grupo e a diretoria estruturada novamente, a partir de então ele foi oficialmente formalizado.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Conforme a diretora do grupo Pastoril Dona Joaquina, Sephora Maria Alves Bezerra. Além disso, ela é professora e pesquisadora, sendo a responsável pela reativação e formalização do grupo.

<sup>5</sup> Pastoril Flor de Lírio, grupo pastoril datado dos anos 1930 a 1950 existente no município de São Gonçalo do Amarante/RN.

<sup>6</sup> Pastoril Estrela do Norte grupo pastoril atuante durante as décadas de 1960 a 1980 originário de S.G. do Amarante/RN.

<sup>8</sup> Conforme a diretora do grupo Pastoril Dona Joaquina, Sephora Maria Alves Bezerra, em entrevista realizada em 2014.

No ano de 2013 o grupo alugou um espaço para os seus ensaios, que funciona como sede para as reuniões e para guardar as vestimentas, equipamentos e documentos históricos do grupo. Anteriormente a isso utilizavam o salão paroquial da igreja, já que Grupo não detinha espaço próprio, e funcionava dessa maneira desde o ano de 2004.

No Brasil, os pátios das igrejas são os lugares de apresentações mais comuns do Pastoril. Durante o espetáculo, valsas e marchinhas são tocadas e as pastorinhas dançam no ritmo das músicas, além da encenação dos dramas, e da apresentação do palhaço.

A forma teatral expressiva é a grande característica do Pastoril religioso, entretanto o incremento/substituição do profano nos autos foram reforçados e mudaram o estilo, minimizando a questão da devoção, trazendo a parte cômica às apresentações que se tornaram cada vez mais populares, e por sua beleza, sai dos pátios das igrejas e adquire autenticidade brasileira.

O Pastoril é representado simbolicamente pelas pastorinhas com um figurino mais diferenciado, com suas saias acima do joelho, para Cascudo (1972) o que tem maior significado no pastoril e o constitui, são as pastoras, os elementos básicos na função coro e são tomadas como personagens.

As cores das vestimentas das pastorinhas não se diferem em sua forma religiosa ou profana, ambas apresentam dois cordões de pastoras que são vestidas nas cores azul e vermelha. Para equilibrar os dois cordões, a Diana faz a mediação dessa rivalidade entre os cordões de pastoras, vestindo-se de azul e vermelho.



**Imagem n. 1. Foto: Beatriz Lima**

Na imagem n.1, podemos encontrar a representação do “Pastoril Dona Joaquina” de São Gonçalo do Amarante/RN. As pastorinhas disputam qual cordão tem mais beleza, gracejo e animação, se o azul ou o vermelho, e, para tal, buscam ressaltar a sua desenvoltura durante a apresentação. Elas são a Mestra, e as flores Açucena, Violeta, Lírio, Cravo, Cravina, Diana e Contra-mestra.

Podemos observar a participação do grupo no 4º Encontro Nacional de Produção Cultural, que ocorreu no período de Junho a Julho de 2014 na cidade de Natal/RN –Brasil. Ao fundo da imagem pode ser visualizada, em segundo plano, a banda composta pelos integrantes do grupo. O sorriso no rosto das moças deixa claro o grau de satisfação que elas têm ao representar a sua cultura local. A população é muito participativa nos eventos em que o grupo se apresenta, os cidadãos do município se orgulham de sua cultura, e fazem dela, o entusiasmo para seguir em frente. De acordo com a diretora do grupo, Sephora Maria A. Bezerra, embora seja difícil manter as apresentações, mesmo com o pouco incentivo financeiro, as integrantes se fazem presentes e honram suas vestes, cultura e tradição e o público aprecia, sempre com retorno positivo às apresentações.



**Imagem n. 2. Foto: Beatriz Lima**

Outra figura presente no Pastoril é o Palhaço, este que pode ser visualizado na Imagem n. 2. Durante a sua apresentação ele utiliza-se de alguns gestos de duplo sentido, entretanto, diferentemente de sua raiz pernambucana, em São Gonçalo o Palhaço não usa gestos ou palavras que agravem a moral ou respeito do público, apenas deixa subentendido algumas palavras ou não as pronuncia para atrelar o lado cômico à apresentação. Sua

cantoria, poesia e dança coreografada seguindo as dançarinas também fazem parte do conjunto.

O Pastoril Dona Joaquina é formado por suas dançarinas na faixa de idade dos 13 a 23 anos. Seus músicos que compõem a orquestra do grupo também são jovens. Estes que se empenham e imergem no conhecimento da sabedoria dos mestres tradicionais, para, desta forma, preservar as músicas e os saberes de seus ancestrais. No total, o grupo é composto por vinte e cinco pessoas, dentre elas estão as que fazem parte da organização, pesquisa e agenciamento do grupo, as dançarinas, a banda própria e o palhaço.

Os outros membros também compõem parte da diretoria, e estes são as mães das antigas pastoras e das mestras do folguedo, que além da consultoria para a manifestação também trabalham ajudando nas despesas, costuras das vestimentas e etc.

Compondo o sentimento de emoção que esses participantes dessa manifestação popular transmitem, através dos anos, a força de suas cores, a sincronia e gracejo das pastorinhas, a participação do palhaço, e toda a tradição desses jogos cênicos reforçam os saberes populares e a cultura de São Gonçalo do Amarante como referência, polo folclórico no estado do Rio Grande do Norte.

No nosso estudo vimos que a ligação entre a representação popular folclórica e a comunicação social inspirou a Folkcomunicação, campo a partir do qual se baseia a nossa apresentação sobre o Pastoril. Nesse campo as expressões, as manifestações se mostram intimamente ligadas às transmissões de notícias.

Benjamin (2007, p. 25) anuncia que quando Luiz Beltrão defendeu a sua tese de doutorado na Universidade de Brasília, em 1967, introduziu a teoria da Folkcomunicação no Brasil, conceituando-a como “o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes de massa através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore”.

Beltrão (1980, p. 269-279) já indica as diversas possibilidades e variações nos estudos da folkcomunicação, apresentados aqui resumidamente: 1 - a folkcomunicação oral: o linguajar; nomes próprios, alcunhas, xingamentos, palavrões; provérbios, comparações, frases feitas; orações e suas paródias, pragas; contos, estórias, fábulas, mitos e lendas; quadras e glosas; pregões, parlendas, mnemonias, formuletes; anedotas, adivinhas,



travalinguas, bestialogias; 2 - a folkcomunicação musical: assobio e aboios; cantorias; a canção, os ritmos populares, instrumentos e orquestras; 3 - a folkcomunicação escrita: grafitos, manuscritos datilografados e em xerox, impressos, postais, santinhos e estampas e os veiculados pelos meios de comunicação de massa; 4 - a folkcomunicação icônica: escultura popular, objetos de identificação e adorno pessoal e 5 - a folkcomunicação de conduta (cinética); o trabalho e o lazer; autos, danças, espetáculos populares; atividades religiosas e atividades cívico/políticas. Todas essas formas foram consideradas por Melo (1980, p. VIII) como “um conjunto de formas de expressão das camadas marginalizadas”, como formas de comunicação do meio popular.

Corroborando este pensamento Beltrão (1980, p. 28) afirma que na sua gênese e forma a Folkcomunicação é semelhante essencialmente aos “tipos de comunicação interpessoal, já que suas mensagens são elaboradas, codificadas, e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa” (grifo do autor). Para ele a artesanidade e a horizontalidade são partes do processo da folkcomunicação. Nesses termos pressupomos que a tendência na qual está inserida a folkcomunicação, seja a de carregar a marca de uma nova forma de produzir conhecimento científico sobre o conhecimento social, popular e tradicional, no contexto do conhecimento do senso comum, esse pode ser um viés que norteia essa justificativa. Além disso, acrescentamos, tomando a orientação literária de Boaventura de Sousa Santos, a possibilidade de entrevê-la incluída na forma de pensamento alternativo sobre os pensamentos alternativos, oriundos da classe subalterna, nas quais Luiz Beltrão centrou seus estudos e interesses como anuncia Marques de Melo (1980, p. 9). Para ele Beltrão “vislumbrou o horizonte da comunicação popular como resultado da marginalização a que a sociedade política submete a grande maioria dos trabalhadores urbanos e rurais”.

Metodologicamente associamos a Cartografia Simbólica a Folkcomunicação. Para Santos (2002), naquele contexto a cartografia simbólica permitiu identificar as estruturas profundas da representação jurídica da realidade. Nessa nossa proposta estamos utilizando a cartografia simbólica para estudos iniciais. A cartografia simbólica tem se revelado uma estratégia fecunda em outras áreas das ciências sociais aplicadas. Germano e Silva (2005), da

área da Educação, por exemplo, utilizaram a cartografia simbólica para elaborar um mapa das lembranças de alunos que ingressaram em 1956, 1957 e 1958 na Faculdade de Medicina de Natal - incorporada depois à Universidade Federal do Rio Grande do Norte - a fim de conhecer os conteúdos de ensino, o saber relacional, os recursos didáticos e o saber contextual do curso. Para eles, a cartografia simbólica possibilitou a análise dos dados coletados de forma substantiva – "vendo-os no contexto do espaço histórico, social e cultural no qual ocorreram" (GERMANO & SILVA, 2005, p.1).

O método serviu de base também para que Nobre (2011) criasse uma nova estratégia metodológica, a Fotocartografia Sociocultural – associação entre a cartografia simbólica e a fotografia - para mapear e registrar os modos de vida da população de uma reserva ambiental localizada no litoral do Rio Grande do Norte denominada Ponta do Tubarão, no município de Macau, a 181 quilômetros da capital potiguar, estratégia metodológica que também nos serve de inspiração nesse trabalho.

Associada a metodologia folkcomunicação, a cartografia tem nos auxiliado no mapeamento das características do grupo pesquisado e na análise do papel desempenhado pelo Pastoril Dona Joaquina na comunidade local.

De acordo com Carvalho (2010), a folkcomunicação pode ser compreendida como a comunicação por meio do folclore, a comunicação em nível popular, que se refere ao povo e não se utiliza de meios formais de comunicação. Segundo ela, foi a primeira referência que Luiz Beltrão fez ao folclore como canal de comunicação que serviu de alicerce para a elaboração desse conceito. Ao estudar o tema:

Beltrão percebe que a informação se dissemina por meio dos autos populares, transformados em linguagens do povo e em expressão do seu modo de pensar [...] Com a preocupação de descobrir como as camadas populares se informavam e como sintetizavam suas opiniões, Beltrão buscou resposta nas manifestações folclóricas e na mediação dos líderes comunitários de opinião. Surge, assim, a definição de folkcomunicação. (CARVALHO, 2010, p. 111).

A pesquisa por ora realizada faz parte de nosso esforço de aprender com o Sul, como convoca Santos (2006), entendendo o Sul não como o oposto de hemisfério Norte, mas como “uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo” (SANTOS, 2006, p. 27), e de contribuir com os estudos desenvolvidos no âmbito da Epistemologia do Sul.

Desse esforço resultou o entendimento de que ao transmitir saberes populares entre as gerações, o Pastoril Dona Joaquina de São Gonçalo do Amarante (RN/Brasil) contribui para uma ecologia dos saberes, “porque se assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles” (CHAUÍ, 2013, p. 33) e combate as hierarquias naturalizadas pela história e por epistemologias reducionistas e contribui também para o fortalecimento do pilar da emancipação, ou do conhecimento-emancipatório, que tem como um dos eixos a expressividade das artes (CHAUÍ, 2013, P. 26) e concebe o saber como solidariedade e não como ordem, como ocorre no caso do conhecimento-regulação (SANTOS, 2006).

## Conclusão

Em todos os municípios do Rio Grande do Norte existem grupos Pastoris. Alguns ativos e outros, num momento de pausa sejam eles em suas representações religiosas ou profanas. Esta forma de manifestação cultural é de grande relevância e deve se manter viva, pois, são parte constituinte da história local. Em São Gonçalo do Amarante o grupo Pastoril Dona Joaquina sobrevive e reforça, à população do município, a sua cultura mais significativa. Além também de divulgar em todo o estado, região e mesmo em eventos de aporte nacional as suas tradições e representatividade.

Consideramos que as ocorrências dos processos culturais referentes à manifestação tradicional do Pastoril Dona Joaquina comunicam práticas comunitárias da região, com caracteres epistemológicos do sul e contra-hegemônica, reconhecendo o Pastoril como uma manifestação vinculada ao teatro religioso semipopular ibérico - como espaço de emergência e expressão de saberes tradicionais.

A importância do reconhecimento da cultura popular e de seus significados comunicacionais, personificados na manifestação e caracterizados na transmissão de suas

intenções através de suas personagens, evidencia as representações do Pastoril, que são absorvidas pela comunidade de São Gonçalo do Amarante como mensagens transmitidas através da comunicação oral, a partir das gerações mais antigas para as mais jovens, responsáveis por manter viva a representatividade da tradição, fortalecendo e continuando o folclore e os grupos existentes na região.

O Pastoril Dona Joaquina quebra o paradigma de que a cultura e o folclore são de interesse de pessoas de mais idade, protagonistas ou expectadores. Contrariamente em sua maioria, os membros são jovens e adolescentes, assim como o público que procura prestigiar as apresentações do Grupo também é formado por pessoas de todas as idades. Contudo, a luta pela autenticidade e reforço de tradição, conforme foi evidenciado através do estudo dessa manifestação folclórica - e em específico o grupo Dona Joaquina-, se sobressaem dentre os fatores desfavoráveis, evidenciando a necessidade da afirmação e propagação dessa cultura tão rica e viva na cidade de São Gonçalo do Amarante/RN.

## Referências

BELTRÃO, L. **Folkcomunicação**: A comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

\_\_\_\_\_. **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do campo: UMESP, 2004.

BENJAMIN, R. Folclore. In: S. L. Gadini, & K. J. Woitowicz, (orgs.). **Noções básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

BONIN, J. A. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. In: A. E. Maldonado [et. Al]. **Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos**. 2 ed. Porto Alegre: Sulina. 2011.

CARVALHO, S. V. C. B. R. Metodologia folkcomunicacional: teoria e prática. In: J. Duarte & A. Barros (orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2 ed. São Paulo: editora Atlas, 2010.

CASCUDO L. C. **Contos Tradicionais do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Tecnoprint:S/L, 1972.

\_\_\_\_\_. **Folclore do Brasil (pesquisas e notas)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Fundo de Cultura, 1967.

CHAUÍ, M. Saudação a Boaventura de Sousa Santos. In: B. de S. Santos & M. Chauí. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.

DUARTE, J. Entrevista em Profundidade. In: J. Duarte & A. Barros (orgs). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação** (pp. 62-83). São Paulo: Atlas, 2010.

GERMANO, J. W. e SILVA, L. L. S. **Cartografando lembranças**. Disponível em <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe5/pdf/310.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2014.

MELO, J. M. Prefácio. In: L. Beltrão. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

\_\_\_\_\_. **Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da Folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.

MONTENYOHL. E. Divergent Paths: On the Evolution of "Folklore" and "Folkloristics". *Journal of Folklore Research*. 1996. Vol. 33, No. 3, pp. 232-235. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3814679?uid=2&uid=4&sid=21105425335253>>.

Acesso em: 13 dez. 2014.

NOBRE, I. M. **Revelando os modos de vida da Ponta do Tubarão: a fotocartografia sociocultural como estratégia metodológica**. EDUFRN: Natal, 2011.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução: do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política** (p. 25-47). São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. de S (org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002a.

## **Comunicação e Etnodesenvolvimento: Os ayoreo no Paraguai**

*Elton Domingues Rivas<sup>1</sup>*

*Monica Franchi Carniello<sup>2</sup>*

### RESUMO

O etnodesenvolvimento se apresenta como uma possibilidade de se pensar o desenvolvimento considerando as diferenças culturais que coexistem em uma sociedade. O objetivo da pesquisa foi analisar os efeitos que o contato com os povos não indígenas gerou na cultura dos Ayoeros, sob a perspectiva do etnodesenvolvimento. A pesquisa caracteriza-se como exploratória, de abordagem qualitativa, com pesquisa de campo por meio de observação. Verificou-se que, por meio da comunicação com não indígenas, houve uma descaracterização das atividades de subsistência e incorporação dos indígenas nas atividades de trabalho de base capitalista. Ainda que não foi identificada situação de negociação dos Ayoeros com o Estado, observa-se uma capacidade de negociação e adaptação em relação às realidades de outros grupos sociais, o que lhes permite a sobrevivência enquanto povo, no entanto em uma situação aquém das premissas do etnodesenvolvimento.

### PALAVRAS-CHAVE

Etnodesenvolvimento. Desenvolvimento. População indígena.

## **Communication and Ethnodevelopment: The ayoreo in Paraguay**

### ABSTRACT

The ethnodevelopment presents itself as an opportunity to think about the development considering the cultural differences that exist in a society. The objective of the research was to analyze the effects that contact with non-indigenous peoples generated in the culture of Ayoeros under the ethnodevelopment perspective. The research is characterized as exploratory, with qualitative approach, with field research through observation. It was found that, through communication with non-indigenous, there was a distortion of subsistence

---

<sup>1</sup> Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, professor da Faculdade Anhanguera Jacareí. E-mail: [eltonrivas@hotmail.com](mailto:eltonrivas@hotmail.com).

