

# RIF

Revista Internacional  
de Folkcomunicação

Volume 13 | Número 29, 2015

## **EXPEDIENTE**

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 13, Número 29, 2º 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

**Organização do dossiê:** Yuji Gushiken, Maria Erica de Oliveira Lima e Karina Janz Woitowicz

**Assistência Editorial:** 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), Dra. Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Argentina).

## **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

**Foto:** Elaine Schmitt

#### **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**

**Diadorim**

**EBSCO**

**Sumarios**

**Portal LivRe!**

**Portal Periódicos da CAPES**

**Reviscom**

#### **FICHA CATALOGRÁFICA**

**Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 13, n. 29, maio/agosto 2015. Ponta Grossa, PR: Agência de Jornalismo da UEPG, 2015.

Quadrimestral

ISSN: 1807-4960

1. Folkcomunicação
2. Cultura Popular



# SUMÁRIO

## EDITORIAL

05

## ARTIGOS/ENSAIOS

Historia para la liberación crítica a la voluntad (razónpráctica) global \_\_\_\_\_ 09  
**Carlos Francisco Bauer**

A Folkcomunicação no contexto da epistemologia do sul: reflexões iniciais sobre uma  
descolonização das ideias \_\_\_\_\_ 31  
**Itamar de Moraes Nobre**  
**Vânia de Vasconcelos Gico**

Cuidado em saúde: sujeito, saberes e a opção decolonial \_\_\_\_\_ 50  
**José Carlos Leite**  
**Luiz Gustavo de Souza Lima**

Representações folclóricas mato-grossenses na obra de João Sebastião da  
Costa \_\_\_\_\_ 63  
**Larissa Menendez**  
**Silvia Mara Davies**

E quando o folk é cyber? As criptomoedas como expressão da cyber  
folkcomunicação \_\_\_\_\_ 76  
**André Torres**  
**Andréa Ferraz Fernandes**

Lugar de música é na feira! Cultura popular, sertanejo caipira e folkcomunicação na  
figura do cantor curioso de Alto Araguaia, Mato Grosso \_\_\_\_\_ 90  
**Aline Teles Nascimento**  
**Luíza Purcino**  
**Lawrenberg Advíncula da Silva**

Capoeira: Rituais da comunicação, Decolonialidade e vinculações sociais no espaço do  
jogo \_\_\_\_\_ 108  
**Luzia da Silva Arruda**  
**Yuji Gushiken**

## ENTREVISTA

O itinerário – contra-hegemônico – de Câmara Cascudo \_\_\_\_\_ 125  
**Beatriz Lima de Paiva**  
**Élmano Ricarte de Azevêdo Souza**  
**Maria Erica de Oliveira Lima**

RIF

edi  
editorial

editori

ri  
ria

# RIF Editorial

O desafio de promover diálogos entre os estudos de folkcomunicação e as perspectivas pós-coloniais motivou a publicação da presente edição temática da *Revista Internacional de Folkcomunicação* sobre o tema da decolonialidade. A proposta surgiu por iniciativa da realização, entre os dias 10 e 12 de junho de 2015, em Cuiabá/MT, da XVII Conferência Brasileira de Folkcomunicação. Promovido pela Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom) e pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), o evento teve como pauta “Folkcomunicação e Pensamento Decolonial na América Latina” e reuniu diversos pesquisadores latino-americanos em torno de debates sobre o tema.<sup>1</sup>

A aproximação crítica e criativa entre as duas perspectivas – folkcomunicação e decolonialidade – resulta em reflexões pertinentes e atuais que remetem ao contexto de subalternidade de determinados grupos e práticas culturais. Se, para Luiz Beltrão, os grupos marginalizados elaboram uma cultura própria e são capazes de produzir resistências a um tipo de hegemonia, uma vez que “constituem-se de indivíduos marginalizados por contestação à cultura e organização social estabelecida, em razão de adotarem filosofia e/ou política contraposta a ideias e práticas generalizadas da comunidade” (BELTRÃO, 1980, p. 103)<sup>2</sup>, o questionamento em torno das hierarquias sociais permite a atualização de uma leitura cultural diante de novas (e velhas) formas de opressão.

De acordo com o texto de apresentação da XVII Conferência Brasileira de Folkcomunicação<sup>3</sup>, “na perspectiva decolonial, a cultura está sempre entrelaçada com os processos da economia política, não sendo considerada apenas uma variável dos processos econômicos”. A crítica à base capitalista da cultura situa-se, portanto, como ponto de convergência entre as perspectivas teóricas da folkcomunicação e do pensamento decolonial, em suas reflexões sobre as estruturas de poder.

A proposta de decolonizar o pensamento, desconstruindo hierarquias que promovem desigualdades entre os indivíduos, revela-se uma tarefa para o campo científico. Nas palavras de Mignolo, “a classificação e a hierarquização são um assunto epistêmico na construção da

---

<sup>1</sup> Informações sobre a Conferência Folkcom 2015 estão disponíveis em: <http://folkcom2015.blogspot.com.br/>

<sup>2</sup> BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

<sup>3</sup> Disponível em: [http://folkcom2015.blogspot.com.br/p/apresentacao\\_9.html](http://folkcom2015.blogspot.com.br/p/apresentacao_9.html)

colonialidade do poder”.<sup>4</sup> Desse modo, o abandono de uma ideia pretensamente universal de ser humano – baseada em um sujeito com sexo, cor e classe social reconhecidos – integra o processo de construção de paradigmas capazes de romper com leituras anguladas no Ocidente.

Segundo Mignolo,

“Colonialidad” es equivalente a “matriz o patrón colonial de poder”, el cual o la cual es un complejo de relaciones que se esconde detrás de la retórica de la modernidad (el relato de salvación, progreso y felicidad) que justifica la violencia de la colonialidad. Y descolonialidad es la necesaria respuesta tanto a las falacias y ficciones de las promesas de progreso y desarrollo que conlleva la modernidad, como a la violencia de la colonialidad. (MIGNOLO, 2014, p. 24)<sup>5</sup>

No presente dossiê temático, são apresentadas algumas reflexões teóricas, entrelaçadas com pesquisas empíricas, que evidenciam as possibilidades de aproximação entre a perspectiva da decolonialidade e abordagens folkcomunicacionais. A contestação de estruturas e hierarquias sociais, as reflexões em torno de epistemologias que problematizam a hegemonia do Ocidente, as práticas de resistência cultural de grupos e setores marginalizados ou subalternos, entre outros aspectos, reforçam a pertinência do tema e apontam para possíveis desdobramentos.

No artigo “Historia para la liberación: Crítica a la voluntad (Razón-Práctica) global”, o argentino Carlos Francisco Bauer discute a crítica radical à “vontade global”, desconstruindo a noção homogeneizante de identidade e tecendo marcos teóricos necessários para o debate em torno do tema. Também em uma abordagem de caráter teórico-conceitual, o artigo “A Folkcomunicação no contexto da epistemologia do sul: reflexões iniciais sobre uma descolonização das ideias”, dos pesquisadores Itamar de Moraes Nobre e Vânia de Vasconcelos Gico, traz uma análise das bases epistemológicas da folkcomunicação,

---

<sup>4</sup> MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. Entrevista. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5253&secao=431](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431)

<sup>5</sup> MIGNOLO, Walter. Retos decoloniales, hoy. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (orgs.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días**: pensar en colectivo. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/332.pdf>

aproximando-a dos estudos pós-coloniais devido ao caráter contra-hegemônico do pensamento “alternativo” originário das classes subalternas.

A contracultura digital é tema do artigo de André Torres e Andréa Ferraz Fernandez, da Universidade Federal do Mato Grosso. Ao discutirem a cultura hacker a partir das criptomoedas, os autores apontam o que viria a ser caracterizado como cyber-folkcomunicação.

A cultura popular ressignificada é tratada por Luiz Gustavo de Souza Lima Júnior e José Carlos Leite, em artigo sobre o saber das parteiras e benzedeadas, na perspectiva decolonial. Também em uma aproximação com as manifestações populares, Sílvia Mara Davies e Larissa Menendez discutem as representações do folclore mato-grossense na obra do artista popular João Sebastião da Costa, repensando dispositivos de colonialidade.

Os pesquisadores Lawrenberg Advíncula da Silva, Aline Teles Nascimento e Luíza Purcino, por sua vez, analisam as manifestações da música “sertaneja caipira” no contexto das feiras, a partir do cantor Curioso, considerado agente folk. E, na perspectiva de valorização da cultura popular, também o artigo de Luzia da Silva Arruda e Yuji Gushiken aborda o jogo de capoeira como expressão cultural afro-brasileira caracterizada como “prática decolonial”.

Por fim, a revista traz ainda uma entrevista com a pesquisadora Vânia de Vasconcelos Gico a respeito da noção de contra-hegemonia na obra de Câmara Cascudo, realizada por Élmano Ricarte de Azevêdo Souza, Beatriz Lima de Paiva e Maria Erica de Oliveira Lima.

Com este conjunto de artigos, a *Revista Internacional de Folkcomunicação* oferece uma contribuição aos estudos pós-coloniais, fortalecendo as possibilidades de diálogo e atualização em torno das pesquisas folk. Sem a pretensão de mapear o que se tem produzido no país e mesmo no exterior sobre o tema em questão, a edição traz leituras teóricas e pesquisas empíricas que subvertem as tradicionais estruturas de pensamento, promovendo olhares angulados a partir do Sul, no esforço de repensar estruturas, objetos e paradigmas do saber científico na contemporaneidade.

**Karina Janz Woitowicz**  
**Maria Erica de Oliveira Lima**  
**Yuji Gushiken**

RIF

arti

artigos

artigo

gos

## **Historia para la liberación crítica a la voluntad (razón-práctica) global**

*Carlos Francisco Bauer<sup>1</sup>*

### RESUMEN

La presente comunicación aborda una problemática vigente en la constitución de nuestra época. La misma se refiere a una crítica radical a la voluntad global, concebida como razón y práctica que actúa en el horizonte del mundo intentado identificarse con el mismo. Este trabajo busca deconstruir la estructura de identidad homogeneizante que se produce y con ello a la voluntad global misma. Para esto procede exponiendo sintéticamente los tres dispositivos fundamentales que han operado en el proceso histórico de la co-modernidad, deteniéndome sobre todo en el tercer dispositivo, y desde aquí, sumergirme, a su vez, en los sub-dispositivos internos de este último. El trabajo no solo ronda una dimensión crítica, desde el compromiso con una tarea y militancia realizada, sino, y fundamentalmente, intenta proporcionar marcos provisórios, constructivos y alternativos desde donde poder incursionar en dicha temática.