<sup>2</sup> Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), professora-pesquisadora do de Pós-graduação em Planejamento e Desenvolvimento Regional da Universidade de Taubaté, Brasil. E-mail: [monicafcarniello@gmail.com](mailto:monicafcarniello@gmail.com).

activities and incorporation of indigenous in capitalist base work activities. Even though it was not identified situation of negotiating of Ayoeros with the state, there is a capacity of negotiation and adaptation in relation to the realities of other social groups, allowing them to survive as a social group, however in a situation short of the premises ethnodevelopment.

## KEYWORDS

Ethnodevelopment, Development. Indigenous population.

## Introdução

O conceito de desenvolvimento foi delineado academicamente em meados no século XX retratando um modelo de organização da sociedade ocidental pautada no modelo industrial. Inicialmente concebido como sinonímia de crescimento econômico, passou a ser aferido principalmente pelo Produto Interno Bruto (PIB) dos países.

Formatou-se uma corrente desenvolvimentista, na qual outras formas de organização social, dentre as quais comunidades tradicionais e as indígenas eram, muitas vezes, compreendidas como obstáculos ao progresso, modernização e, conseqüentemente, desenvolvimento.

Com a imposição das questões ambientais e sociais que decorreram do modelo industrial, tais quais o esgotamento de recursos naturais e a persistência das desigualdades sociais, o conceito é rediscutido e de desenvolvimento. São incorporados a qualidade de vida como objetivo do desenvolvimento (SEN, 2010), bem como o uso racional dos recursos naturais. A difusão do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) como indicador de desenvolvimento, ainda que com claros limites (GUIMARÃES e JANUZZI, 2005), incorpora a questão social como um dos pilares do desenvolvimento.

Posteriormente, dimensão temporal é inserida nos estudos de desenvolvimento, ao incorporar a ideia da justiça intergeracional, que prevê a manutenção das condições de vida para as gerações futuras, o que resulta no termo desenvolvimento sustentável (IGNACY, 1998).

Mesmo que o conceito de desenvolvimento sustentável tenha superado os limites do mero crescimento econômico, ainda se configura como um pensamento característico dominante ocidental. Segundo Azanha:

O desenvolvimento sustentável pretendeu impor limites à *escala* dos processos de industrialização, qualificando ou reputando como “sustentáveis” apenas os processos industriais e tecnológicos que *reinvestem* parte da riqueza na reposição e conservação dos recursos naturais. (AZANHA, 2002, p.30)

Tal conceito, portanto, acrescenta reflexões sobre o modelo vigente, mas não incorpora outros possíveis modelos de organização da sociedade, que implicaria o reconhecimento da diversidade cultural. Para dar conta dessa demanda, formula-se o conceito de etnodesenvolvimento, que se apresenta como um desafio para sociedade.

No plano político, o etnodesenvolvimento dá um recorte étnico aos debates sobre a questão da autodeterminação dos povos e, no processo, questiona, pelo menos parcialmente, as noções excludentes de soberania nacional. No plano econômico, as práticas de etnodesenvolvimento tendem a ocupar o lugar de "alternativas" econômicas, particularmente onde a ideologia neoliberal é predominante (LITTLE, 2002, p.40).

Lima e Barroso- Hoffmann (2002, p.15) alertam que a “esfera fundiária e os problemas de etnodesenvolvimento foram parcialmente reelaborados sob o rótulo de desenvolvimento sustentável, cuja genealogia é outra”.

Assumir tais diferenças conceituais entre desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento implica a revisão de premissas amplamente difundidas na sociedade capitalista, tal qual a perspectiva da acumulação, destacada por Luciano (2008).

Tais conflitos e contradições quanto aos modos de vida são característicos da formação da América Latina, marcada pelo encontro de indígenas e não indígenas. Historicamente, as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas foram pautadas por políticas protecionistas e posteriormente equacionadas

sob a condição de problemas de conservação e utilização, racional e sustentável, do meio ambiente, com ênfase quase exclusiva na região e nas populações indígenas amazônicas, em detrimento da pluralidade de situações indígenas e ecológicas existentes no Brasil. (LIMA e BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.15).

Dessa forma os conflitos e contradições dos diferentes grupos sociais são abrandados ou mascarados sob o rótulo de desenvolvimento sustentável, conceito insuficiente para dar



conta da situação. Defendemos a ideia de que o conceito de etnodesenvolvimento, que é debatido na seção revisão de literatura, suporta teoricamente a discussão de uma sociedade capaz de promover a relação e comunicação interétnica entre os grupos que a compõem.

Explicitado o contexto, o objetivo da pesquisa foi analisar os efeitos que o contato com os povos não indígenas gerou na cultura dos Ayoeros, sob a perspectiva do etnodesenvolvimento.

## **Revisão de literatura: etnodesenvolvimento**

Conceituar etnodesenvolvimento significa romper com a ideia de uma cultura dominante. Stavenhagen (1985) entende o que etnodesenvolvimento seria o “desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade”.

Observa-se que é um olhar bastante distinto e que se distancia totalmente da ideia de progresso, de crescimento econômico e manutenção de indicadores socioeconômicos em níveis satisfatórios. Segundo Luciano (2008, p.40) o desenvolvimento humano das sociedades brancas, quanto à capacidade de acesso a tecnologias, a bens de serviços, à renda per capita, a recursos materiais e intelectuais, é numa perspectiva de “acumulação infinita de riqueza”.

Stavenhagen (1985, p.57) enfatiza a perspectiva endógena de uma população, ao afirmar que,

o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses.

Para tal, o autor elenca os princípios norteadores do etnodesenvolvimento, a saber (STAVENHAGEN, 1985):

- a satisfação das necessidades básicas da maioria das populações, como objetivo maior do que o crescimento econômico;
- privilegiar a endogenia, ao priorizar a resolução de necessidades e problemas locais;
- valorização de cultura e tradições locais;
- manter uma relação equilibrada com meio ambiente;
- buscar a auto-sustentação e independência de recursos técnicos

Azanha (2002) valida tais ideias ao sistematizar indicadores especificamente para populações indígenas:

- a) crescimento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida;
- b) aumento do nível de escolaridade, na “língua” ou no português, dos jovens aldeados;
- c) procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; e
- d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas. (AZANHA, 2002, p.32).

Ressalta-se a visão dos autores rejeita a ideia de isolamento (ou protecionismo), uma vez que é difícil pensar em práticas de etnodesenvolvimento que desconsiderem a relação com o modelo capitalista, uma vez que a comunicação entre os grupos étnicos da sociedade inevitavelmente ocorre em determinado momento. Portanto, faz-se necessário pensar em práticas que não excluam o mercado, mas que ao mesmo tempo não minem as bases da autonomia cultural dos grupos étnicos que coexistem em uma sociedade. Little (2002, p.9) reforça que para a manutenção da autonomia cultural, esta deveria operar nos planos “político, econômico e simbólico”.

Azanha (2002) enfatiza que a unilateralidade ainda é dominante no comportamento em relação às sociedades indígenas brasileiras, a despeito do marco conceitual resultante do I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940, no qual se destacou

a necessidade de integração das comunidades indígenas nos processos produtivos dos países, a importância de uma legislação específica para esses povos, além de outras iniciativas nos campos da educação, saúde e economia, e de reconhecer o pluralismo étnico e a necessidade de políticas especiais (ATHIAS, 2002, p. 51).

Apresentadas as premissas do etnodesenvolvimento, cabe enfatizar o rompimento com a visão distorcida que prevaleceu por muito tempo sobre a população indígena, cujo modo de vida era considerado como expressão de preguiça, indolência ou indisposição para o trabalho, em um olhar anacrônico e etnocêntrico.

Verdum (2002) enfatiza o rompimento com esse olhar, bem como com as premissas do desenvolvimento como crescimento econômico, explicando que o etnodesenvolvimento se formou como um contraponto às teorias e ações desenvolvimentistas e, conseqüentemente,

etnocidas, que percebiam os povos indígenas como obstáculos ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso. Verdum também propõe um conceito de etnodesenvolvimento, associado

ao exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro em consonância com suas experiências históricas e com os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações (VERDUM, 2006, p.72-73).

O conceito de etnodesenvolvimento emerge das contradições da realidade contemporânea, a qual se apresenta por vezes insuficiente para lidar com os grupos étnicos, identificados e rotulados como minorias perante a maioria dos projetos de desenvolvimento marcados prioritariamente pelos interesses de mercado. Cabe ao poder público promover políticas públicas que instrumentalizem a população indígena a lidar com as populações não indígenas, de maneira a fortalecer as atividades que viabilizem a subsistência da população indígena.

Little (2002, p.43) destaca para a necessidade de elaboração de estratégias de interação com as instituições que operam nos níveis regional, nacional e internacional. “precisa ser pensado por parte do grupo étnico quais interações devem ser feitas, com quais instituições e para quais finalidades”.

Constitui-se como grande desafio, segundo Stavenhagen (1985), pensar em mecanismos de integração entre grupos com perspectivas tão distintas. O processo de contato entre os Ayoreo do Paraguai e a cultura não indígena é o objeto de estudo desse artigo.

## **Método**

A pesquisa caracteriza-se como exploratória, de abordagem qualitativa. A escolha metodológica aproxima os campos da Antropologia e da Comunicação, ao fazer uso do método etnográfico, conforme explicitado por Travancas (2005). A principal característica do método é a pesquisa de campo, por meio da qual são observados aspectos sociais e/ou culturais de um grupo social. Geertz (1997) reforça que a etnografia não se limita à mera observação do grupo estudado, e sim se caracteriza como um esforço intelectual que permita fazer uma reflexão densa sobre o grupo, de maneira a identificar as estruturas significantes

que fundamentam os gestos e ações. Como técnica de coleta de dados, além do delineamento bibliográfico, foram realizadas observações *in loco*. As observações assistemáticas foram conduzidas no período de 2009 a 2010, em três visitas que totalizaram cinco meses de convivência com o grupo estudado.

Como dimensões de análise, foram elencados os princípios do etnodesenvolvimento que dizem respeito diretamente ao contato com não indígenas, conforme proposto por Azanha (2002, p.32), visto que o foco da observação se deu no processo de contato e na maneira que se deu a interação entre os grupos estudados.

- procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; e
- pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas. (AZANHA, 2002, p.32).

## **Resultados e Discussão**

Anteriormente ao seu contato com os não indígenas, os Ayoreo se organizavam em mais de 50 grupos. Cada um deles possuía autonomia frente aos demais. Alguns tiveram contato com os jesuítas no século XVIII, porém a maior parte deles permaneceu em seu modo de vida tradicional, vivendo da caça e coleta, até o início do contato com a sociedade ocidental, a partir dos anos 1940 na Bolívia e do final dos anos 1950 no Paraguai (IWGIA, 2007, p. 11)

Historicamente sempre evitaram o contato com as sociedades regionais ou outros povos indígenas e as relações entre seus diferentes grupos territoriais (clãs) eram frequentemente hostis. Hoje, somam uma população de cerca de 5.600 pessoas, 2.600 no norte do Paraguai e três mil delas vivendo na Bolívia. No Paraguai, ocupavam cerca de 11 milhões de hectares na região do Chaco, mas atualmente essa área está reduzida a cerca de 190 mil hectares titulados ou em processo de titulação. (IWGIA, 2007, p. 4)

Após os primeiros contatos, um dos grupos Ayoreo foi atraído pelos protestantes da *New Tribes Mission* (Missão Novas Tribos), que o levaram primeiro ao assentamento Cerro León, depois para Faro Moro e, finalmente, em 1978, foram assentados em Campo Loro (hoje

a maior comunidade dessa etnia no país, com uma população estimada de 700 pessoas). Em 2004, foi registrado o último contato com um de seus grupos, os Totobiegosode. (IWGIA, 2007, p. 9)

Nos últimos cinquenta anos, a maior parte dos Ayoreo foi contatada e transferida para assentamentos fixos e permanentes. No Paraguai, são cerca de dezoito assentamentos. A partir daí, os Ayoreo começaram a criar formas diversas de vinculação com os outros grupos indígenas e não indígenas que formam a sociedade paraguaia, inserindo-se num mesmo marco estatal, uma vez que agora passam a ser cidadãos paraguaios.

Observou-se que os assentamentos indígenas dos Ayoreo não são homogêneos, porém se assemelham, no que tange a valores e expectativas na inserção e dependência ao modo de vida capitalista, fato decorrente do contato mantido com os não indígenas.

A vida junto aos missionários, protestantes ou católicos, num primeiro momento motivou os indígenas recém-convertidos a atrair e converter outros Ayoreo que ainda viviam na mata em isolamento. O contato se tornou, para eles, uma necessidade imperiosa justamente pela crença de que os índios isolados, apartados do conhecimento da palavra sagrada da Bíblia, estariam perdidos na selva do paganismo, "sob os domínios do diabo"<sup>3</sup>.

Para os convertidos, a tarefa de buscar seus irmãos na floresta era encarada com a mesma importância de suas antigas incursões de guerra. "las expediciones de contacto se configuraban como rituales salvacionistas, que incluían comidas colectivas previas, protagonizadas por elegidos que estaban dispuestos - como buenos guerreros – a entregar sus vidas por la causa." (BARTOLOMÉ, 2000, p. 129).

Atualmente, estima-se que seis grupos, totalizando cerca de cem pessoas, permaneçam em estado de isolamento, percorrendo áreas ainda não exploradas. Eles são chamados de silvícolas ou não contatados. Também são conhecidos como povos em isolamento voluntário, uma vez que sabem da existência de não indígenas ou de outros Ayoreo, porém optam por uma vida nômade na mata, fugindo a qualquer iminência de contato e muitas vezes reagindo com violência à aproximação de outras pessoas.

---

<sup>3</sup> Depoimento de Mateo Sobode Chuiquenoi, liderança Ayoreo, morador da comunidade de Campo Loro, em dez. 2009.

Pensar os Ayoreo atualmente no Chaco paraguaio é pensar em sua relação com as colônias menonitas que se estabeleceram na região ao longo do século passado. Os menonitas são uma denominação religiosa oriunda dos Anabatistas, movimento religioso surgido na Europa durante a Reforma. A perseguição religiosa espalhou os Anabatistas por diferentes países da Europa como Suíça, Alemanha, Áustria e Holanda. Nesse último, um de seus grandes líderes foi Menno Simons (1496-1561), cuja influência acabou criando um grupo que passou a ser denominado de menonita. (PLETT, 1979).

Os primeiros menonitas que chegaram ao Paraguai provinham de colônias russas destruídas pela revolução comunista de 1917. Primeiramente foram acolhidos por menonitas dos Estados Unidos e do Canadá, até que, em 1926, o governo paraguaio ofereceu a eles terras no Chaco, até então uma região desabitada por não indígenas e considerada sem utilização econômica pelo Estado paraguaio. A primeira colônia (*Colonia Menno en el Chaco Central*) foi fundada em 1927 por um grupo oriundo do Canadá após um acordo com o governo paraguaio que os desobrigava do serviço militar e permitia que eles educassem seus filhos em alemão. (PLETT, 1979).

As colônias menonitas paraguaias estão estruturadas em dois níveis de organização: inicialmente temos a associação civil que tem a responsabilidade de atender às necessidades prioritárias da comunidade, principalmente no campo educativo e religioso, dois aspectos considerados primordiais pelos colonos. Depois, existem as cooperativas que respondem pelas demandas que tenham relação direta com os sistemas de saúde, organização das colônias e atividades comerciais (PLETT, 1979).

O processo de contato com os Ayoreo permitiu que as frentes de expansão se apropriassem de seus territórios, sobretudo os criadores de gado e as colônias menonitas. Mateo relata o histórico de contato de seu povo e a perda gradual de seu território ancestral.

Fueron los misioneros que hicieron que no podamos más vivir en El territorio. Desde fines de los años 40 del siglo XX, misioneros menonitas, misioneros evangélicos norteamericanos y misioneros católicos quitaron a todos los Ayoreo de los territorios donde vivíamos. Es como que los misioneros limpiaron con su evangelización el territorio que pertenecía al pueblo Ayoreo. Así fue fácil para los ganaderos comprar casi todo nuestro y algunos blancos poderosos así nomás agarraron nuestro territorio. Decían que no hay más Ayoreo

que viven en esos territorios. Hoy se sigue vendiendo una y otra vez nuestro territorio a pesar de que siguen viviendo nuestros hermanos Ayoreo no contactados<sup>4</sup>. (IWGIA, 2007, p. 11)

Desde a década de 1970, os Ayoreo paraguaios vêm trabalhando como empregados nas Colônias Menonitas no Chaco Central, cortando lenha, postes para cercas e *palo santo*<sup>5</sup>, ou trabalhando em fazendas com criação de gado. Nos últimos anos, algumas comunidades menores, independentes, tais como Tunucujai, Ebetogue, Jesudi e Jogasui, separaram-se e adquiriram o direito a ter suas próprias terras. Ao longo dos anos 1980, as colônias menonitas estabeleceram um sistema produtivo muito importante para o Paraguai. Atualmente, 75% da produção láctea do país é de responsabilidade de suas cooperativas, bem como uma parcela importante da produção do gado de corte (PARELLADA, 2006). Evangélicos rigorosos, para os quais só contam a Bíblia e o trabalho, detém o controle da vida econômica do Chaco Central inteiro, onde suas ricas colônias atraem os índios com perspectiva de empregos desqualificados.