### PALAVRAS-CHAVE

História para a liberação. Vontade Global, Historia para a vida, Eurocentrismo, Descolonização.

## **Liberation History criticism will (practical reason) Overall**

### ABSTRACT

This communication addresses a current issue in the constitution of our time. It refers to a radical critique of global will, conceived as practical reason and acting on the horizon of the world tried to identify with it. This paper seeks to deconstruct the structure of homogenizing identity that occurs and thus the global will itself. To this it comes synthetically exposing the three key devices that have operated in the historical process of the co-modernity, especially in stopping the third device, and from here, dive, turn in the internal sub-devices of the latter. The work not only round a critical dimension, since commitment and militancy performed a task, but also and mainly intended to provide interim, construction and alternative frameworks from which to venture into this topic.

---

<sup>1</sup> Prof. en Historia, Prof. en Filosofía, Lic. en Filosofía, Dr. en Filosofía. Profesor e investigador universitário, trabajador comunitario. Universidad Nacional de Córdoba. carlosfrancisco120@yahoo.com.ar

## KEYWORDS

Liberation history, Global Will, History for life, Eurocentrism, Descolonization.

### Preludio para un primer concierto histórico mundial

El pensamiento histórico nos dicta la estructura de la esencia última del movimiento de lo humano, el cual consiste en permanecer siempre abierto, en busca de otras formas de estructuras, de organizaciones, redes, sistemas, rizomas etc. Esta dinámica muchas veces provoca que la búsqueda recaiga en momentos de mayor negatividad del que se intentaba salir. Por ello el complejo arquitectónico de la experiencia histórica es una mediación inevitable. De ser lo humano un equivalente al acto puro debería superar, incluso, el postulado de poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, y esto no entraría ni siquiera dentro de un postulado histórico utópico, salvo que el cierre de la totalidad histórica sea de tal índole que haya que apelar a tal postulado para comenzar la deconstrucción de dicho sistema pero sin la identificación con dicho postulado, si es que se trata del camino de humanizar los proyectos históricos.

Cuando se piensa en la historia, en cómo se ha llegado a ella y en cómo se usa en beneficio propio, en cómo y dónde se registran siempre los beneficios de unos pocos y el sufrimiento de las mayorías utilizados para nutrir tales beneficios, se abren las preguntas no sólo en torno a qué tipo de historia se ha desarrollado, sino a los tipos de historias que queremos desarrollar, fieles a la esencia siempre abierta de lo humano y aun no vivida con intensidad. Ello también nos conduce a visualizar una nueva relación entre historia y diversidad cultural-espiritual, sociedades, pueblos, comunidades, proyectando una historia de vida y de bienestar común que colectivicen la historia. Hay experiencias pasadas desarrolladas a este respecto, y hay capítulos que forman parte de los proyectos que obviamente en su despliegue constituirán lo que solemos llamar definitivamente como nueva época.

La falta de precedentes en el desarrollo colectivo como mundialidad, en el sentido del bienestar común, no es una inconsistencia teórico práctica, sino que pertenece a los proyectos como futuro mejor al que aspiramos colectivamente. Es parte constitutiva de la esencia abierta de lo humano de lo contrario no hablaríamos de esencia, potencias o posibilidades, sino de cosificación, momificación, y pienso, sinceramente, al respecto de sus posibilidades,

que lo humano y lo histórico están aún en pañales. Hemos empezado una prehistoria de manera natural y colectiva, y hemos terminado en una primera historia mundial organizada por un individualismo egoísta y pobrísimo, marcado por numerosos dispositivos y artificios. Hemos empezado una primera historia mundial de esta manera, egoístamente, como primer desconcierto mundial, que para mi planteo es prehistoria de la primera historia mundial colectiva concreta.

Podemos orientarnos, en tal sentido, hacia un primer concierto mundial colectivo que deje atrás esta primera historia mundial cerrada. Debemos tener el profundo valor y el calor de desplegar este capítulo pendiente de la vida colectiva mundial positiva, constructiva, honesta. Es sólo una tarea por cumplirse y posible de realizar con valentía individual y colectiva de desplegar lo humano, lo histórico como novedad y no como lo mismo de siempre, o como cambios perezosos, lentos, temerosos, sino con una dinámica acorde que acompañe dicha apertura. Siempre se han reprimido y bloqueado las pulsiones de apertura, es hora de liberarlas. La comodidad y el *confort* centenarios o milenarios de pequeñas estructuras individuales que usufructúan sociedades enteras, igualmente con las estructuras inmóviles de una población mayoritaria sufriente no es, ya para nosotros, historia, sino prehistoria de la nueva historia a construir. Tratemos de comprender esto sin prejuicios ni vana observación, sino como una historia previa a la historia del bienestar común colectivo mundialmente realizado. Esta es la historia de la que estoy convencido que hay que iniciar de manera mundial y debemos pedir y exigir que nos dejen realizarla para mostrar que es plenamente posible.