Conforme observado, atualmente os Ayoreo ocupam, assim como os outros índios da região, a situação social mais baixa no Chaco moderno e agroexportador. De antigos donos deste território, passaram à posição social exatamente oposta, de trabalhadores precários e carentes.

É comum, nas relações estabelecidas entre índios e não índios, a dependência salarial em relação aos estabelecimentos agrícolas e pecuários de propriedade menonita. Muitos desses patrões remuneraram seus empregados com vales que são trocados por mercadorias, prática justificada por uma suposta ausência de mercados locais. São relações definidas pela assimetria econômica e subordinação ideológica.

A cidade de Filadelfia, capital do estado de Boquerón, foi fundada pelos primeiros colonos menonitas e atualmente apresenta uma das maiores concentrações humanas do

---

<sup>4</sup> Tradução livre: “Foram os missionários que fizeram com que não possamos mais viver no Território. Desde o fim dos anos 40 do século XX, missionários menonitas, missionários evangélicos norte americanos e missionários católicos tiraram todos os Ayoreo dos territórios onde vivíamos. É como se os missionários limpassem com sua evangelização o território pertencendo ao povo Ayoreo. Assim foi fácil para os criadores de gado comprar quase todo o que era nosso e alguns brancos poderosos, assim sem mais, agarraram nosso território. Diziam que não havia mais Ayoreo vivendo nesses territórios. Hoje seguem vendendo nosso território apesar de que lá ainda vivem nossos irmãos não contatados.”

<sup>5</sup>Espécie de árvore cuja madeira é muito cobiçada pela indústria madeireira.

Chaco Central. Largas ruas de terra cercadas por casas muito separadas umas das outras, escondidas detrás das cercas vivas e da vegetação de seus jardins, habitadas por menonitas de pele alva e idioma alemão, contrastam com a população indígena e “latina” (como os menonitas se referem aos paraguaios) que vive nas franjas da cidade.

Supermercados y computadoras, restaurantes y un par de librerías; todo límpido y austero, todo pulcro y ordenado según un orden que quizás privilegia la función sobre la estética. Los rubios descendientes de alemanes que pueblan sus calles se cruzan sin mezclarse con un abirragada multitud de indígenas pertenecientes a distintos grupos. (BARTOLOMÉ, 2000, p. 175)

Numa manhã de sábado, repetimos a experiência descrita por Bartolomé (2000) e me detenho no centro comercial da cidade. Em poucos minutos se desenha à minha frente o quadro das relações multiculturais de Filadelfia: menonitas, imigrantes brasileiros (os brasiguaios), paraguaios da zona oriental, argentinos e chaquenhos se movimentam pelas ruas, a pé, em motos, ou em ônibus que chegam das comunidades indígenas na periferia da cidade, trazendo índios Guarani, Ayoreo, Nivaclé e Enlhet em busca de mercadorias variadas ou da possibilidade de vender algum artesanato. Dividem o mesmo espaço, estabelecem relações patronais, comerciais, alianças pontuais, mas não se veem. Uma invisível barreira separa os habitantes de Filadelfia, uma sociedade multicultural, mas que se nega a ser mestiça – Paraguaios, Orientais, Chaquenhos, Brasiguaios, Menonitas, Católicos, Argentinos, Ayoreos, Guaranis, Nivaclé – todo o espectro desta teia que forma a cultura local.

A convivência entre os diferentes grupos no Chaco muitas vezes é apontada como uma situação análoga à do *apartheid*. Na principal via de acesso da cidade, uma enorme escultura representa as diversas etnias que compõem o tecido social de Filadelfia. Assemelhando-se a uma coroa de quatro pontas, estão ali representadas em cada uma delas: os indígenas, os paraguaios, os imigrantes de diversas nacionalidades e, na ponta maior que se pronuncia sobre as outras, os menonitas. Todos num mesmo espaço, porém separados e com um grupo se sobrepondo aos demais.

Los indígenas del Chaco Central viven hoy, dentro de las colonias menonitas, en un sistema típico de apartheid – quiere decir no verdaderamente integrados; tienen que competir con los intereses



expansivos menonitas de asegurar tierras, y constituirán probablemente el estrato social problema del futuro de las ciudades menonitas. (GLAUSER, 1996, p. 5)

**Figura 1 - Escultura no município de Filadélfia**



**Fonte: Fotos tomadas por Lucas Picanerai (1) e Charles Chiquenoi (2) durante oficina de fotografia em jul. 2011.**

Bartolomé (2000, p. 175) argumenta que a colonização menonita no Chaco paraguaio apresenta diferenças com a experiência sul-africana, como o fato de que as relações que estabelecem com os indígenas não são marcadas pela violência e opressão física. As relações entre índios e não índios ainda assim são marcadas pela segregação e pela ausência da perspectiva de compartilhar um mesmo projeto de futuro: outra forma de violência.

O sistema interétnico chaquenho é dominado muito fortemente pelo poder ideológico e econômico dos menonitas de um lado, e do mundo pecuário do outro. Às vezes esses modelos atendem aos mesmos interesses, uma vez que as cooperativas desses religiosos detêm parcela importante da produção pecuária paraguaia. O interesse em dominar o sistema, para manter o *status quo*, anula as possibilidades de relação. Não existem espaços para uma relação viva e igual entre os membros dos diferentes grupos étnicos, no que se refere à esfera branco-indígena, e de fato não se observam relações verdadeiras, de igual para igual em nenhum âmbito.

O contato entre menonitas e indígenas se dá principalmente em contextos de trabalho nas propriedades rurais. No universo rural, muitas vezes se originam relações bastante duradouras entre patrões e empregados. Essas relações, que aparentemente

poderiam ser descritas como de amizade, são marcadas por sua verticalidade. Ainda que os indígenas se submetam à suposta superioridade menonita, o fazem com muita ironia. O que se constrói de fato é um complexo sistema de relacionamento e, ainda que atuem em condições desfavoráveis, os indígenas puderam, ao longo dos anos, desenvolver novas estratégias de permanência e sobrevivência.

O avanço da fronteira econômica reduziu os assentamentos Ayoreo a ilhas de conservação em meio aos desmatamentos empreendidos para a formação de pastos para a criação de gado. Essa dinâmica limita o acesso dos indígenas a atividades como a caça e a coleta, outrora fundamentais para sua sobrevivência.

Sem perspectivas de continuidade para os antigos caçadores, o aldeamento no entorno das comunidades menonitas passou a ser a alternativa para os nômades Ayoreo, cada vez mais dependentes do modelo econômico não indígena do Chaco Central.

Apesar das tarefas de evangelização já não estarem mais na prioridade da agenda menonita em relação aos Ayoreo, eles ainda são o grupo regional com quem esses indígenas se articulam mais diretamente, no âmbito social, econômico e político. Ambas as populações necessitam de espaço vital onde possam manter seu compartilhamento simbólico, suas relações de pertencimento. No momento, os menonitas impõem seu poder, porém esse quadro pode se inverter. O aumento crescente da população indígena em termos gerais, o inchaço populacional das bordas de Filadelfia, o surgimento de bairros “latinos<sup>6</sup>” e indígenas, por exemplo, ameaçam a manutenção da ordem existente, pairando no ar uma virtual possibilidade de que os indígenas se imponham por seu número ou pela reivindicação de condições de vida que atendam às demandas dessas comunidades. Sobre essa situação, adverte Glauser: “Aunque las imágenes que se proyecten sean otras, se trata de una situación de conflicto con cierto potencial explosivo. La pregunta es, si existen alternativas a la escalación de ese conflicto<sup>7</sup>” (GLAUSER, 1996, p. 5).

Dentro da cosmovisão menonita, existem diversos níveis de relações não inclusivas, baseadas numa percepção excludente do que é considerado distinto ao *nós* grupal. A

---

<sup>6</sup> Em Filadélfia existem bairros para os indígenas, como o bairro Guarani, e um bairro chamado bairro latino”. Ali foram distribuídos os lotes onde paraguaios, brasileiros e outros latinos construíram suas casas.

<sup>7</sup> Tradução livre: “Ainda que as imagens que se projetam sejam outras, trata-se de uma situação de conflito com potencial explosivo. A pergunta é, se existem alternativas a escalada desse conflito.”

ideologia social se orienta no sentido da manutenção da distância que separa o *nós* dos *outros*. Incide ainda o fato de que, além de sua filiação branca e tradição cultural e linguística germânica, agregam a crença na condição de povo eleito (BARTOLOMÉ, 2000, p. 180).

Mesmo que teoricamente exista o espaço de igualdade, uma vez que os indígenas podem converter-se à sua religião (na realidade, os convertidos não frequentam a mesma igreja, e sim uma específica para eles - apartada). Sua relação com a diferença se constrói, então, com base num descentramento dos indígenas em relação aos menonitas, que ocupam as posições de centro, manifesto através das clássicas dicotomias sociais e culturais, tais como patrões e assalariados, evangelizador e evangelizado, civilizado e bárbaro e, a principal delas, brancos e índios.

A sociedade menonita, quase uma sociedade à parte dentro do Paraguai, desperta admiração em determinados setores da sociedade daquele país, produto de seu desempenho na economia nacional, da suposta organização e mentalidade desenvolvimentista. Essa postura reforça a ideia de superioridade que, se não é defendida enquanto discurso oficial pode ser vivenciada cotidianamente e atestada nos depoimentos dos moradores do Chaco. Esse conjunto de ideias choca-se com os princípios religiosos de igualdade, parecendo na verdade afirmar que os iguais somos "nós" e não os "outros", marcando profundamente as relações que dividem os Ayoreo e a sociedade que os envolve.

As colônias menonitas no Chaco paraguaio vivem hoje uma intensa contradição motivada por sua adesão à economia de mercado, o que os afasta dos princípios fundadores de sua Igreja. A inicial resistência à modernidade e a vontade de constituir comunidades sem diferenciação interna, onde os bens são todos compartilhados, passam a competir com o desenvolvimento tecnológico e as regras individualistas da sociedade capitalista. Casas com piscinas destoam da paisagem agreste do Chaco, onde a água consumida provém das chuvas e é armazenada ao longo dos meses de estiagem. Esse processo (armazenar água) constitui o maior desafio para a fixação humana na região. Modernas caminhonetes e imponentes construções são o lado mais visível dessa transformação no modo de vida dos colonos.

## Considerações finais

O objetivo da pesquisa foi analisar os efeitos que o contato com os povos não indígenas gerou na cultura dos Ayoeros, sob a perspectiva do etnodesenvolvimento. Considerando as dimensões de análise, observou-se que na dimensão que observa a relação com os não indígenas, no que tange ao acesso aos bens satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, verifica-se que além da descaracterização de suas atividades de subsistência, como a caça e a coleta, outrora fundamentais para sua sobrevivência, os Ayoeros foram incorporados de forma precária ao sistema de trabalho, servindo como mão de obra barata e desqualificada à luz dos sistema capitalista. Tal fato se deu pela total falta de políticas públicas direcionadas à articulação e capacitação da população indígena para lidar com os povos não indígenas.

Na dimensão das relações com o Estado, percebe-se a ausência de contato e, portanto, ausência de políticas públicas que contemplem as especificidades dos Ayoreo. Sua relação com o entorno é construída a partir da capacidade de negociação da comunidade, que carrega um potencial transformador na assimilação e ressignificação dos novos elementos advindos de sua relação com a diversidade não indígena e também, para o enfrentamento de novas situações de convívio com o mundo exterior e no interior de seus sistemas culturais, abalados com interações de códigos, linguagens, cosmovisões das mais variadas procedências.

Na pesquisa de campo, encontramos grupos vivendo imersos no mundo não indígena, relacionando-se também com outros grupos indígenas, negociando cotidianamente a continuidade de uma cultura considerada tradicional com a entrada de novos hábitos e recursos, remodelando suas práticas. Essa negociação ocorre de modo ativo e dinâmico e revela a dinâmica do processo de significação a partir das interações entre sistemas de signos nos espaços culturais, evidenciando os mecanismos básicos da constituição do espaço semiótico: irregularidade, heterogeneidade, fronteira e hibridismo. A capacidade de relacionamento é evidente entre grupos culturais, mas não foram observados momentos de negociação com o Estado, conforme proposto por Azanha (2002).

A sua capacidade de adaptação, aliada a aspectos como a manutenção do idioma e a reprodução de traços e valores culturais próprios, evidencia que a presença desse povo não se

reduz ao passado ou ao presente, mas também se projeta para o futuro. As relações sociais se produzem pelas mediações e, sem elas, não existe a possibilidade de comunicação e, principalmente, de alteridade. Esse processo não é livre de conflitos e está sujeito a variações repertoriais de uma cultura, de um cotidiano ou de uma existência. Apesar das novas situações vividas pelo povo Ayoreo, notamos uma grande capacidade de resiliência, que só é possível porque esses grupos demonstram alto grau de diversidade, alta mobilidade que lhes permite driblar a dominação, abrir caminhos de protesto (ainda que disfarçados de acomodação), fazer leituras alternativas de uma mesma situação e imprimir, aos símbolos dos não índios, novos significados. Esses procedimentos rompem com o pensamento dicotômico ocidental no que tange a determinismos culturais e aos essencialismos identitários, revelando sua capacidade de autodeterminação, de construir seu futuro e definir seu projeto coletivo considerando seus valores e aspirações e, sobretudo, permite que sigam existindo enquanto povo.

## Referências

ATHIAS, R. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela oxfam (1972-1992). In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/04-Etnodesenvolvimento.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2015.

AZANHA, G. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **El encuentro de la gente y los insensatos: La sedentarización de los cazadores Ayoreo en el Paraguay**. México/DF: Instituto Indigenista Interamericano/CEADUC, 2000.

GEERTZ, C.O. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GLAUSER, Benno. **El Chaco: Hacia una sustentabilidad a largo plazo**. Congreso Internacional Desarrollo Sostenible del Gran Chaco, Bad Boll, Alemania, jan. 1996.

GUIMARÃES, J. R.S.; JANUZZI, P de M. IDH, indicadores sintéticos e suas aplicações em políticas públicas. 2005. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. Disponível em: <[http://www.anipes.org.br/cursos/pdf/fontes\\_indicadores/ind\\_idh\\_pot\\_limites.pdf](http://www.anipes.org.br/cursos/pdf/fontes_indicadores/ind_idh_pot_limites.pdf)> Acesso em: 15 jun 2009.

IGNACY, S. O desenvolvimento enquanto apropriação dos direitos humanos. **Estudos avançados**, v. 12, n. 33, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v12n33/v12n33a11.pdf>> Acesso em: 15 jun 2009.

IWGIA. El caso Ayoreo. **Informe Iwgia 4**. IWGIA, Copenhague, Dinamarca, 2007.

LIMA, A.C.de S.; BARROSO-HOFFMANN. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas – uma apresentação. In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

LITTLE, P.E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, ano 2, n.3, p.33-52. Campo Grande, out. 2002.

LUCIANO, G. J. dos S. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto Rio Negro. In: ATHIAS, R. PINTO, R. P. (Org.) **Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas**. São Paulo: Contexto, 2008. Cap.01. p. 27- 43.

PARELLADA, Alejandro. **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonia y el Gran Chaco**. Actas del Seminario Regional de Santa Cruz de la Sierra: 20 -22 nov. 2006), IWGIA, Copenhague, 2007.

PLETT, Rudolf. **Presencia menonita en el Paraguay**. Asunción: Instituto Bíblico Asunción, 1979. Disponível em <[http://www.portalguarani.com/2517\\_rudolf\\_plett\\_welk/18553\\_presencia\\_menonita\\_en\\_el\\_p\\_araguay\\_1979\\_\\_por\\_rudolf\\_plett.html](http://www.portalguarani.com/2517_rudolf_plett_welk/18553_presencia_menonita_en_el_p_araguay_1979__por_rudolf_plett.html)> Acesso em 20 dez 2013.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STAVENHAGEN, R. **Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista**. Anuário Antropológico/1984/1985. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense, 1985.

TRAVANCAS, Isabel. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

VERDUM, R. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma projetos demonstrativos (PDA). In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

## **Aspectos da cultura indígena nas histórias em quadrinhos paraibanas: Uma análise de Itabira – inimigos e amantes**

*Marcelo Soares de Lima<sup>1</sup>*

### RESUMO

Nosso estudo propõe a análise da inserção de elementos da cultura indígena nas histórias em quadrinhos paraibanas, tendo como estudo de caso a revista A União em Quadrinhos: Itabira, inimigos e amantes, lançada em agosto de 2000. Objetivamos com esse trabalho fazer um resgate dessa cultura popular e observar como ela é configurada dentro de um meio de comunicação de massa que tradicionalmente declina-se sobre aspectos ligados mais a estereótipos e arquétipos, muitos conectados a uma cultura mais estadunidense.

### PALAVRAS-CHAVES

Cultura indígena. Histórias em Quadrinhos. Paraíba.

## **Aspects of indigenous culture in Paraíba stories in comics: An analysis of Itabira - enemies and lovers**

### ABSTRACT

Our study proposes to analyze the insertion of elements of indigenous culture in the stories in comics from Paraíba, taking as a case study the magazine A União em Quadrinhos: Itabira, inimigos e amantes, launched in August 2000. We aim to make this work a rescue this popular culture and see how it is set within a medium of mass communication that traditionally declines to about aspects linked more to stereotypes and archetypes, many connected to a more American culture.

### KEY-WORDS

Indigenous culture. Comics. Paraíba.

---

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação e Culturas Midiáticas pelo PPGC/UFPB.

E-mail: [marcelo.soaresdelima@yahoo.com.br](mailto:marcelo.soaresdelima@yahoo.com.br)

## Introdução

O Brasil é um país com grande diversidade étnica. Sua população foi composta essencialmente por três principais grupos: os indígenas, que constituíam a população nativa do país; os portugueses, colonizadores; e os negros, africanos trazidos para o trabalho escravo. Essa miscelânea de visões de mundo e tradições transformou o país em um verdadeiro *caldeirão multicultural*.

Além de conflitos históricos, esse caldeirão influenciou produções culturais dos mais variados tipos, como filmes, livros, programas de televisão, etc., seja na abordagem dos impasses entre os três grupos étnicos citados, impactos de cada um no outro ou somente a busca de compreender melhor algum desses especificamente. Um grupo social que tem sido constantemente resgatado são os índios; historicamente oprimidos, relegados a notas em livros, surgem como protagonistas de suas próprias histórias, com uma visão mais voltada às suas tradições e costumes.

Simm e Bonin (2011, p. 87) destacam que pelo menos nas narrativas literárias os índios têm sido integrados há pelos menos dois séculos.

Basta lembrarmos os clássicos indianistas de José de Alencar – Iracema, O Guarani, ou dos poemas de Gonçalves Dias, compostos no século XIX. Especificamente para um público infantil, Monteiro Lobato escreveu, em 1927, o livro *As aventuras de Hans Staden*, no qual Dona Benta é a narradora.

Contudo, as autoras ressaltam que a temática indígena de fato adquiriu maior expressividade na cena contemporânea, se destacando em muitas produções midiáticas como programas de TV, filmes, documentários, exposições fotográficas e histórias em quadrinhos, entre outros. Tal exposição, aparição na mídia traz consigo uma preocupação bem comum quando falamos de grupos, tribos, nichos comumente marginalizados socialmente: como a mídia representa esses grupos? Quais visões do índio podemos encontrar nessas produções?

É fato que a mídia trabalha na construção de sentidos objetivando uma proximidade de quem assiste com o que é visto, gerando percepções e sensações muitas vezes direcionadas para uma representação do nosso cotidiano. Como afirma Silverstone (2002, p.



20): “ela filtra e molda realidades cotidianas por meio de suas representações singulares e múltiplas, fornecendo critérios, referências para a condução da vida diária”. O autor ainda destaca a capacidade da mídia de nos convencer de que o que ela representa realmente ocorreu.

Charaudeau (2006, p. 47) aponta que as mídias não trabalham com a realidade, nem muito menos são espelhos dela. O que elas fazem é desenvolver representações construídas a partir de suas necessidades, transformando essa representação no que seria o próprio real.

As representações, ao construírem uma organização do real através de imagens mentais transpostas em discurso ou em outras manifestações comportamentais dos indivíduos que vivem em sociedade, estão incluídas no real, ou mesmo dadas como se fosse o real.

Dentro desse contexto, as produções midiáticas contribuem para colocar em circulação alguns significados sobre os povos indígenas, muitas vezes regrados por alguns estereótipos, que serviriam para construir uma imagem facilmente reconhecível desse grupo. Para Simm e Bonin (2011, p. 90) “ao utilizar estereótipos, o que fazemos é manter a representação estável, sempre de um mesmo modo, para ser facilmente apreendida”. As autoras continuam apontando que “o uso do estereótipo impede que sejamos sensíveis ao movimento e ao dinamismo das culturas, de um modo geral, e das culturas indígenas, em particular”.

Para buscar observar como essa representação é realizada, escolhemos como objeto de análise uma mídia de nosso apreço pessoal e com grande caráter comunicativo: as histórias em quadrinhos.

Desenvolvidas inicialmente dentro de jornais impressos no formato de tiras e posteriormente como revistas periódicas, as histórias em quadrinhos sempre buscaram *inspiração* no contexto histórico da sociedade para construir suas histórias e personagens, criando os mais diversos gêneros para dialogar com os variados anseios de seus leitores. Como uma forma de mídia, as HQ também constroem seus discursos a partir de ideologias e são regidas por problemáticas, contradições e finalidades coexistentes em outras mídias, sejam também impressas ou não. No que tange às questões de representabilidade de grupos

sociais, as histórias em quadrinhos não fogem a este esquema. Ainda mais quando tratamos de ficções.

No caso das obras de ficção, é fato que elas se utilizam de uma simulação de coisas que poderiam acontecer, aconteceram ou poderão acontecer. Essas visões sobre a realidade surgem muito ligadas à própria experiência do autor, pesquisas prévias ou suposições baseadas em suas percepções do seu entorno. Guimarães (2002, p. 6) ressalta que para uma obra de ficção conseguir gerar essa sensação de realidade ela necessita de dois requisitos:

Primeiro, a capacidade do autor de criar um universo ficcional verossímil, que convença o espectador de sua possível existência real. E, por outro lado, necessita da cumplicidade do espectador, de sua disposição em ignorar as limitações inerentes à linguagem e à forma de expressão, e aceitar a “realidade” da obra.

Nelas podemos encontrar representações que são também formas de determinada sociedade entender o mundo, ou ainda, de satisfazer as suas necessidades.

Vieira (2008, p. 212) aponta que “as histórias em quadrinhos além de participarem do imaginário do seu público, constituem um importante meio de representação da cultura popular e contemporânea”. Apesar de serem manifestações culturais industrializadas, as HQ são ao mesmo tempo “uma arte – fruto da criatividade e do talento de artistas (roteiristas, desenhistas, coloristas, entre outros) – cujo conteúdo permite interpretações mais profundas e leituras mais sofisticadas” (NETO e SANTOS, 2010, p. 51).

Podemos encontrar a utilização das histórias em quadrinhos nos mais diferentes setores ou atividades humanas, com finalidades de educação e treinamento, de entretenimento, resgate histórico, com fins de divulgação ou publicidade de produtos comerciais. “Essa utilização evidencia a popularidade do meio na sociedade, distinguindo o potencial como um dos mais conhecidos, ainda que nem sempre aceito por todo o público” (RAMOS e VERGUEIRO, 2009, p. 84).

A partir da escolha de mídia, buscamos delimitar a análise em uma obra nacional que trate do universo indígena. Em nossa pesquisa nos deparamos com algumas opções onde destacamos: o *Manual do Índio Papa-capim* de Mauricio de Sousa traz informações sobre a cultura indígena brasileira, contando curiosidades e fatos desse povo. Em *Os Brasileiros* de

André Total as HQ's se passam em momentos e lugares diferentes da história brasileira: do Sudeste nacional do século 16 ao Nordeste invadido por holandeses no século 17, passando por uma estrada no Rio Grande do Sul do século XX. *Paiaguá – Donos do Rio* conta a história do ataque do império português a etnia indígena Paiaguá, que habitava as terras do atual estado de Mato Grosso, a partir da versão dos que não venceram essa batalha. Há ainda *A Turma do Pererê*, de Ziraldo, que conta as travessuras de Pererê, um menino negro inspirado na figura folclórica do Saci, e seus amigos - o índio Tininim, o macaco Alan, a onça Galileu, o jabuti Moacir, a Boneca-de-Piche - na Mata do Fundão.

Após essa pesquisa inicial, nos veio a curiosidade de saber se na Paraíba, nosso estado natal, também encontraríamos exemplos de representações indígenas dentro do meio dos quadrinhos. Assim, encontramos as histórias do índio tabajara *Itabira - Braço de Pedra*, traduzido do tupi para o português - criação do paraibano Emir Ribeiro e seu pai Emilson Ribeiro, em 1975.

O personagem inicia suas aventuras na Paraíba colonial após a morte de seu pai, Itaúna, em batalha contra a tribo inimiga dos Potiguaras. Itabira é preparado pelos melhores guerreiros da tribo e o Conselho de velhos para suceder seu pai, tornando-se o mais forte, valente, sagaz e esperto guerreiro da tribo. Uma figura lendária e temida, até entre os portugueses<sup>2</sup>.

Com tais informações decidimos delimitar nosso estudo em uma das histórias do índio: *Itabira: Inimigos e Amantes*, lançada no suplemento quinzenal *A União Em Quadrinhos*, no ano de 2000. Declinamo-nos sobre a obra em questão por ser um trabalho que diferente de outras publicações mais recentes do personagem foi lançado encartado no *Jornal A União*, periódico local, sendo assim mais acessível, difundido, na sociedade do que em formato de revista encadernada, normalmente dirigida mais a livrarias.

## Um índio guerreiro em terras paraibanas

Itabira: Inimigos e Amantes (Fig. 1) mostra o encontro entre o personagem título e a índia potiguara *Janaína*, que gera um interesse romântico em ambos e um confronto entre as

---

<sup>2</sup> Fonte: [http://www.emirribeiro.com.br/personagem\\_002.php](http://www.emirribeiro.com.br/personagem_002.php)

tribos tabajara e potiguara. A história tem vinte páginas, em preto e branco, com uma introdução a coleção União em Quadrinhos e um extra ao fim da edição sobre o histórico editorial do personagem principal da revista.

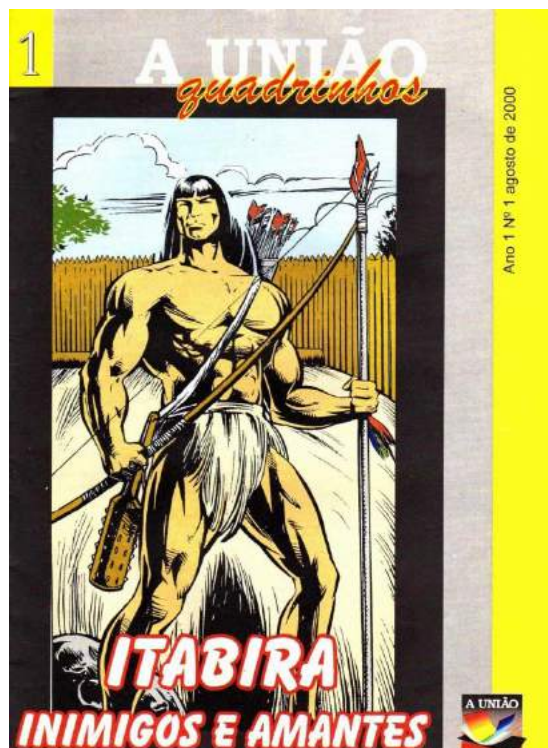


Figura 1: Capa de A União em Quadrinhos #1

Os autores buscam ao longo da revista mostrar alguns costumes e posturas cotidianas dos indígenas, como a caça (fig. 2). Logo no início vemos Itabira e dois amigos em busca de alimento para a aldeia, em seguida o índio encontra a potiguara Janaina, que pede para ele poupar o seu animal de estimação (fig. 3), indicando-o outro da mesma espécie e de maior tamanho.



**Figura 2: Itabira e seus colegas indígenas utilizam de conhecimentos da natureza para caçar**

Após o retorno a aldeia Itabira se pega pensando na potiguara, assim como Janaina no tabajara (fig. 4). A cena em questão é interessante para a análise, pois expõe bem objetivamente o tipo de *homem*, índio, que atrai Janaina, sendo complementada na cena seguinte (fig. 5) onde temos duas visões opostas dos personagens: o homem buscando não pensar na índia da tribo inimiga, enquanto a mulher ignorando o tradicional conflito entre as tribos em prol do seu interesse por ele.

Tal construção narrativa sugere formas de agir e pensar diferentes entre as fêmeas e os machos indígenas. Este priorizando os costumes, a tribo acima de suas necessidades, enquanto aquela deixando de lado suas necessidades e grupo por conta de um homem. Observando o lado imagético das cenas, percebemos uma inclinação do autor em compor mais cenas onde aparece o corpo inteiro da índia, em contraste a tomadas da cintura para cima de Itabira. Essa escolha denota uma preferência pela exploração do autor com um viés sexual do corpo feminino, seguindo um padrão repetido ao longo dos anos por publicações de histórias em quadrinhos, principalmente do gênero dos super-heróis. Ao qual, aliás, o autor busca inspiração na construção de sua história, colocando Itabira como um guerreiro forte,

que não teme a batalha. O índio chega a ter até um caráter especial em relação a outros índios, mas que não deixa de ter sua nobreza, como relatado pela própria Janaina, o que o leva a vencer seus desafios – assim como são construídos os super-heróis dos quadrinhos.



Figura 3: Itabira encontra com a potiguara Janaina



Figura 4: Janaina descreve as qualidades que um índio deveria ter



Figura 5: Contrapontos de visão entre o masculino e o feminino

No dia seguinte ao encontro com Janaína, Itabira parte a vagar pelas matas buscando encontrar a potiguara novamente. Eles acabam se reencontrando, mas ele também encontra alguns índios inimigos que o fazem de refém e o levam para sua tribo. Nesse momento da revista, podemos encontrar uma representação semelhante ao real da estrutura de uma aldeia indígena (fig. 6), com suas ocas e muros de madeira cercando o acampamento.



Figura 6: Demonstração de tratamento a inimigos pelos potiguaras e aspectos visuais das aldeias



Figura 7: Representação de estrutura das aldeias indígenas

Fonte: <http://www.historiabrasileira.com/brasil-colonia>

Em relação à representação das tradições dos índios, a revista traz dois exemplos bem interessantes. O primeiro relativo ao *cunhã-membira* (de kunhã, mulher, + membira, cria; = cria de mulher)<sup>3</sup> (fig. 8), e o outro referenciando-se a um costume da tribo quanto a seus prisioneiros e uma relação marital com suas índias, e posteriormente o destino a morte nas mãos dos seus carcereiros – e conseqüentemente, o hábito do canibalismo (fig. 9).



Figura 8: Citação a um costume típico dos potiguaras

<sup>3</sup> [http://www.filologia.org.br/anais/anais\\_iicnlf52.html](http://www.filologia.org.br/anais/anais_iicnlf52.html)





Figura 9: Nova citação a um costume típico dos potiguaras

Outro exemplo exposto acontece durante a prisão, quando Itabira é submetido a combates com os índios mais fortes da tribo potiguara (fig. 10), inclusive o chefe potiguara, derrotando-os um por um.



Figura 10: demonstração de combate

Após duas luas, ou dois meses, os tabajaras atacam a aldeia potiguara em uma missão de resgate a Itabira e Janaina, nesse momento, grávida do índio. Depois de um embate entre as duas tribos (fig. 12) os tabajaras saem vencedores e Itabira leva a índia potiguara para viver na sua aldeia como sua mulher (fig. 13).



Figura 11: demonstração de combate



Figura 12: Tradição de vencedores levarem “prêmios”

Ao fim, a revista mostra Itabira e Janaína juntos com um *tom* de *felizes para sempre*, muito comum nas narrativas dos contos de fadas (fig. 14), onde vemos a índia exaltando a força e valentia do pai como característica hereditária a ter o seu filho.



Figura 13: Final feliz com esperanças de um filho forte e valente como o pai

. A mídia, como exposto ao longo do nosso trabalho, costumeiramente trabalha com estereótipos, lugares comuns, visões acerca de um assunto ou grupo social que reproduzem discursos anteriores, muitas vezes até arcaicos. As histórias em quadrinhos em sua grande maioria não escapam dessa lógica.

Como coloca Freire (2012), “a imagem do índio ‘autêntico’, reforçada pela escola e pela mídia, é a do índio nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha. Essa imagem ficou congelada por mais de cinco séculos. Qualquer mudança nela provoca estranhamento”.

Assim, a revista analisada apesar de se mostrar como um interessante apanhado histórico que serve para trazer a leigos as relações, vivências, tradições e cultura dos índios paraibanos, levanta questões interessantes a serem pensadas por estudiosos e produtores desse meio. Por que ainda em tempos recentes a imagem preferida de se trabalhar nas histórias em quadrinhos é a do índio colonial, imerso na floresta, intocado pela civilização, em conflito com colonizadores ou, ainda, como subserviente a eles? Não seria interessante também problematizar os conflitos e história contemporânea dos povos indígenas?

## Considerações Finais

Apesar de seu roteiro corrido – provavelmente por querer condensar vários fatos e tempo em poucas páginas, sem muito aprofundamento de personagens (personalidades, motivações, desejos, etc), a revista se esforça em transpor para as histórias em quadrinhos o universo indígena com certo grau de fidelidade. No viés de construção de uma personagem indígena, o autor apresenta Itabira como um sujeito unidirecional – preocupado somente com lutas, alimento, forte, praticamente invulnerável, mesmo assim, ele o incrementa, humaniza, ao por no índio uma imagem de alguém apaixonado, até amoroso, e carinhoso com Janaina.

No que tange ao texto escrito, a história peca em utilizar uma linguagem mais da norma culta moderna, sem utilização de formas e mais termos próprios da linguagem indígena. A revista cumpre bem sua proposta de exposição, mesmo que curta e lúdica, de um universo indígena regional histórico, mostrando até uma preocupação mais avançada que os próprios livros didáticos do mesmo período como aponta Mariano (2006, p. 91), que trabalha com livros didáticos produzidos nas décadas de 1990 e 2000. Para ela:

As variadas formas de organização social, as diferenças culturais e lingüísticas, as especificidades dos diferentes tipos de contato, a resistência adaptativa, as novas formas sociais que se formaram, o atual crescimento demográfico, os seus modos de vida hoje, enfim as sociedades indígenas, de um modo geral, são desconsideradas, dando espaço para construções omissas, simplificadoras e estilizadas desses povos.