Dejemos de postular diversas muertes: la muerte de Dios, la muerte de los Dioses, la muerte de los hombres, la muerte de las mujeres, la muerte de la naturaleza, la muerte de las culturas, la muerte de los intelectuales, la muerte del trabajador, la muerte de Cristo, la muerte de Marx, Confucio, Buda etc. Más bien postulemos la muerte del principio de muerte, que hasta ahora no se postuló. El principio de muerte es el capital, todo se inmola a su fetiche. Ante ello me digo algo que descubrí en mí: el capital ha muerto. Lo expreso por lo menos muerto en mi conciencia. No lo expreso como modelo a seguir, no como imposición, sino con la alegría de haber cumplido mi misión, y de ser uno de los cambios en mí que me gustaría ver en el mundo. Pero entiéndase que con esta muerte no se hace alusión a ninguna persona ni

forma natural de vida, salvo que metonímica o falazmente determinadas personas se identifiquen con tal aspecto. La reacción violenta devela dicha identidad auto-culpable de minoría de edad. El capital ha muerto se dice en muchos significados pero el que quiero precisar aquí es el sentido de que dicho capital no puede ser fin (*telos*), y la órbita de la vida un mero medio para el pleno desarrollo del capital como ha acontecido en la historia, sino que, el capital debe ser uno de los medios útiles para efectivizar la colectivización mundial del bienestar común en la nueva historia.

El capital puesto como fin es ya para nosotros un elemento prehistórico inútil, y como tal para mí y en mí, ha muerto. El capital en sí es algo muerto, es acumulación de mercancías y transformación de lo vivo en mercancía. El capital como fin es otro elemento y territorio (*topos*) privatizado, robado y reducido, autónomo de ciertas leyes de vida, pero no del sufrimiento humano y de la naturaleza. El capital, las riquezas, el poder, las instituciones deben ser socializadas, puestas como medio para el proceso histórico de colectivización del bienestar común del mundo. El origen del capital es de principio colectivo y debe volver a lo colectivo no ser robado, privatizado, capitalizado, ultrajado por el individuo, clan, élite, grupos, aristocracia, burocracia, oligarquía, plutocracia, tiranía, burguesías etc. Vuelvo a aclarar, no se niega terminantemente a ningún ser humano, sino al capital subjetivado e identificado falazmente con lo humano como realización. Se trata de un camino de re-humanización que todos pueden aprehender y hacer y en el que todos pueden re-humanizarse. Es necesario desarrollar otras etapas cognitivas y concientizadoras, como conexiones plenamente posibles y factibles para una vida buena en común, de manera colectiva y mundial.

Este desarrollo cognitivo y concientizador está en potencia, y está en nuestras posibilidades y potencialidades, está abierto, es histórico, y hay que abrirlo, desarrollarlo individual y colectivamente en la historia, nadie vendrá a hacerlo por nosotros. Incluso, ser coherentes con los principios de libertad, igualdad, fraternidad, legalidad etc., es tener la valentía de realizarlos colectivamente sin fronteras y dejar que otros los realicen desde sus propias órbitas de vida. Vivir y dejar vivir he ahí la nueva historia. De esta manera no solo concebimos a la historia como proceso de memoria, de identidad, de entendimiento del pasado para comprensión del presente y proyección del futuro, sino que la comprendemos en

una fundamental función social de liberación, tan necesaria para vivir procesos de socializaciones profundos y participativos reubicando medios y fines.

### ¿Mero esquema histórico?

Quien controla la historia domina la vida. Queremos una historia des-controlada. Tratemos de entender que no se trata de un mero descontrol, sino de una historia sin tutores autorizados por sí mismos, sino libre, no controlada desde fuera con complicidades internas, sino organizada por cada pueblo en su sentido colectivo, lo que lleva a que cada uno revise su tradición para acompasarse en un nuevo concierto histórico mundial efectivamente colectivo. Hay que dejar atrás la pre-historia etnocéntrica y eurocéntrica que llegan ni más ni menos que hasta estos días. El capítulo es nuevo, hay que hacerlo.

Las tres edades de la historia, a la cual se le añadirían una más, es propuesto por el historiador alemán, profesor de retórica e historia en la Universidad de Halle, Christoph Keller (1638-1707). Él en base a un proceso de conquista y pensamiento moderno ya en marcha creó la división en tres edades y se lo conoce sobre todo por ello al conceptualizar y dividir la historia en edad antigua, medieval y moderna. Lo de posmodernidad y contemporaneidad son conceptos que se agregan después y que en gran medida significan profundas críticas a la modernidad, pero con un sentido aún más profundo de dichas críticas, consistentes en seguir desarrollando etapas superiores en mencionada modernidad, incluso como llegó a plantear el antropólogo francés Marc Auge con el concepto de sobre-modernidad. Las formulaciones de Keller se encuentran en el *Manual escolar de historia antigua* editado en 1685 y por la gran repercusión que tuvo llevó a que lo formule en *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constaninopolim a Turcis captam deducta* en Jena en 1688. Luego se editaría *Historia Vniversalis. Breviter ac perspicve exposita* en 1753.