Para a autora, os livros didáticos reproduzem um discurso que mostra o índio a partir de uma visão mais do colonizador português e de caráter simplório.

Quase todos os livros privilegiam os mesmos aspectos das sociedades indígenas. Assim, os índios foram cordiais com os europeus nos primeiros contatos, trabalharam na extração do pau-brasil em troca de “bugigangas”, passaram por um processo de “aculturação” e, por fim, desapareceram ou são moradores de reservas e vivem em uma realidade difícil. Dessa forma, na cultura escolar, quase nada sabemos sobre os seus modos de vida, as suas concepções de mundo, as relações de guerra e aliança, os seus sistemas de parentesco, a

complexidade da vida ritualística ou a dinâmica cultural das sociedades indígenas contemporâneas. (MARIANO, 2006, p. 91-92)

Dentro desse contexto, onde nos próprios materiais utilizados na educação os índios são suprimidos a coadjuvantes da história brasileira, trabalhos como a revista analisada em questão se tornam importantes por porem os indígenas como protagonistas de suas histórias, levando ao público noções sobre sua vivencia excluídas de outros ambitos do conhecimento contemporâneo. Assim, Itabira: inimigos e amantes se torna uma boa introdução à cultura indígena, como uma faísca impulsionadora a busca de mais conhecimentos sobre os índios, tanto tabajaras quanto potiguaras

Apesar de ser a proposta do nosso objeto analisado, percebemos a partir da busca de um corpus de análise o quanto as histórias em quadrinhos nacionais se prendem a uma cômoda representação cristalizada da figura do índio. É necessário nas produções quadrinistas um avanço em relação à criatividade, ousadia e procura de novas visões acerca do universo indígena, que ampliem as discussões, o conhecimento e reflexão sobre um povo que de nativos de nosso país são muitas vezes postos quase como sombras escondidas em cantos de paredes históricas.

Em relação ao nosso Estado, Paraíba, vemos com tristeza o esvaziamento de trabalhos que toquem esse universo em suas amplas possibilidades, muito menos tratando dos conflitos e interesses envoltos a sua relação com o *homem branco*, os governantes e sua imagem perante nossa sociedade.

As histórias em quadrinhos se constituem em um importante espaço de trabalho e desconstrução de padrões formados ao longo do tempo, e, apesar de não ser a proposta do objeto analisado, Itabira – inimigos e amantes passa ao largo dessa desconstrução ou problematização. Nosso protagonista é posto como herói, forte, seguidor das tradições, em contrapartida a uma índia apaixonada, sexualizada, e com único interesse estar com seu homem amado. Sabemos que as tradições indígenas brasileiras são claramente ligadas ao machismo e idolatria do *grande caçador*, e compreendemos que provavelmente não era o intuito desde principio da proposta do quadrinho e seus autor,.contudo, acreditamos que seria interessante para uma publicação nos anos 2000 buscar trabalhar de forma mais igualitária seus personagens e discussões dentro do seu conteúdo.

## Referências

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2010.

FREIRE. José Ribamar Bessa. **Mídia olha os índios do século XXI, mas não os vê**. Blog da Amazônia: 2012. Disponível em:  
<http://terramagazine.terra.com.br/blogdaamazonia/blog/2012/05/28/midia-olha-os-indios-do-seculo-xxi-mas-nao-os-ve/>. Acesso em: 19 de março de 2012.

GUIMARÃES, Edgard. **Linguagem e metalinguagem na história em quadrinhos**. XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. Setembro de 2002. Disponível em:  
[http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/19045/1/2002\\_NP16GUIMARAES.pdf](http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/19045/1/2002_NP16GUIMARAES.pdf). Acesso em: 15 de Março de 2012:

MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. **A representação sobre os índios nos livros didáticos de história do Brasil**. 2006. Disponível em:  
<http://www.ce.ufpb.br/ppge/Dissertacoes/dissert06/Nayana%20Rodrigues/A%20REPRESENTA%C7%C3O%20SOBRE%20OS%20CDNDIOS.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2012.

RAMOS, Paulo; VERGUEIRO, Waldomiro (orgs). **Muito Além dos Quadrinhos: análises e reflexões sobre a 9ª arte**. São Paulo: Devir, 2009.

SANTOS, Roberto Elísio dos; NETO, Elydio dos Santos. **Narrativas gráficas como expressões do ser humano**. Revista Trama Interdisciplinar, v. 1, n. 2 (2010). Disponível em:  
<http://www3.mackenzie.br/editora/index.php/tint/article/view/3113/2613>. Acesso em: 19 de março de 2012.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a Mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

SIMM, Verônica; BONIN, Lara Tatiana. **Imagens da vida indígena: uma análise de ilustrações em livros de literatura infantil contemporânea**. Revista Historiador, n. 4. ano 4, 2011. Disponível em:  
<http://www.historialivre.com/revistahistoriador/quatro/veronicas.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2012.

VIEIRA, Marcos. **Corpo, identidade e poder nos quadrinhos de super-heróis: um estudo de representações**. Rio de Janeiro: 2008. Contemporânea, Vol. 6, nº 03. Disponível em:  
[www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed\\_11ex/14\\_MarcosVIEIRA\\_IISeminarioPPGCOM.pdf](http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_11ex/14_MarcosVIEIRA_IISeminarioPPGCOM.pdf). Acesso em: 15 de Março de 2012:

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

saio fotogr

ráfico

## Canavial, terreiro e cultura popular: Olhares sobre o sítio Chã de Camará, em Pernambuco-BR

Júnia Martins<sup>1</sup>

O Sítio Chã de Camará está localizado na zona rural do município de Aliança, região da Mata Norte de Pernambuco. O lugar conta com uma história ímpar, há mais de meio século, relacionada às manifestações de cultura popular. Por ali já passaram pesquisadores de distintos cantos do Brasil e do mundo, atraídos pelas possibilidades de olhares empírico-científicos que o Chã oferece – cenário frutífero para a etnomusicologia, economia rural, ativismo midiático, folclore, formação cidadã, projetos culturais, sustentabilidade, gestão cultural, folkcomunicação, entre outros.

A memória do lugar traz como ícone o Mestre Batista (1934-1991), idealizador dos primeiros folguedos – cavalo-marinho e maracatu rural –, brincadeiras compostas pelos trabalhadores do canavial e celebradas especialmente nos fins de semana, nos intervalos da lida nas lavouras de cana-de-açúcar. Tais folguedos permanecem até hoje como atividades inerentes à comunidade, envolvendo brincantes de todas as idades, na efetivação da cultura popular como atmosfera de comunhão intergeracional.

Cabe também mencionar que o Sítio foi contemplado como Ponto de Cultura desde 2004, e – representado juridicamente pelo Maracatu Rural Estrela de Ouro<sup>2</sup> – recebeu, em 2009, a Medalha de Ordem do Mérito Cultural, maior condecoração da cultura brasileira.

As fotografias deste ensaio<sup>3</sup> foram registradas entre os anos de 2011 e 2013, a fim de constituírem um dos elementos-base da pesquisa etnográfica desenvolvida pela referente

---

<sup>1</sup> Mestra em Comunicação (UFPB), Especialista em Leitura (UESB-BA), graduada em Rádio e TV (UESC-BA). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa sobre o Cotidiano e o Jornalismo (Grupecj-UFPB). Associada à Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom) e à Associação Latino-americana de Investigadores da Comunicação (ALAIIC). Diretora-secretária da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom).

<sup>1</sup> Seu presidente é José Lourenço da Silva, filho do Mestre Batista.

<sup>1</sup> Foram utilizadas uma câmera digital portátil Sony Cyber Shot DSC-W320 e outra Sony Cyber Shot DSC-HX100.

<sup>2</sup> Seu presidente é José Lourenço da Silva, filho do Mestre Batista.

<sup>3</sup> Foram utilizadas uma câmera digital portátil Sony Cyber Shot DSC-W320 e outra Sony Cyber Shot DSC-HX100.



autora, enquanto discente do PPGC-UFPB. Foram selecionadas 18 fotos para a formação do midiaticização. Nos interstícios desses elos, a folkcomunicação se faz terreno contemplado.



Sítio Chã de Camará. Da esquerda para a direita, vê-se duas casas ornadas – a casa-sede do Sítio e o Centro Nossa Senhora da Conceição, que tem o Pai Mário como responsável. (2011)



Imagens de xilogravuras estampam a primeira sala do casarão. Nesta sala, são realizadas oficinas e cursos para a comunidade local. (2011)



Durante a imersão etnográfica, verificou-se que um dos anseios da comunidade era o aperfeiçoamento das técnicas de fotografia, a fim de registro das atividades por ela desenvolvidas. Assim, juntamente com Júnior Pinheiro (diretor de imagem da TV UFPB), a pesquisadora ministrou um curso de fotografia intitulado “Fotografia, Memória e Identidade”, que contou com aulas teóricas e práticas. (2013)



Dentro do casarão, funciona a Biblioteca Mestre Batista, espaço de projetos pedagógicos sob a coordenação da geógrafa Wanessa Santos. Em 2009, a Biblioteca Mestre Batista recebeu o prêmio “Ponto de Leitura”, da Fundação Biblioteca Nacional (FBN), devido à realização das atividades de formação de leitores. (2012)



A varanda do casarão também é utilizada como “sala de aula”. Os materiais e conteúdos didáticos normalmente envolvem elementos do cotidiano da comunidade. Na foto, uma aluna brinca com a então professora Manuela Guedes. (2011)



Sob a sombra da jaqueira, o Ponto de Leitura constrói seu ambiente de diálogo e atividades escolares com as crianças. (2013)



Preparativos para o ensaio do grupo de maracatu rural mirim. Na foto, o Mestre Luiz confere o chapéu do caboclo, confeccionado por ele mesmo. O Mestre Luiz também é o coreógrafo e instrutor do maracatu rural mirim. À direita, Ederlan Fábio, produtor cultural do Ponto de Cultura Estrela de Ouro, filma. Ao meio, Wanessa Santos, coordenadora pedagógica da Biblioteca Mestre Batista, colabora na arrumação de um caboclo de lança. (2011)



Péricles, caboclo de lança mirim, filho de Biu do Coco (trabalhador rural e mestre de cultura popular reconhecido na comunidade). (2011)



Crianças se preparam para brincar o maracatu rural. À esquerda, um caboclo de lança; à direita, rainha e damas do paço. Uma das meninas segura a calunga – boneca de pano que simboliza uma entidade. A boneca é considerada um elemento sagrado, sem ela, o maracatu não desfila. (2011)



Desfile do maracatu rural mirim, no terreiro do Sítio Chã de Camará, sob o comando do Mestre Luiz. (2011)



Detalhe da gola do caboclo de lança confeccionada pelo Mestre Luiz Caboclo. Traz centenas de lantejoulas e vidrilhos, costurados manualmente, um a um. (2012)



Chapéus dos caboclos de lança afixados no teto da oficina do Mestre Luiz. (2012)



Apresentação do Cavalo Marinho Mestre Batista. Sentados, de costas, estão os músicos que compõem o “banco”. A inovação deste banco é a participação de duas mulheres, algo incomum no folguedo. Ao meio, os personagens Capitão (colete preto e laranja), Bastião e Mateus. Esses últimos seguram, cada um, uma bexiga confeccionada com testículo curtido de boi. (2011)



Na primeira foto, de costas, a Dama; em frente a ela, o Galante – eles realizam a dança do baile que constitui parte do auto do cavalo marinho. A foto seguinte traz o Soldado da Guarita, no folguedo, durante o baile, ele é convocado pelo Capitão. (2011)



Por meio da aprovação em editais, o terreiro também recebe eventos de médio porte. Nesta foto, pessoas de diversas faixas-etárias dançam a ciranda ao som das loas entoadas pelo Mestre Zé Duda, artista da comunidade, considerado patrimônio vivo da cultura popular de Pernambuco. (2013)



No palco, o mestre Zé Duda. No público, a filmadora registra cenas para um documentário. Cultura popular midiaticizada. (2013)



## Indicações bibliográficas

BARBOSA, Frederico; CALABRE, Lia. **Pontos de Cultura**: olhares sobre o Programa Cultura Viva. Brasília: IPEA, 2011.

BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais de Pernambuco. In: PELLEGRINI FILHO, Américo (org). **Antologia do folclore brasileiro**: século XX. São Paulo: EDART, 1982.

GRILLO, Maria Angela de Faria. Cavalo marinho: as representações do povo através do folguedo pernambucano. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, jul 2011. Disponível em [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300673501\\_ARQUIVO\\_Textocompleto.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300673501_ARQUIVO_Textocompleto.pdf). Acesso em 09 de abril de 2015.

MARTINS, Júnia; PINHEIRO, Júnior. Maracatu Rural Estrela de Ouro de Aliança: da roça à França. **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**. São Paulo: Ano 16. n. 16, p. 201-213. Jan./dez. 2012.

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

## Câmara Cascudo e os 60 anos do *Dicionário do Folclore Brasileiro*

Élmano Ricarte de Azevêdo Souza<sup>1</sup>

Beatriz de Paiva Lima<sup>2</sup>

Maria Erica de Oliveira Lima<sup>3</sup>



A obra *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Luís da Câmara Cascudo completou 60 anos em 2014. A Revista Internacional de Folkcomunicação recorda, em entrevista, o aniversário desta bibliografia, cuja importância dar-se como uma referência sobre a cultura brasileira e

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Comunicação, Universidade Católica Portuguesa – UCP . Membro da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação - Rede FOLKCOM.

<sup>2</sup> Estudante do Curso de Comunicação Social, - Radialismo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

<sup>3</sup> Doutora em Comunicação Social, pela Umesp. Presidente da Rede de Pesquisadores em Folkcomunicação (2013-2015).

global e é, além disso, uma das bases para o pensamento Folkcomunicacional de Luiz Beltrão e os estudiosos deste pensamento. A entrevistada é Daliana Cascudo, neta do autor do livro e diretora do LUDOVICUS - Instituto Câmara Cascudo (aberta à visitação ao pública em janeiro de 2010), localizado no município de Natal, estado do Rio Grande do Norte (Nordeste brasileiro). Conhecer um pouco da vida particular e sua forma de observar o folclore é tentar descobrir como é construída esta obra sexagenária e quais os ingredientes e o ambiente de produção de seu autor.

Esta entrevista ocorreu em setembro de 2014, na cidade do Natal, e contou com o apoio da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação – REDE FOLKCOM e do Laboratório de Comunicação, do Departamento de Comunicação Social - Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

**O LUDOVICUS Instituto tem um importante trabalho pela frente com o objetivo de preservação e divulgação do patrimônio cultural de Luís da Câmara Cascudo. Quais são os projetos de atuação que o Instituto tem para disseminar esse conhecimento?**

**Daliana Cascudo:** a finalidade principal do Instituto é exatamente a preservação a divulgação da obra de Câmara Cascudo, que ela não morra, que ela esteja sempre muito viva. E também enquanto instituição fomentar pesquisas a partir do que ele deixou, de sua obra. Então, o primeiro grande projeto que a gente realizou foi a digitalização da sua correspondência. Esse projeto abrangeu três anos de trabalho e digitalizou 27 mil cartas dos mais diversos estudiosos não apenas brasileiros, mas também de fora do país, que ele se correspondeu durante toda a sua vida. É um acervo disponível para pesquisa no Instituto e que já está fomentando muitas pesquisas.

**O instituto conta com algum apoio do poder público ou privado ou alguns patrocinadores?**

**Daliana Cascudo:** não, o Instituto é totalmente privado, nós funcionamos totalmente sem vínculo nem patrocínio de nenhuma esfera municipal, estadual ou federal. Temos um convênio com a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a UFRN, uma parceira em relação principalmente a publicação de obras de cunho local de Câmara Cascudo. A gente edita todas

através da editora da universidade e também somos objeto de pesquisa do pessoal dos cursos de letras, história, de vários cursos... Mas não temos nenhum tipo de patrocínio e corremos atrás de todos os projetos culturais e editais de cultura como todos que estão dentro dessa área.

**E como estão as visitas das escolas públicas aqui de Natal? Há parcerias para que os alunos vão sempre visitar o instituto, como funciona?**

**Daliana Cascudo:** apesar de sermos uma instituição privada e a gente cobrar um pequeno - ingresso até para a manutenção da nossa própria estrutura - desde o início da abertura do instituto para a visita, dia 5 de janeiro de 2010, temos sempre por princípio, não cobrar de escola pública e nem de projeto social. A gente tem uma visita muito maciça de escolas, seja pública ou privada... os professores levam muito os alunos para conhecer Câmara Cascudo, a sua obra, a casa! É sempre um motivo de curiosidade muito grande! Eles sempre se deslumbram, porque é uma casa muito antiga e podem presenciar coisas que hoje não têm mais acesso, não conhecem. É muito interessante essa experiência desse aluno que vai nos visitar e que vê sempre um pouquinho mais, e conhece um pouquinho daquele conterrâneo tão famoso dele que, às vezes está tão longe, e que eu acho que a visita aproxima muito deles.

**É importante essa divulgação e essa visita para incentivar ao próprio natalense, desde criança, a partir para o mundo da literatura e investigação na sua própria cultura popular.**

**Daliana Cascudo:** a nossa decisão de abrir a casa à visita como instituição, apesar da cidade já ter várias instituições com o nome dele: Memorial Câmara Cascudo, a Biblioteca Pública Câmara Cascudo, o museu da universidade, que se chama também Câmara Cascudo... Mas nós da família, sentimos muito a necessidade de abrir a casa, porque ela tem uma coisa privada, uma coisa de intimidade do escritor que as outras instituições não têm. A gente achou muito importante mostrar isso para as pessoas, entrar num ambiente que era a biblioteca dele e encontrar paredes, portas, janelas todas assinadas, é uma coisa que você não encontra em canto nenhum. Ali é um grande painel da literatura brasileira, da cultura brasileira. Quem o visitava ele pedia para assinar o livro de visitantes. Ele constrói para a gente

um panorama da cultura brasileira ali naquelas paredes. Você encontra assinatura de Heitor Villa Lobos, Gilberto Freire, Clarival do Prado Valladares... Então, é um painel gigante do que aconteceu, de quem habitou aquela casa, dos relacionamentos dele. Estiveram todos ali, privaram da confiança dele, da amizade, tiveram um relacionamento muito estreito com ele. É um depoimento vivo que está ali naquelas paredes. A casa toda a gente sempre deixou, não com aquela feição do museu, aquela coisa artificialmente construída, procurou deixar “a casa dele”, para que o aluno visse a cadeira de balanço onde ele fumava o charuto, o quarto, a rede, os porta-retratos, aonde ele escrevia à máquina. Tudo exatamente do jeito do gabinete de trabalho dele e com três santos imensos na frente. As pessoas acham até estranho: “e era assim?”, mas era exatamente assim. Tentamos deixar ao máximo fidedigno possível pra você ter essa experiência de ver o ambiente em que ele produziu. Ele morou nessa casa, que hoje é o instituto, por quase 40 anos, então, tem muito dele naquela casa.

**O Instituto está sempre aberto à visitação com uma lojinha e livraria das obras de Câmara Cascudo. Isso também ajuda a manter o Instituto...? Como   esse desafio?**

**Daliana Cascudo:** teimosia! A gente é um Instituto privado e as nossas fontes de renda são o nosso ingresso: R\$ 3,00 e R\$ 1,50 estudante; escola pública não paga nem projeto social. Então, na lojinha, estão todos os livros reeditados dele, produtos, *souvenirs etc.* Era uma coisa que me incomodava muito quando as pessoas chegavam e diziam: “eu não encontro um livro de Câmara Cascudo para vender nas livrarias... eu não encontro... eu não vejo”. Lógico, isso vinha também advindo do fato de que a obra não estava reeditada. A obra começou a ser reeditada pela Global nos anos 2000... Então, realmente, antes era uma dificuldade! Eu queria muito concentrar que a pessoa chegasse ao local e encontrasse pelo menos uma grande parte dessa obra. A gente consegue, na nossa lojinha, manter muitas coisas e a nossa ideia é que quando nos visitem, levem alguma coisa de Câmara Cascudo... uma lembrança, uma coisa que o recorde... pode ser um livro, mas pode ser também a canetinha, uma coisa bem singela... a canetinha com a assinatura dele. Isso para que você, quando volte ao seu local de origem, leve aquela lembrança e suscite nas pessoas “quem é essa pessoa Câmara Cascudo?” Então, está levando ele também para fora. Nossa ideia é essa: tornar sempre esse nome conhecido; que as pessoas saibam quem foi Câmara Cascudo... quem  , qual sua obra.

**Há inclusive um vinho com o nome dele, não é?**

**Daliana Cascudo:** É uma homenagem muito bonita, é um vinho da Quinta do Portal, Porto (Norte de Portugal). O vinho se chama *Câmara Cascudo* e foi muito interessante, porque é uma edição limitada: são 200 garrafas com efígie dele. Ele que gostava tanto de vinho, da própria cachaça brasileira, e como há o livro “Prelúdio da Cachaça”, eu acho que Cascudo ficaria muito admirado de ver o seu rosto estampado em um vinho. Era uma relação muito estreita com Portugal, eram grandes amigadas lá. Interessante é que quando a proposta desse vinho foi feita, foi prontamente aceita, por haver esse relacionamento, apesar de todos esses anos passados. Dentro do vinho, vai um pequeno livreto explicando um pouco e com um texto dele maravilhoso, onde ele diz: “porque o português não é estrangeiro”! Quer dizer, para ele, Portugal e Brasil eram nações irmãs. Ele salienta muito essa relação e deixa isso muito claro.

**O Instituto é aberto a toda a sociedade, a pesquisadores nacionais, locais e também internacionais?**

**Daliana Cascudo:** o acervo de correspondências dele, por exemplo, está disponível para pesquisa lá no Instituto. E por questões de direito autoral das cartas elas não podem ser disponibilizadas pela internet. A gente tem um site com uma mini biblioteca virtual com entrevistas, com muitos dados inéditos dele, disponíveis no endereço [www.cascudo.org.br](http://www.cascudo.org.br). Mas a gente procura atender e estender o nosso material de pesquisa a todos os pesquisadores via e-mail. Atendemos a muitas solicitações que são feitas de pesquisas de fora do país também, através de e-mail. O que é possível enviar, enviamos. Um exemplo muito interessante é que recebemos um pedido de uma pesquisadora em Roma (Itália), que estuda sobre Ermano Stradelli, e o foco principal da investigação dela é um livro publicado por Câmara Cascudo em 1936, o qual é muito pouco conhecido pelos estudiosos cascudianos, intitulado “Em Memória de Stradelli”. Ela entrou em contato com a gente para saber se tínhamos no acervo mais dados para embasar essa obra e o que pudemos enviar, encaminhamos. Outra pesquisadora do Museu do Dundo, de Angola (África) também entrou em contato conosco para complementar uma pesquisa dela, na qual Cascudo aparecia quando

esteve na África em 1963. Então, a gente procura atender a essas solicitações abrindo um pouquinho o nosso acervo e por e-mail e também pelos contatos feitos pelo nosso site.

**Câmara Cascudo fazia aqueles contatos internacionais e ele não era uma figura local ou nacional, havia os contatos internacionalmente, e isso continua, permanece, não é?**

**Daliana Cascudo:** isso permanece! Ele fazia isso através das cartas, tão bem fazia que o acervo tem 27 mil correspondências. Você vê a teia imensa de relacionamentos e de pesquisas que ele conseguiu traçar por essas correspondências. Hoje a gente tem um aliado, um pouco mais abrangente do que a carta, que é a internet, os e-mails, redes sociais e tudo isso. Procuramos estender esse relacionamento através de todos esses instrumentos e tornar o acervo e a pesquisa democráticos. É um rendimento muito interessante, porque abre o leque do Instituto para que as pessoas interajam com a gente. Eu acho muito legal esse *feedback* que a gente recebe. Além do nosso site a gente está no *Facebook*, no *Twitter* “instcascudo” e também no *Instagram* com “institutocascudo”. Participamos de todas essas redes e escutamos muitas coisas, muitas perguntas e muitas dúvidas interessantes são tiradas através dessas redes sociais. Eu acho muito interessante como, às vezes, as pessoas fazem a avaliação por uma imagem. A gente coloca uma foto dele e as pessoas dizem assim “mas ele era tão formal” e na verdade não era, era exatamente o contrário disso e aí a gente explica que antigamente as fotos eram mais posadas, que era uma coisa mais formal. As fotos não eram digitais, as pessoas tinham que posar para a foto, tinha outra dinâmica da história da fotografia. Ele era aberto, ele recebia todo mundo... Você desmistifica algumas coisas assim e eu acho que aproxima também a figura humana dele. A gente se preocupa também em mostrar a intimidade das fotografias dele recebendo as pessoas, relações de amizade, essas fotos chamam muito a atenção das pessoas.

**Aproveitando esse ponto da intimidade, como foi a relação com o avô, Câmara Cascudo?**

**Daliana Cascudo:** foi interessante, porque vovô só teve dois filhos, mamãe Anna Maria e meu tio Fernando. Meu tio, logo cedo viajou, foi para Recife, era jornalista, e fez a carreira toda fora, trabalhou muito na Rede Manchete, na TV Manchete, na Revista também... E mamãe



casou e ficou morando na casa de vovô. A nossa relação “netos”, somos três, eu, meu irmão Newton e minha irmã Camila, não foi uma relação daquele avô que você visita, que é uma relação normal de avô... era um avô que você convivia diariamente, nós convivíamos diariamente com ele, dentro da casa dele, morando naquela casa que era nossa casa também. O interessante é que ele dizia uma coisa que resume tudo isso, que: “pai era para educar e avô era pra deseducar”. Essa “deseducação” ele usava com a gente totalmente. Tudo para gente, no bom sentido, era permitido. Tudo! Na biblioteca dele que era o ambiente de trabalho, os filhos não podiam entrar, porque ele estava produzindo, ele estava trabalhando. Então minha avó que era muito cuidadosa com ele, era um verdadeiro anjo da guarda em relação a tudo, de certa forma, preservava aquele ambiente de trabalho para que ele produzisse e os filhos não o incomodassem nessa hora e nós netos acabamos com isso totalmente. A gente entrava, a gente brincava, meu irmão levava carrinho, eu levava boneca, era uma bagunça geral. A gente estudava no gabinete de trabalho dele. Era uma relação de muita cumplicidade. Era muito engraçado que vovó normalmente não queria que ele comesse chocolate. Ela dizia: - “olha a glicose” ... E ele escondido chamava meu irmão e dizia: - “Newton, vá comprar chocolate pra mim, mas escondido, não deixe sua avó ver pelo amor de Deus”. E, aí, Newton ia escondido normalmente de vovó: - “foi pra onde?”; “ali comprar um chocolate”, ele dizia. E na volta dessa compra esse chocolate era dividido entre nós, ele e os netos. Era muita cumplicidade realmente, uma relação muito amorosa e eu me sinto muito privilegiada por isso.

**Como é que tudo isso lhe influenciou enquanto pessoa e enquanto futura administradora dessa casa?**

**Daliana Cascudo:** é engraçado, porque eu digo muito que tomei um choque muito grande quando percebi que Câmara Cascudo era vovô. Muito grande! Porque apesar de ver e conviver diariamente com essa realidade dele, quer dizer, vendo ele recebendo homenagens, lançando livros em casa, mas eu cresci com essa rotina, então talvez na minha cabeça de criança todo avô fosse assim. Mas, ao entrar na adolescência, eu comecei a escutar no colégio os professores comentando: - “Câmara Cascudo, o maior folclorista do Brasil”; “Câmara Cascudo historiador” e eu me choquei muito porque era vovô aquela pessoa e eu gosto muito de dizer que se existe nele “um anti-herói” e “anti-intelectual”, porque ele não se encaixava naquele

protótipo do intelectual distante, que não interage normalmente com as pessoas, que está sempre muito absolto na sua própria pesquisa e trabalho, que normalmente é orgulhoso e se acha muito superior... ele era o contrário de tudo isso, ele interagiu muito com as pessoas, ele fazia pesquisa de campo. Se ele achava que escreveria um livro sobre jangada, ele tinha que conversar com o jangadeiro, ele tinha que ir lá olhar a jangada. Então ele foi muito precursor nisso, ele atendia tudo e todos. Esse “anti-intelectual” foi muito interessante para mim, porque além da figura humana, descobri aquele potencial todo, aquele universo de livros. Logo, comecei a ler os livros dele, e discutir, e conversar, pra mim foi muito rico juntar essas duas pessoas, esse intelectual junto com vovô.

### **Há alguma obra que seja especial, que lhe traga algo mais especial por lê-la?**

**Daliana Cascudo:** a obra que eu tenho uma predileção muito grande é pouco comentada, porque foge do tema cultura popular ou folclore, que é “Civilização e Cultura”. Eu acho uma obra fenomenal! No subtítulo, ele coloca “etnografia geral” e é realmente! Se você parar para pensar, uma obra onde ele fala desde a pré-história do homem. Ele discute sobre o campo, a dança a linguagem, a casa, o abrigo, a propriedade. Eu destaco muito que nessa hora o “folclorista” é sufocado um pouco pelo “etnógrafo”, que era como ele gostava de se denominar. Ele gostava muito da palavra etnógrafo, não gostava da palavra antropólogo, nem de sociólogo: - “eu sou um etnógrafo”, ele se definia dessa forma. E eu acho que essa obra é um pouco relegada, porque o folclore é tão rico, a quantidade de obras é tão rica, mas o “Civilização e Cultura” é um livro fenomenal.

### **E ainda há muitas publicações que vão ser feitas, em parcerias com editoras como a universitária, como está essa relação?**

**Daliana Cascudo:** existe ainda muita coisa para ser publicada. No site, a gente tem um levantamento de obras dele que normalmente se dizia: - “são 100 obras...são 150”, mas já chegamos a mais de 200 obras com um levantamento de tudo o que ele tem. Então, com a Global Editora, desde o ano 2000, a gente tem um contrato. A intenção é reeditar toda a obra de Câmara Cascudo. Já há quase 40 obras publicadas pela Global e, pela Editora da UFRN, a

gente edita obras de cunho local, que a global não lançaria nacionalmente, como “História da Cidade do Natal”; “Nosso Amigo Castriciano”; “Vida breve de Auta de Souza”. A dificuldade maior é a produção dele que é muito grande. Quando a Global nos pede a sugestão de um título, a gente manda 20. A editora não pode só publicar Câmara Cascudo, mas a ideia é que a gente consiga publicar toda a obra dele, reeditar toda a obra dele, tornar todas as obras acessíveis. O último lançamento é um livro extremamente relevante e muito diferente: “Prelúdio e Fuga do Real”; foi lançado no dia 30 de julho de 2014. E já são 28 anos de encantamento dele, como ele dizia, e nós o lançamos, numa parceria Global e Editora da UFRN. Foi um trabalho feito realmente a quatro mãos. Nessa obra, ele dialoga com personagens históricos, mitológicos, alguns literários, e, nesses diálogos, ele discute a obra da pessoa, ou a teoria; Maria Madalena, Dom Quixote de la Mancha... Nós temos muita coisa a publicar dele ainda, mas a culpa é dele que produziu muito.

**Se ele fosse vivo, como é que ele seria? Hoje nós temos um meio de comunicação muito mais ágil, que é a internet, para aquela troca de cartas que ele fazia e para manifestar suas ideias...**

**Daliana Cascudo:** eu acho que ele estaria muito antenado. Talvez com um blog lançando mil artigos diariamente. Veja que na época, ele produzia uma famosa coluna chamada “Ata Diurna” em um jornal local. Eram artigos que ele falava exatamente sobre as coisas do cotidiano. Talvez tivesse usando essas ferramentas e disseminando também. Ele dizia muito que a inteligência é uma capacidade de adaptação. Acho que ele se adaptaria muito bem às coisas e as usaria para disseminar tudo que ele estudou. Acredito eu que estaria totalmente adaptado.

**Atualmente, como é que você vê esse pensamento de Câmara Cascudo, base para tantas pesquisas? Como é que você vê isso dentro das universidades brasileiras? É muito difundido? Qual a sua avaliação?**

**Daliana Cascudo:** demorou muito para a universidade, de certa forma, voltar o seu olhar para Câmara Cascudo. Ele foi um dos fundadores, juntamente com o professor Onofre Lopes, da

Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Onofre dizia muito que existia no estado uma universidade anterior a UFRN que se chamava “Câmara Cascudo”. E, em 1959, o discurso inaugural da UFRN é proferido por Câmara Cascudo. Ele dá aquele atestado, aquela certidão de nascimento da universidade. Graças a Deus, de uns anos para cá, houve inclusive a implantação do Núcleo de Estudos Câmara Cascudo, um núcleo multidisciplinar muito necessário, porque o pensamento dele está dentro de tudo. Você pode estudá-lo sobre o prisma da História, das Letras, até em Arquitetura ele já foi parar. Já tem um estudo baseado no “História da cidade do Natal” sobre a parte arquitetônica. Ele dialoga com muitas áreas e o núcleo congrega estudiosos de várias áreas, todos que estudam sobre Câmara Cascudo. Acho que agora a gente está num momento muito bom, o Instituto tem grandes parcerias não apenas com a UFRN, mas também, com o Núcleo de Estudos Câmara Cascudo. Procuramos muito com essas parcerias firmar mais essa pesquisa e essa difusão da obra cascudiana. Diz-se que Câmara Cascudo foi um descobridor do Brasil e a gente vê que é preciso ainda descobrir muito dele e de sua obra.

**Quais são os desafios que a gente pode ter nessa perspectiva da investigação com o apoio em Câmara Cascudo?**

**Daliana Cascudo:** eu acho que há imensos desafios como o próprio acervo dele que a gente digitalizou toda a correspondência. Temos ainda outro caminho grande de digitalização que podem suscitar muitas pesquisas a respeito não apenas dele, mas da própria cultura brasileira, da própria construção dessa cultura. A Global publicou um livro em 2011, foi inclusive vencedor do Prêmio Jabuti, o maior prêmio de literatura brasileira, na categoria Teoria e Crítica Literária. Essa obra nada mais foi que a correspondência dele e de Mário de Andrade que dialogaram durante 20 anos, de 1924 a 1944. Ao ler esse livro, você nota não apenas as duas personalidades, os dois como amigos, que trocam confidências de suas vidas, do que está acontecendo, mas também dos dois como escritores, do que estão produzindo. O conceito de cultura brasileira começa a se delinear naqueles diálogos, o conceito da identidade cultural brasileira vai se construindo ali. Lógico, não apenas no diálogo dos dois, mas no de diversos intelectuais. Mário diz em uma das cartas que “precisamos falar uma língua brasileira” e Câmara Cascudo também se coloca muito na valorização do nosso *folklore*, dos costumes, dos

hábitos. A gente hoje tem isso muito claro, mas naquela época não era tão claro assim, isso precisou ser afirmado, ser construído. Nós ainda temos muita coisa a digitalizar, material de pesquisa, originais datilografados dele. É um material que pode suscitar muita pesquisa. Muita coisa ainda será gerada a partir do acervo de Câmara Cascudo.