¿Hablar de las cuatro edades de la historia y la filosofía es hacer mención a un mero cuadro interpretativo? De ninguna forma, implican incluso una cierta visión teológica y teleológica en cumplimiento de un fin universal totalizador. Aunque se proponga erradicar una edad teológica a manos de una era de revoluciones, en realidad lo que se hizo fue rotarla y suplantarla introyectándola en el sujeto absoluto antropocéntrico en cumplimiento de la realización del capital como fin. Luego con la posmodernidad o contemporaneidad o

modernidad tardía, como otros gustan llamarla en las corrientes angloparlantes, se deconstruyó el sujeto absoluto en función de continuar acrecentando el capital como fin, llegando a su máxima expresión con la definición y posibilidad de crecimiento de los EE.UU como máxima potencia de la historia humana. El sujeto absoluto Capital había quedado camuflado y fortalecido en una lucha subjetiva entre potencias mundiales que sacudió la conciencia del mundo.

Se trata de marcos totalíticos ante los cuales le antepondremos, como ya se puede observar desde el comienzo, una visión ana-lítica que trascienda constructivamente estas momificaciones o petrificaciones con pretensiones de eternidad. Estas edades históricas propuestas con las que se estudia la historia y el pensamiento en el mundo no son meros esquemas, sino la construcción de un proceso que acompaña la emergencia y realización del capital como fin último de la historia. El fin de la historia -etapa de etapas, cierre de cierres- no se relacionó sino con esta realización última que no debe ser modificada ya que ha sido la última finalidad “divina” de la vida para una corriente capitalista, o cósmica de la vida para el “ateísmo” capitalista. Son cuatro edades que se corresponden con la realidad histórica como tal y que dan cuenta fehaciente de la evolución del desarrollo de la vida, de las culturas, de lo humano hasta llegar a la civilización de civilizaciones en una marcha real y concreta de la humanidad. Ya observaremos críticamente todo esto. De todos modos, debemos decir previo a la crítica, que también se trata de redescubrir dicha propuesta y a la misma Europa. Se trata de un constructo muy complejo y único en la historia humana en la que se ha invertido, a lo largo de los siglos, incalculables presupuestos para ser desarrollados, para ser difundidos en el mundo y para bloquear el desarrollo de opciones críticas explicativas al interior y en las periferias del mundo. De todos modos tal constructo no deja de ser sorprendente ya que es el primero en la historia humana a escala mundial concreta que busca identificarse con la mundialidad.

Desde una lectura crítica interna y externa ¿que son estas cuatro edades? Son para este estudio un dispositivo complejo, por las conexiones y desconexiones que establece e impone. En sentido general, lo analizo de manera crítica como un dispositivo dominador, falaz, reductor, distorsionante etc. En sentido específico lo critico como: una falacia desarrollista eurocéntrica; como un dispositivo arquitectónico y sistemático de dominio sobre la

conciencia, la materia, la naturaleza y el espíritu; como forma episódica de la voluntad (razón práctica) global desencajada, desarticulada, dislocada. Si el capital operado por el *ego* es su primer dispositivo que marca el ritmo del movimiento de la cultura comenzando su escalada a nivel planetario con el comienzo de la modernidad (segundo dispositivo) siendo su horizonte de sentido. La biografía des-oculta y oculta de esta marcha son estas cuatro edades (tercer dispositivo) a través de las cuales las generaciones han conocido el desarrollo civilizatorio quedando literalmente presos en él. El primer dispositivo ha sido criticado por Marx; el segundo dispositivo por Marx, Nietzsche, Freud, Levinas, Zubirí, todas las corrientes liberacionistas latinoamericanas, el movimiento de la sub-alternidad de la India y los procesos descolonizadores revolucionarios del mundo etc.; y el tercero dispositivo comenzamos a explicitarlo. El primer dispositivo opera sobre el horizonte y la órbita completa de la vida, el segundo dispositivo opera sobre el horizonte ontológico de las demás culturas o civilizaciones y el tercer dispositivo interno a aquellos dos pero internalizándolos a los dos anteriores opera sobre la órbita de la conciencia *ad intra* y *ad extra* de la propia civilización.

Llevar a cabo un estudio crítico a la arqueología de la primera voluntad o razón práctica global eurocéntrica es tener que analizar estos tres elementos como dispositivos dominadores, como voluntad del todo, en sí y para sí. Todo lo quiere para sí, al mundo y a sus fronteras del más allá. Se trata de un universal reducido equivalente a la totalidad de un mundo empíricamente transitado y teórica e intencionalmente contraído a unas cuantas partes, en la que una se impone a las demás. Comenzar a desarrollar una crítica a este dispositivo orgánico biográfico es empezar a realizar diversas rotaciones, giros históricos, investigativos, desarrollistas, progresivos etc. Se trata incluso si se quiere de **cumplir** hasta con el precepto propio de la modernidad, pero sobre todo de nuestra exigencia de liberación en el espíritu crítico y constructivo. Los dos primeros dispositivos se hayan contenidos explicativamente en el tercer dispositivo científico que a su vez interioriza a aquellos dos con la fundamental tarea de consolidar el núcleo de la conciencia ético asimétrica mítica de su mito civilizador y desarrollista.