### **Parafraseando Paulo Freire, estudar Câmara Cascudo é “sulear”?**

**Daliana Cascudo:** A gente se descobre muito nesse estudo de Câmara Cascudo. Numa entrevista ele disse algo muito interessante, primeiro ao ser perguntado sobre “por que escolheu estudar o folclore?”. Ele responde: - “eu não escolhi o folclore, o folclore me escolheu”. A curiosidade que ele tinha e que começou a suscitar nele: - “por que o aboio é cantado dessa forma? Por que o cantador de viola faz esse desafio? De onde veio isso? Por que gato preto dá azar? Por que passar debaixo da escada também não pode passar”? Então, todas essas coisas despertaram nele uma curiosidade. Não apenas ele mostra muito quem nós somos, mas também afirma, como ele fez no discurso de inauguração da UFRN, que a gente precisa valorizar essa nossa cultura, porque ela é bela, porque ela é maravilhosa, mas principalmente porque é nossa e a responsabilidade de valorizá-la é nossa.

**Você acha que naquela época ele teve um certo desafio de enfrentar essa barreira que seria um certo preconceito científico? E como é que hoje em dia esse preconceito a gente está vencendo? Como é que você vê essa perspectiva antes e agora?**

**Daliana Cascudo:** ele começou a estudar o folclore na década de 20. Apesar do primeiro livro ser de 1921, “Alma Patrícia”, que era crítica literária, na verdade, a primeira obra dele considerada folclore é de 1939 chamada “Vaqueiros e Cantadores”, mas antes ele já vinha estudando e coletando material. Ele foi professor da Escola Estadual Atheneu, foi aluno, foi professor e diretor. Era a grande escola da elite natalense da época. Quando ele começa a estudar o folclore, que era absolutamente “não-estudado” e não tinha nenhum tipo de cunho acadêmico, havia também um preconceito ligado ao fato de serem “coisas do povo” e essas histórias do “povo” significam que não eram dignas de estudo, nem muito menos, de estudo acadêmico. Um dia, um colega professor do Atheneu pede ao diretor a demissão de Câmara

Cascudo. Agora o motivo da demissão dele é que é o bom: ele estava falando aos alunos, que eram da aristocracia potiguar, sobre Bumba-meu-boi, sobre o Saci e sobre o Catimbó. Você imagine uma pessoa conversando sobre catimbó em 1928, não tinha condições de jeito nenhum. E ele não é demitido e continuou conversando, logicamente, sobre tudo isso, que eram as suas pesquisas. Ele desbrava um caminho do estudo que não existia. Ele diz, numa entrevista já posterior, já mais velho, que “abriu a primeira picada no mato” e é verdade. As pessoas, os posteriores pesquisadores poderiam até concordar ou discordar dele, tinham esse direito obviamente. Mais que esse caminho, ele tinha esse mérito, orgulhava-se disso. Então você vinha nele, concordasse ou não, mas ele o tinha aberto. É muito sintomático, é muito simbólico isso dele de dizer que “abriu a primeira picada no mato”, quer dizer, hoje a gente tá aqui discutindo Folkcomunicação porque esse homem lá atrás mexeu nesse “vespeiro” todo e abriu esse caminho para esse estudo.

**E por falar de Folkcomunicação ele, de certo modo, foi um incentivador ao Luiz Beltrão, que defendeu sua tese na Universidade de Brasília, em 1967, sobre a teoria da Folkcomunicação...**

**Daliana Cascudo:** e é interessante como eles tinham uma relação de amizade. O Luiz Beltrão trabalhava com um amigo muito dileto dele que era Nilo Pereira, e envia para ele o trabalho e Cascudo incentiva muito Beltrão. Os caminhos se encontram, ele o incentiva muito a produzir isso. Ao pesquisar esse acervo de correspondências que está no Instituto Câmara Cascudo, eu encontrei um dado interessantíssimo! São quatro cartas. Esse acervo está em construção ainda, mas há outras cartas de 1944, 1964, 1968. Essa última é uma carta de 29 de janeiro de 1968, ele explica o que é a Folkcomunicação a Cascudo e diz: - “eu estou pegando a minha tese e ela vai virar um livro”. E nada mais foi do que o livro basilar “Comunicação e Folclore”. No acervo da biblioteca do Instituto, a gente encontra as seguintes obras de Beltrão: “Os Senhores do Mundo”, de 1950, “Itinerário da China”, de 1959 e o próprio “Comunicação e Folclore”, de 1971, e todos com dedicatórias lindas para Cascudo. Havia uma relação de amizade e de influência também, Câmara Cascudo já era na época um folclorista reconhecido e o incentiva: - “esse estudo vale a pena, você precisa publicar isso”, e eles dialogam sobre isso.

Cascudo já era um pouco estudioso de Folkcomunicação sem saber, ele pesquisava os significados do aboio, os significados do gato preto, do catimbó... e traz muito disto no *Dicionário de Folclore Brasileiro*.

**Daliana Cascudo:** essa era a preocupação dele: “isso é nosso, então é responsabilidade nossa e não do forasteiro, que a gente se aproprie disso”. Há uma “Ata Diurna” dele também muito interessante sobre a feira. Ele coloca a feira como um local de pesquisa. Acredito que essa ata seja da década de 40. Ninguém conseguia ver numa feira nessa época uma fonte de pesquisa como ele via. Ele se antecipa muito a isso que a gente vivencia hoje. Ele incentiva muito a Beltrão, porque como ele também tenha enfrentado alguns preconceitos para começar esse estudo. Foi muito importante ele ter tido de Câmara Cascudo esse incentivo na época, os dois conseguiram dialogar para construir para essa obra e para a teoria da Folkcomunicação avançar.

**Como é que a senhora acha que se sentiria Câmara Cascudo ao ver que sua obra ganha tanto espaço para o campo da comunicação quanto para outras pesquisas?**

**Daliana Cascudo:** eu acho que Cascudo ficaria extremamente feliz principalmente em ver que toda essa “picada no mato” que ele abriu rendeu frutos. E ver também como ela dialoga com outras áreas, que é exatamente o que a Folkcomunicação faz. Ele focou muito nisso no trabalho dele, porque, o “Dicionário do Folclore Brasileiro”, que este ano completa 60 anos de edição, é uma obra folkcomunicacional muito forte. Na mesma hora que ele está falando da superstição, ele está falando da alimentação, do dormir, dos autos, do significado do catimbó, da religiosidade, do que a gente diz da literatura oral. Então, o Dicionário faz essa panorâmica toda e traça um diálogo muito interessante entre as áreas. E está muito antenado, e está dentro do espírito da Folkcomunicação. Ele ficaria muito satisfeito com o ramo, com o rumo que a gente está tomando atualmente.

**São 60 anos de uma obra muito citada no meio acadêmico.**

**Daliana Cascudo:** a primeira edição do Dicionário foi de 54 e ela teve 12 edições no decorrer desses anos todos e agora a gente está indo para a décima segunda edição. Então, para marcar essa data a gente pensou, junto com a Global Editora, e convocamos depois outras instituições para pensarem junto com a gente também como comemorar essa data. A primeira providência foi o estabelecimento de um concurso nacional de ensaio que tem como tema: “A Cultura Popular na obra de Câmara Cascudo”. É um prêmio em dinheiro, obviamente, com a publicação desta obra vencedora através da Editora Global. Junto com esse concurso também foi lançada uma iniciativa com a Academia Norte-riograndense de Letras, um concurso para estudantes de escola pública e/ou privada, também falando sobre a cultura popular, Câmara Cascudo e o Dicionário. Tanto o aluno vencedor recebe um prêmio como o professor que o orientou.



RIF

rese

resenhas

resenk

enhas

## Boi-Bumbá de Parintins, o espetáculo midiático na Amazônia

Beatriz Silva Goes<sup>1</sup>

Uma investigação filiada ao pensamento complexo em detrimento de um método disciplinar põe em descontinuidade teorias que se fecham em si mesmas para dar conta de um objeto que possui distintas partes que se situam e se localizam em um espaço e tempo necessários à contextualização, ao olhar de um todo para que se crie sentido. Ao colocar em questão as articulações do pensamento complexo, a partir de um processo dialógico, o que está em jogo é um pensar sobre a cultura que pressupõe o caminho como método, que abriga a dualidade e deconsidera o raciocínio excludente (MORIN, 2003). Considerando, portanto, que “é preciso aceitar caminhar sem um caminho, fazer o caminho enquanto se caminha” (MORIN, 2003, p.36) e que são muitos os embates que dão vida às manifestações da cultura em uma determinada formação social.

A obra *Boi Bumbá – Imaginário e Espetáculo na Amazônia*, de Wilson Nogueira é resultado de sua pesquisa de doutorado e mostra o caminhar de um pesquisador desassossegado com os saberes que se produzem nas festas populares na Amazônia. Conhecimentos gerados sobre as manifestações folclóricas na e da região amazônica, para e no sujeito que habita e visita este espaço. Sua pesquisa de mestrado já se debruçou sobre questões referentes ao Boi-Bumbá de Parintins (AM), ao Sairé de Alter do Chão (PA) e a Ciranda de Manacapuru (AM) e teve como objetivo principal entender as relações entre essas três festas populares e o mercado.

Estabelecendo diálogos entre Antropologia cultural, Teoria Crítica e Pensamento Complexo, o autor posiciona, nesta obra, o(s) saber(es) sobre o Boi-Bumbá de Parintins. Tal jornada resulta em um percurso que contribui para a construção de um olhar sobre o Festival Folclórico de Parintins que edifica essa festa popular à sua condição de manifestação cultural amazônica, nos diferentes contornos que assume desde o seu surgimento. Para tanto, o *corpus* com o qual se construiu a pesquisa constituiu-se dos membros da Comissão de Arte do boi-bumbá Garantido (caracterizado pela cor vermelha no festival) e do Conselho de Arte

---

<sup>1</sup> Jornalista, mestranda em Ciências da Comunicação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). E-mail: beatrizsgoes@gmail.com

do boi-bumbá Caprichoso (representado pela cor azul). O autor explica que escolheu se debruçar sobre o trabalho deste grupo de artistas de ponta porque constatou que o Boi-Bumbá de Parintins é “uma manifestação artística popular regional mais conhecida pelo fator cultural do que pelo fator político, econômico ou religioso. Esse fato é favorecido pela influência política dos artistas na decisão” (NOGUEIRA, 2014, p. 17). É esse grupo de artistas, cada um em sua Associação Folclórica, que concebem e coordenam o espetáculo, desde a concepção inicial ao desfecho nas três noites de apresentação, no último fim de semana de junho de cada ano.

Vale destacar que a proposta analítica do autor apresenta, já em concepção, um aspecto radical, e que se inscreve ao longo de toda a sua obra: a inclusão do “eu” na constituição, descrição e análise do objeto. Sobre essa escolha, o autor esclarece: “posso reconhecer que estou realizando um trabalho que é o resultado da soma das trajetórias no contexto de toda uma vida. Sou parte e sou o todo delas” (NOGUEIRA, 2014, p.39). Desta maneira, Nogueira inscreve como componente dessa complexidade teórico-analítica sua escrita enviesada. A consequência do espantamento coloca o leitor envolto com o efeito de evidência do “sujeito” na narrativa da obra, e também possibilita a compreensão, pela força da tomada dessa decisão, da reflexão do autor acerca do indivíduo na e da pesquisa. Para Nogueira, é na escrita “onde ponho em simbiose recortes da minha história de vida, com destaque para as atividades cognitivas, com a história do sujeito na pesquisa, no caso do Boi-Bumbá de Parintins” (*idem, ibidem*, p. 24)

Levando em consideração a riqueza teórico-analítica da obra e o espaço para a sua apresentação, foi preciso delimitar um percurso de leitura a partir do qual serão salientados, ponto a ponto, algumas das reflexões do estudo de Nogueira.

No primeiro capítulo, o autor situa o leitor acerca de algumas questões no que diz respeito à construção da história do Boi-Bumbá na Amazônia, destacando a festa popular enquanto manifestação cultural nascida em Parintins – ilha localizada a 325 km de distância em linha reta de Manaus, capital do Amazonas. Este caminho converge, deste modo, para a constituição do boi-bumbá, em Parintins, em diálogo com o imaginário amazônico, já que a apresentação desse festejo nessa ilha difere radicalmente de suas variações em outras regiões. É objetivo da pesquisa compreender o Festival Folclórico de Parintins como manifestação articulada com a indústria cultural, mas que não se concretiza apenas de acordo com a

racionalidade econômica. O autor explica que “em Parintins, houve uma reformulação radical na forma de apresentação do Boi-Bumbá [...] criou uma narrativa que mistura os fundamentos do Boi-Bumbá com o imaginário amazônico” (NOGUEIRA, 2014, p. 12). Esta compreensão aponta para uma das grandes contribuições desta tese, que está em situar, na contemporaneidade, esta festa popular amazônica que se transformou de brincadeira de terreiro à espetáculo de massa.

No segundo capítulo, a respeito das formulações teóricas, um dos pontos de destaque está na análise do Boi-Bumbá de Parintins como fato social total (MAUSS, 2003). Elaborando um caminho que contempla a festa em suas várias dimensões; da fé e paixão, aos interesses e negócios, Nogueira alcança assim a visão dialógica que constitui seu trabalho e assinala: “Não é difícil perceber, mesmo nas investigações que priorizam os fatores econômicos, que as festas populares espalham suas motivações, interesses, atividades e efeitos sobre o todo social” (NOGUEIRA, 2014, p. 16).

No terceiro capítulo, com o objetivo de traçar, de modo consequente e coeso, a relação entre o Boi-Bumbá de Parintins e a indústria cultural, o autor assenta alguns dos processos em cena quando da transformação da festa em espetáculo popular de massa. Destaca-se aqui a noção do autor a respeito do “espetáculo”, compreendido como transcendente a definição do pensador francês Guy Debord. Nogueira esclarece que “é necessário reconhecer que hoje o espetáculo constitui-se elemento fundamental do próprio imaginário social, [...] seria inadmissível negar a sua importância sociocultural como veículo dos fluxos das culturas-mundo” (NOGUEIRA, 2014, p.10). O conceito clássico de espetáculo de Debord é posto, assim, em confronto com as próprias análises de Nogueira quando passa a “observar e compreender o Boi-Bumbá de Parintins como lugar de manifestações reais e imaginárias capaz de ir além da efemeridade espetacular” (NOGUEIRA, 2014, p. 101). Neste capítulo, o autor também se dedica a descrição das condições que levaram a expressão artística Boi-Bumbá de Parintins a se relacionar e a se inserir na indústria cultural.

No quarto capítulo, o autor busca a inserção no trabalho de ponta dos artistas da Comissão de Arte do Garantido e do Conselho de Arte do Caprichoso através de uma observação-participante. Contando com diferentes materialidades (diários de campo, entrevistas, impressões, descrições, análises, entre outras), o autor aponta para os processos de constituição desta festa popular, as relações de trabalho, a estrutura organizacional e os

atritos externos e internos em jogo em diferentes momentos de concepção do “boi de arena”. A análise de Nogueira nos permite compreender, entre outras questões, que a elaboração do espetáculo do boi-bumbá não escapa à ordem das contradições. Os artistas do boi-bumbá parintinense concebem espetáculos que valorizam lendas e rituais amazônicos, reiterando o sobrenatural, através da tecnologia e da técnica, comunicando, portanto, a racionalidade.

O autor afirma que há um propósito na “viagem criativa dos artistas”, designado para além da “efemeridade do espetáculo”, no qual ocorre uma comunicação ao público de conteúdos de apelo à preservação da região, a manutenção do bioma amazônico e o respeito às etnias indígenas, ainda que não seja constatado por todos, e que corrobora com outras ações de preservação da Amazônia. Esta valorização do imaginário regional na criação e realização do Festival Folclórico de Parintins coloca em evidência, em contrapartida, uma preocupação, com a fundamentação teórica dos espetáculos, que produz evidências sobre o próprio modo de pensar o boi-bumbá.