## Nueve problemas al interior del dispositivo científico

La historia reflexionada filosóficamente debe integrar lo que pretendía Tucídides de Atenas en cuanto a brindar su utilidad (*prag*) para la vida, esto es, aprendiendo de los errores pasados para no repetirlos, o mejor aun para corregirlos, proyecto aun vigente. O lo que pretendía Cicerón de Arpinum (Arpino) al considerar a la historia como maestra de la vida, o Marx empleando los servicios des-mitologizantes de la historia respecto al capital, a la riqueza, que se reproducen a sí mismos en vez de a la vida a la cual inmolan en su propio beneficio. Nuestra historia no solo debe integrar lo dicho, sino, también criticar los perjuicios de la historia eurocéntrica para la vida como pretendía Nietzsche, conduciendo la trama hacia una historia de liberación para la ampliación y el cuidado de la vida. La liberación ya no pasa solo por el fundamental hecho de reconocer derechos civiles, sino que se trata del complejo de resguardar la base *material*, **vida**, última instancia para la elección, proyección y construcción de todo derecho inherente de libertad. La nueva historia debe cuidar la vida entera, más que su horizonte decimos su órbita completa que todos los días vemos marcharse ante pálidas miradas expectantes de un nuevo tiempo. Debemos favorecer filosofías, historias para el cuidado de la vida.

Para la construcción de institucionalidades futuras es necesario detectar, en el interior del dispositivo mencionado, nueve aspectos negativos o pecados **capitales**. Ellos son el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, la periodificación lineal, el secularismo, el colonialismo teórico mental, la cristiandad céntrica imperial, el etnocentrismo y por último, el no incluir a América en el origen de la Modernidad. En **primer lugar** la historia, la filosofía y todas las filosofías políticas comienzan en Grecia o como si fueran griegas en su expresión más acabada y olvidan, por ejemplo, que *demos* es un término egipcio y que significa aldea, como *dike* (justicia) es un término caldeo que proviene del acadio. En **segundo lugar** no se advierte la importancia del Imperio romano oriental de Bizancio o Constantinopla. Se olvida que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada por los turcos en 1453.

En 1456 comienzan las traducciones de Ficino<sup>2</sup> en Florencia. Luego el esplendor de Florencia, a la que Maquiavelo le dará un lugar modelo con respecto a los Estados Modernos que habían comenzado a asomar en la historia desde el mundo bizantino, como sucede con Venecia y Génova. Ambas ciudades son comerciales, culturales y políticamente del Mediterráneo oriental que es parte del mundo bizantino. En **tercer lugar** se omiten los grandes aportes y producciones de la historia, filosofía, filosofía política de las demás culturas y con ello no se estudia en filosofía y en política las altas culturas de Egipto, Mesopotamia, China, el Indostaní y el Islam. En Latinoamérica no se realiza un abordaje de los Aztecas, Mayas e Incas entre otros y a este respecto de la filosofía y la política. En relación a la historia quedan reducidos, muchas veces, a cuestiones arqueológicas. En este aspecto el orientalismo<sup>3</sup> es eje de la tergiversación y omisión. En **cuarto lugar** emerge el constructo de la linealidad causa-efecto de la falacia eurocéntrica ideológica desarrollista en historia, filosofía y política estableciendo cerrada y reductivamente cuatro segmentos de edades como son la Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea bajo una visión romántica surgida explícitamente en el Siglo XVII fortalecida en el Siglo XVIII, sistematizada en el Siglo XIX y consolidada en el Siglo XX con lo que, por ejemplo, Martín Bernal llamó críticamente el mito radical ario extremando la visión hegeliana sistemática, totalizadora y excluyente. En el Siglo XXI comenzamos explícitamente la destrucción y deconstrucción de esta falacia histórica desarrollista conjuntamente con la construcción de marcos explicativos alternativos, provisionarios pero con correspondencia con los procesos históricos entre-regionales.

En **quinto lugar** se plantea esquemáticamente y de manera distorsionada, ya que se olvida u omite que T. Hobbes hace teología política. La mitad de la obra más importante de este filósofo político, el *Leviatán*, es en su tercera y cuarta parte, una fundamentación de la autoridad del Rey en el poder de Dios y la autoridad de los obispos anglicanos bajo el desarrollo de una explícita hermenéutica bíblica-teológica. Carl Smith ha sabido notar lo desarrollado aquí es teología política de la cristiandad, como aspecto propio de la

---

<sup>2</sup> Marcilio Ficino nace en Figline Valdarno en 1433 y muere en Careggi en 1499, ambos poblados se encuentran en las cercanías de Florencia. Como sacerdote y filósofo renacentista fue el artífice del renacimiento neoplatónico encabezando la academia platónica florentina.

<sup>3</sup> Véase Said, E.: *Orientalismo*. Editorial Debate, Barcelona, 2002.

Modernidad. Marx, entre otros, ha criticado detenidamente esta política anti-comunitaria (mandar avasallando) que demoniza al pueblo.

En **sexto lugar** afecta a los países periféricos como el otro rostro antagónico del eurocentrismo. Sus historias, filosofías, filosofías políticas no advierten la lectura metropolitana de los filósofos políticos que incorporan, como son los casos paradigmáticos de H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas que, se mueven en filigranas eclécticas sutiles y complejas para ser fácilmente detectadas sin mayor detenimiento. Pero en el fondo poseen una linealidad desarrollista, que van siempre morigerando, pero de la que no se terminan nunca de desdecir. Es lo que también A. Jaureche llamó colonización pedagógica de la población y de la *intelligentzia* local. Pero si las filosofías políticas periféricas parten de una auto-localidad crítica pueden realizar una rotación, giro o viraje descolonizador que deconstruyan lo que Jaureche nombró como el estatuto legal del coloniaje en cada región. Ver el mundo desde **aquí**<sup>4</sup> proponía Jaureche como método. Pero su *aquí* incluía un nosotros nacional y popular que tendía a cerrarse en un claro ontologismo acorde al de A. Ramos. El aquí ampliado que planteamos como auto-localizado y pluri-localizado comprende un nosotros interactuando con un vosotros<sup>5</sup>, ambos, pluriculturales, pluriétnicos, plurinacionales, como acción popular inter-des-ontologizante en el movimiento interior, y que, a su vez, garantiza no caer en populismos ontológicos.

En **séptimo lugar**, se trata de deconstruir el centrismo institucional de la cristiandad imperial, reconociendo a la diversidad religiosa que no respetó, que obliteró y eliminó. Por otro lado, deconstruir la falacia religiosa desarrollista que impone una teología del desarrollo funcional y subsumida a la teleología y teología superior de realización del capital al cual debe justificar en su misión civilizadora y sacrificadora del mundo, las religiones, la naturaleza, las culturas y las personas. Se debe criticar la linealidad cerrada, distorsionante y falaz entre Dios, Iglesia, Rey, *ego* conquistador, empresas, Estado alienando, enajenando, oprimiendo conjunta, arquitectónica y sistemáticamente a los pueblos y obligándolos a subsumirse a este horizonte imperial siguiendo este fin escatológico ontológico. Es necesario distinguir los niveles y subniveles en cada uno de los sujetos mencionados y al interior de cada uno de ellos,

---

<sup>4</sup> Véase Jaureche, A.: *F.O.R.J.A y la década infame*. Obras completas Vol. 9. Editorial Corregidor, Buenos Aires, 2008, p. 57 y siguientes.

<sup>5</sup> Véase "Punto de partida..." de Bauer, C. 2008.

realizando una crítica estructural y particular y elaborando opciones liberadoras en cada uno de estos sujetos, como se viene haciendo, por ejemplo, desde las distintas teorías y movimientos liberacionistas latinoamericanos.

En **octavo lugar** se trata de la autocrítica, como misión liberadora que le compete a la alteridad para no caer en líneas cerradas como, por ejemplo, experimentaron el indigeno-centrismo, los movimientos de la negritud, el criollo-centrismo, las izquierdas cerradas, estáticas, opresivas etc.

El **último** obstáculo epistemo-histórico, parafraseando a G. Bachelar, de la primera voluntad global lo constituye el no incluir a América Latina en la Modernidad y su gestación, lo que nos lleva a definir a la misma como co-modernidad. Este concepto la redefine en relación directa y proporcional con aquello que la ha posibilitado. Esta negación más que negarla hay que superarla reconociendo a América Latina como principal participante de la iniciada historia del desconcierto mundial. Su papel es inédito básicamente en dos aspectos. Por un lado constituyéndose como primera periferia de un otro inédito sistema-mundial, y por otro lado porque América es lo nuevo, horizontal y verticalmente hablando. En las crónicas europeas previas a la conquista, siempre hay una referencia a oriente, India, África, pero no así con respecto a América. Es lo nuevo que estuvo desconectado de los anteriores sistemas interregionales, de manera estructural durante miles de años y que a partir de 1492, entra, violentamente a iniciar, desde su puesto de afectada, la primera e inédita historia mundial que inicia el eurocentrismo desde su posición de dominador en este primer desconcierto mundial.

La plata y el oro de América será el primer dinero moderno del sistema-mundo. La crítica iniciada desde el grito histórico y filosófico de América y su indigencia originaria (Kusch) será la primera historia, filosofía, política de la modernidad. Este grito de voz-ética es concientizado en el Siglo XVI por Bartolomé de la Casas. Bartolomé (iniciador del contra-discurso), Sepúlveda (padre de la filosofía moderna, de la filosofía política imperial), F. de Vitoria (fundador del derecho internacional y defensor de los indígenas, pero justificando el régimen después), F. Suárez (culminación y síntesis de la primera modernidad hispánica lusitana) son los primeros filósofos políticos europeos de la modernidad, antes de Descartes, Spinoza, Bodin, Hobbes, Locke... Contra Hegel hay que afirmar al sur de Europa con España como primera modernidad y a América como primera periferia ya que para el filósofo de

*Stuttgart* el sur no era propiamente europeo, sino África, de los pirineos hacia allá. Es interesante el fenómeno, ya que la negación de Hegel reconoce el mestizaje de lo que estos primeros colonizadores impusieron como lo puro. Por último, otro de los grandes desafíos para una nueva construcción institucionalista (histórica, filosófica, política etc.) es no desarrollarla con características etnocéntricas, como por ejemplo, sucedió con los movimientos de la negritud, con el indigeno-centrismo, con diferentes propuestas de izquierdas opresivas, estáticas, cerradas etc.

## Historia para la vida e historia de liberación

### ***Marcos siempre provisorios de historia colectiva***

Lo de provisorio de nuestros marcos no le quita solidez epistemológica, sino al contrario, afirma la dinámica abierta de la vida a la que pertenecemos, en vez de cerrarla a esquemas que pretendan dominarla y dar por finalizada la historia. Nos mantenemos a la expectativa de integrar siempre contenidos que nos permitan corregir y re-correr errores propios del que mira el infinito histórico con función crítica y liberadora, pero esta vez concientizado, explicitado y accionado dentro de las condiciones honestas de realización histórica de los proyectos.