No quinto capítulo, Nogueira aponta para os modos de funcionamento (procedimentos, técnicas, tecnologias, linguagens artísticas, teorização, entre outros) de significantes que passam a atuar como fio condutor dos espetáculos, a partir da criação, em 1999, da Comissão de Arte do Garantido e, em 1996, do Conselho de Arte do Caprichoso. Esta necessidade de maior organização e fundamentação em relação a pesquisa por trás das lendas e rituais pode ser compreendida no efeito da competitividade entre o boi azul e o boi vermelho. O autor, deste modo, salienta um percurso da “profissionalização da pesquisa” no Boi-Bumbá de Parintins e conclui que:

Estudo constatou que a teorização do espetáculo surge para explicar, para uma banca de jurados especialistas (folcloristas, antropólogos, artistas plásticos, musicólogos, bailarinos etc.), aspectos artísticos do boi-bumbá parintinense que não constam do bumba meu boi nem nas suas variantes em outras regiões (NOGUEIRA, 2014, p. 28)

A obra de Nogueira certifica a urgência e as contribuições que uma análise de sistemas complexos pode oferecer a outros campos do saber sobre as festas populares, a indústria cultural e os saberes sobre estes produzidos. O boi-bumbá e o imaginário amazônico possuem uma imagem cristalizada no senso comum como representação das variantes nacionais. A análise de Nogueira desconstrói estes saberes cristalizados e ratifica a importância do Boi-

Bumbá de Parintins, como manifestação artística popular distinta de suas variações, tais quais o boi de máscara do Pará, o boi-de-mamão e o boi-de vara de Santa Catarina, o boi surubim do Ceará e o boi calemba do Rio Grande do Norte. A tese evidencia a constituição do Boi-Bumbá de Parintins como sendo fruto da junção do amor, da fé e da tradição, por comportar a disputa de sentidos, e da junção do mercado e da economia, por se assentar no mundo espetacular da indústria cultural.

Para finalizar, em referência à criatividade dos artistas do festival, resgato um trecho da toada de Ana Paula Perrone e Jorge Aragão, *Parintins para o mundo ver*, que fala sobre o boi branco de coração vermelho na testa (boi-bumbá Garantido) a propósito de convidar este leitor que nos aprecia a conferir de perto, no último fim de semana de junho, esta festa popular que emociona e contagia milhares de torcedores todos os anos. Ação, que de minha parte, objetiva criar uma sensação de fechamento deste texto sobre a obra de Nogueira, obra esta que também nos convida a um passeio, mesmo que à distância, a esta ilha na subida do rio Amazonas e a este Festival Folclórico na Amazônia, que nos emociona e conduz diante do inesperado:

Nosso boi nossa dança xipuara  
Caiu no mundo está mostrando a nossa cara  
Atravessou pro outro lado do oceano  
Ficou famoso meu valente boi de pano  
Que era só na velha Tupinambarana  
Que se apoiou na fé do seu Valdir Viana  
Mostra pro mundo seu folclore como é  
Na Baixa do São José  
Macio feito pêlo de coelho  
Meu bozinho é todo branco só na testa tem vermelho  
É perigoso por que rouba coração  
Por isso é o boi do povão  
(Parintins para o mundo ver – Ana Paula Perrone e Jorge Aragão)

NOGUEIRA, Wilson. **Boi-bumbá** – imaginário e espetáculo na Amazônia. Manaus: Editora Valer, 2014. 287P.

## Referências

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

MORIN, Edgar. *Educar para a era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem na incerteza e no erro humanos*. Lisboa: Baland, 2003 (col. Horizontes Pedagógicos).

PERRONE, Ana Paula Perrone; ARAGÃO, Jorge. *Parintins para o mundo ver*. Composição: Ana Paula Perrone e Jorge Aragão. Disponível em: . <http://letras.mus.br/garantido/669762/>. Acesso em: 14 out. 2015.

## A construção do Pensamento Comunicacional Brasileiro como uma Emergência Epistemológica<sup>1</sup>

*Élmano Ricarte de Azevêdo Souza<sup>2</sup>*

MARQUES DE MELO, José; Fernandes, Guilherme Moreira (org.). **Pensamento Comunicacional Brasileiro: O legado das Ciências Humanas - História e sociedade** (vol. 1).1. ed., São Paulo: Paulus, 2014, 672 páginas.

Ao se falar em Pesquisa em Comunicação, parece que estamos localizados na marginalidade do que é reconhecido como Ciência no âmbito acadêmico a nível internacional. Basta observar as políticas públicas de incentivo aos estudos científicos. Maioritariamente, os investimentos são encaminhados para áreas de tecnológicas ou biológicas. E há ainda outra perspectiva a ser levada em conta sobre esse assunto: quais as principais referências mais reconhecidas e utilizadas pelos estudantes de vários níveis acadêmicos em seus trabalhos? Nesse aspecto, são quase sempre de origem inglesa ou francesa. Sendo assim, poucos foram os pensadores lusófonos (raras as exceções) com seu prestígio reconhecido. É suficiente lembrar que há um único Prêmio Nobel de Literatura (José Saramago em 1998). Porém, como é possível remodelar esse panorama e fazer com que os conhecimentos produzidos de forma “periférica” sejam considerados válidos mundialmente? É preciso comunicar, dialogar. Ao menos, essa tem sido a lição e o retorno observados nos mais de 50 anos de investigação de forma oficial no território do Brasil com a criação, no dia 13 de dezembro de 1963, do Instituto de Ciências da Informação – ICINFORM (estado do Pernambuco, Nordeste do Brasil), pelo professor e pesquisador Luiz Beltrão. E valem ainda mencionar os anos seguintes com a criação, pela Universidade de São Paulo, da Escola de Comunicações Culturais (1966) e do

---

<sup>1</sup> Uma resenha com uma versão reduzida foi publicada na Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação com o título "A Emergência Epistemológica das Ciências da Comunicação no Brasil na obra Pensamento Comunicacional Brasileiro".

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Comunicação, Universidade Católica Portuguesa – UCP. Membro da Rede de Pesquisadores em Folkcomunicação - Rede FOLKCOM.



Centro de Pesquisas em Comunicação Social (1967) pela Faculdade de Jornalismo Cásper Líbero (na época, associada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

Diante desse cenário, um nome em particular que se destacou: José Marques de Melo. Com mais de 70 anos de idade, foi o primeiro doutor em Jornalismo no Brasil pela Universidade de São Paulo, em 1973 com a tese de doutoramento intitulada *Fatores socioculturais que retardaram a implantação da imprensa no Brasil*. E, além disso, o seu pioneirismo agraciou-lhe uma missão a qual foi paulatinamente arquitetada em torno do questionamento aqui feito inicialmente.

Uma das frentes de ação de Marques de Melo foi a congregação acadêmica. Isso quer dizer, a criação de redes de investigadores em torno do campo de Comunicação Social. A sua estratégia: reunir os pares mais próximos para pensar e dialogar sobre as pesquisas comunicacionais realizadas no Brasil. Assim, nasceu a Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação – INTERCOM, cujos congressos acadêmicos nacionais chegam em 2015 a 38ª edição, com seus respectivos encontros nas cinco regiões brasileiras. E, sendo assim, após o processo de “conhecer os vizinhos”, os mais próximos “ao alcance dos olhos” como diria Cascudo (1965), o diálogo estendeu-se para fora do território brasileiro com a criação do LUSOCOM – Congresso da Federação Lusófona de Ciências da Comunicação, hoje, incorporando os investigadores do Brasil, Portugal e dos PALOPs - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. Em 2014, ocorreu a XIª edição do congresso da LUSOCOM, na região da Galícia (Espanha), aproximando ainda mais os pesquisadores parceiros espanhóis da Associação Galega de Investigadoras e Investigadores de Comunicação – AGACOM. E vale recordar ainda o Congresso Mundial de Comunicação Ibero-americana, o qual tem como base o “Protocolo de Guadalajara”, firmado em 2007, na Cidade do México, pela Confederação Ibero-americana de Associações Acadêmicas de Comunicação, na oportunidade contando com os investigadores: José Marques de Melo (Brasil), Luís Humberto Marcos (Portugal), Rodrigo Gómez (México), Francisco Sierra (Espanha), Guillermo Mastrini (Argentina), Francisco Martinez (México), César Bolaño (Brasil), Luís Albornoz (Espanha).

Diante desse quadro desafiador, a outra frente de trabalho complementar a primeira de Marques de Melo é o registro da produção das investigações em Comunicação Social. Nesse ponto, o professor já possui mais de 40 obras sobre o campo. A sua última foi lançada em setembro de 2014, no evento da INTERCOM em Foz do Iguaçu, no estado do Paraná (sul

do Brasil) em parceria com o professor Guilherme Moreira Fernandes. É mais uma prova de seus esforços em colaborar com a construção desse *ethos* epistemológico. Com o título *Pensamento comunicacional brasileiro*, o livro traz uma reflexão sobre esse pensar em diversas fases, tanto que a obra é dividida em três volumes: “História e Sociedade”; “Cultura e Poder” e “Mídia e Consumo”. A divisão ajuda na sua leitura, visto que pode oferecer uma perspectiva mais didática, no sentido de ter a possibilidade de ser utilizada também em sala de aula para a compreensão do surgimento das investigações no campo da Comunicação no Brasil e seus desdobramentos nas décadas seguintes. E a ideia publicada assim pode ser encarada como uma enciclopédia, um retrato do pensamento comunicacional no Brasil, uma contribuição para que outros países possam fazer o mesmo caminho.

A metodologia utilizada para produção da obra pela dupla de editores tinha sido testada anteriormente com o livro de *Metamorfose da Folkcomunicação* (MARQUES DE MELO; FERNANDES, 2013), quando abordaram o panorama dos estudos da interface da comunicação com a cultura popular, resultando em um livro único com 1100 páginas. Foram apresentados vários textos centrais sobre a Folkcomunicação e outros correlacionados, os quais também deram contribuições direta ou indireta. De cada um desses textos, houve a interpretação atualizada e contextualiza por um investigador. Para a obra atual, a estratégia adotada é semelhante. Além das três divisões em volumes, são duas partes centrais em cada volume, as quais vêm com seis textos-bases. Cada texto a ser comentado tem duas frentes de análise: uma bibliográfica, destacando nomeadamente o percurso do autor e a contribuição significativa do texto e outra de aspecto metodológico, contextualizando e atualizando o texto com os desdobramentos contemporâneos da comunicação. Além disso, as partes centrais possuem três textos explicativos, um deles introdutório apresenta o bloco de seis textos-base e seus comentários em sintonia com o nome da seção e outros dois no fim: um visa costurar teoricamente cada parte e o seguinte encerra com uma “reflexão pedagógica”.

O primeiro volume de *“Pensamento Comunicacional Brasileiro”*, **História e Sociedade**, centra-se nos valores morais específicos dos processos de comunicação e tem, na primeira parte, os textos-base de Lévi-Strauss, Câmara Cascudo, Jarbas Maciel, Florestan Fernandes, Barbosa Lima Sobrinho e Virgílio Noya Pinto e apontam a gênese e evolução da comunicação humana. Há ainda, na sessão seguinte, Willems, Maynard Araújo, Paulo Freire, Diégues Júnior,

Antonio Candido e Fernando de Azevedo cujas contribuições auxiliam a refletir sobre o processo social básico na comunicação.

Já o volume seguinte, **Cultura e Poder**, aborda as características e elementos da comunicação, tendo como perspectiva o fenômeno cultural com textos de Egon Schaden, Gilberto Freyre, Rubem Oliven, Alfredo Bosi, Darcy Ribeiro e Vamireh Chacon, e ainda a comunicação como sistema de poder com as ideias de Carlos Guilherme Mota, José Nilo Tavares, René Dreifuss, Ruth Cardoso, Juan Díaz Bordenave e Celso Furtado.

Por fim, **Mídia e consumo**, o terceiro volume reúne textos com o objetivo de refletir sobre a aplicabilidade da comunicação social e sua inserção nas ciências humanas e sociais. A primeira parte apresenta os fluxos comportamentais (consumo, participação e opinião pública) na comunicação com textos de Gabriel Cohn, Arthur Ramos, Cândido Mendes, Samuel Profomm Neto, Ingrid Sarti e Octavio Ianni. A segunda aborda a comunicação nas ciências sociais aplicadas com Octavio Eduardo, Florestan Fernandes, Dante Moreira Leite, Maria Isaura Pereira de Queiróz, Luiz da Costa Lima e Fernando Henrique Cardoso.

É interessante notar que esses autores não são classificados como pesquisadores de comunicação, mas têm uma contribuição de forma direta ou indireta à formação do campo de investigação no Brasil. O que diferencia esta obra de outras enciclopédias é a inserção das exegeses, atualizando e direcionando os textos-base ao campo. Dessa forma, não só resgata o estado da arte do pensamento comunicacional como também oferece uma reflexão dialógica produtiva da gênese e do desenvolvimento da pesquisa em comunicação no Brasil.

Nota-se ainda que a maioria dos autores dos textos-base é nomeadamente do nordeste brasileiro e com apenas três mulheres. Porém Marques de Melo relata na introdução que essa característica geral da obra é um retrato da época e que o fazer diferente seria um “artificialismo inadmissível”. Portanto, a solução encontrada está nos exegetas, cuja maioria é feminina e ainda prevalecendo a região sudeste como, contemplando várias instituições de ensino superior de todas as regiões do país, sendo jovens e experientes investigadores em diversas áreas da comunicação. Ou seja, possibilita vários vieses ampliando a proposta da obra.

Em especial sobre o primeiro volume na primeira sessão, Lévi-Strauss observa comunidades primitivas e o matrimônio com membros externos e suas implicações na vida social de cada uma das comunidades a partir de um diálogo entre clãs distintos. Por sua vez,

Luís da Câmara Cascudo analisa a vizinhança no contexto urbano, no qual os agentes comunicadores valorizam mais os contatos próximos, revelando aspectos de comunicação social nos laços interpessoais dos indivíduos. Seguindo esta perspectiva de meios sociais locais, Jarbas Maciel estrutura os mecanismos de aprendizagem a partir das relações cognitivas e Florestan Fernandes com as relações lúdicas do folclore da cidade de São Paulo. Já Barbosa Lima Sobrinho discute questões de linguística na formação de uma unidade territorial nacional brasileira a partir do uso da Língua Portuguesa e seu teor político e econômico como estratégia da coroa lusitana no século XVIII para manter o monopólio nos portos. Virgílio Noya Pinto explica sobre as “rodovias da informação” tomando como base o significado político, cultural e econômico das “estradas persas”. Na seção seguinte, Emilio Willems decorre sobre os atos de cooperação das comunidades em atos de “mutirão” e associativismo, revelando a existência de uma forte comunicação social a um nível local. Alceu Maynard Araújo analisa a comunicação comunitária focalizando sua atenção em uma cidade do interior do estado de Alagoas (nordeste brasileiro). Paulo Freire, na interpretação dos exegetas, apresenta uma “comunicação libertadora”, na qual a educação é discutida como emancipação do indivíduo. Manuel Diégues Júnior, por sua vez, acrescenta como a comunicação intercultural dá-se com o trânsito de pessoas no contexto da imigração e qual as implicações com os processos de industrialização e urbanização no Brasil. Já a comunicação literária é exposta com texto de Antonio Candido sobre o sentido psicossocial da vingança no folhetim francês. E Fernando de Azevedo, registra a comunicação cidadã e a formação da opinião pública a partir da educação no cenário urbano.

Dessa forma, a obra oferece textos-base de autores de áreas transversais à Comunicação Social, os quais são em sua maioria de origem brasileira e sobre temas do Brasil. Além disso, com as exegeses há a possibilidade de uma costura única no campo comunicacional, traçando um apanhado histórico e intelectual do conhecimento produzido no país. Ou seja, há aí um caráter metalinguístico na obra, quando a Ciência da Comunicação no Brasil pensa sobre si, ajudando a seus pares a se reconhecerem e expõe sua gênese e o conhecimento já produzido, colaborando com uma identidade epistemológica.

Constata-se uma contribuição singular à emergência de um paradigma, como posso citar e recordar as aulas do professor doutor Itamar de Moraes Nobre, na disciplina de Pesquisa em Comunicação, no ano de 2008, ainda da graduação no curso de Comunicação

Social, habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. A partir de uma das referências bibliográficas utilizadas, *Discurso sobre as ciências* (SANTOS, 2004), a Comunicação era debatida como paradigma emergente justamente por seu caráter intertransdisciplinar: histórico, biológico, pedagógico, antropológico, etimológico, sociológico, e psicológico (MARQUES DE MELO, 1971). Isto é, justamente por dialogar com outras ciências, produzindo um novo saber mais rico epistemologicamente e contextualizado com a realidade local/ global, cuja diferença é basilar quando comparado ao paradigma hegemônico, o qual se vê como única forma de saber, excluindo os demais, não provendo diálogo e criando abismos epistemológicos como afirma Santos (2004). E, apesar da incansável batalha de Marques de Melo pela criação desse estado da arte nessa obra, resultado de anos de investigação e parcerias acadêmicas com as redes e congressos de sua “batuta”, é preciso sempre avançar mais. E me refiro a isso, sobretudo, a um processo de internacionalização. É preciso construir uma ecologia de saberes (SANTOS, 2002), promovendo também debates com investigadores distintos e em línguas ditas hegemônicas, em um diálogo cujo caminho traçado e os resultados de ambas as partes sejam valorizados de forma horizontal.

## Referências Bibliográficas

CASCUDO, Câmara Luís. Carta a Luiz Beltrão sobre o ex-voto. In: **Comunicações & Problemas**.v. 1, n. 2, Recife: ICINFORM, jul., 1965, pp. ,33-135.

MARQUES DE MELO, José. **Comunicação social: teoria e pesquisa**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

MARQUES DE MELO, José; Fernandes, Guilherme Moreira. (org.) **Metamorfose da folkcomunicação** – Antologia brasileira. São Paulo: EditaE Cultural, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**.2. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de S. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2002.