La perspectiva de mundo, aunque a veces nos llegue a parecer que está establecida desde tiempos inmemoriales, debemos recordar que es muy reciente y que apenas está en sus primeras etapas de construcción. Podemos decir que comenzó de los cincuenta a los setenta y desde los setenta en adelante con explícita y clara definición. Anteriormente la perspectiva que acompañó a la humanidad en su visión de mundo fue etnocéntrica. Cuando surge el primer desconcierto mundial la perspectiva del mundo que se impuso fue la eurocéntrica como fenómeno particular del etnocentrismo reducido a sus marcos totalíticos. No hay, aún así, visión de mundo como una historia de la pluriculturalidad-entreculturalidad.

### ***a) Localizaciones***

Entendemos por localización la acción hermenéutica por la que el observador se sitúa comprometidamente en algún lugar socio-histórico. En lo que sigue desarrollaremos de manera esquemática y sintética los contenidos de la política-histórica a fin de situarnos,

instalarnos, localizarnos sobre la plataforma operativa en la que se erigen los principales conceptos de la práctica histórica alternativa. Nuestra opción es situarnos en “América” o **Alahs**<sup>6</sup> reconstruyendo visiones históricas con función social, colectiva crítica y liberadora de marcos opresivos y distorsionantes que no dejan, por ejemplo, visualizarnos a nosotros y vosotros mismo como valiosos. O somos “amigos” o somos enemigos. Este paradigma hay que superarlo con una visión constructiva y descapitalizada de la historia, imaginándola y haciéndola nueva y diferente.

**b)** En el origen era la **voluntad de vivir** como la base de todo querer, según A. Shopenhauer o el *conatio esse conservandi* decía Spinoza. Este es el arqueosistema hace cuatro millones de años. Desde el paleolítico es donde la especie homo comienza la realización de elementos que permitirán lo que posteriormente denominaremos lo histórico, lo filosófico y lo político. Descubre lenguas que permiten sistemas de legislación, comunidad de comunicación, narrativa mítica para memorizar todos los momentos de la vida humana. Hace seiscientos mil años descubre el fuego, el más importante elemento. Abandona la vida arbórea, pasa a erguirse, a modificar la columna vertebral, crece su cerebro, controla la pulsión, transforma la pulsión de naturaleza instintiva en amable casa, *oikos*, ecología, nace el orden sociocultural por medio del trabajo.

**c)** Revolución urbana y los primeros sistemas políticos: Desde el estadio I de los sistemas regionales 4000 a.c. (Mesopotamia, Egipto, Mesoamérica, poblada desde hace 22, 25, 40 a 50 mil años según con la hipótesis con la que se trabaje), Australia<sup>7</sup> (desde hace 70 o 50 mil años), son tal vez “el término de la revolución neolítica”<sup>8</sup>.

**d)** Grandes imperios del caballo y del hierro. El estadio II del sistema interregional. Primera unificación racionalizada de lo político, 2000 a.c., desde el río amarillo (época clásica china) hasta la península Ibérica, pasando por India-Irán con conexión fenicia al sistema político Biblos, Tiro y Cartago. Recién viene la *polis* griega hacia el imperio helenístico. Por último, de la res-pública romana al *imperium*.

---

<sup>6</sup> Sigla formada por la sucesión histórica (aborígenes, afros, latinos, anglos, holandeses socializados).

<sup>7</sup> Incluyo Australia no tenida en cuenta en los marcos críticos y que he desarrollado en un cuadro general en el trabajo *Anápolis* 2014.

<sup>8</sup> Dussel, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

e) La rebelión de las víctimas (descubrimiento de la Intersubjetividad crítica desde la alteridad). Diáspora judía, secta cristiana entre las víctimas del imperio romano. Conexión bizantina. El mundo latino cristiano del Imperio romano occidental. Europa germánica aislada y periférica.

La localización del lugar crítico político en la Modernidad Temprana desde 1492 consiste en que Europa se encuentra en un lugar secundario y periférico con conexión débil desde Venecia, Amalfi o Génova. Venecia conecta el sistema antiguo con la futura modernidad que desembocará recién en el renacimiento italiano.

Luego la importancia de China desde el 1400 al 1800. No tenía colonias ni ocupación militar externa pero **dominaba** productivamente en el mercado internacional del sudoeste asiático. El Imperio Otomano, permanecía como mundo antiguo todavía. Venecia era un sistema oriental bisagra en la Europa periférica. El renacimiento italiano (Maquiavelo) comienza a emerger. Aunque Florencia no tenía la ubicación geográfica de Venecia. Europa no tenía nada relevante para ofrecerle a China, solo podía comprar con el dinero hispanoamericano. Huang Tsung Hsi contemporáneo de J. Locke (1610-1695), con la diferencia que la política que escribe está situada sobre un sistema que gobierna a 150 millones de habitantes. Pensamiento crítico que parte de los campesinos ante un estado fuertemente burocratizado.

## Esquema provisorio e interpretativo de la historia mundial

**Campo 1: circuito entre-regional: Egipcio-mesopotámico** (4000 años a. de C.)= dominando el mediterráneo. Oceanía: extremo sur del este.

**América:** circuito entre-regional: (**período arcaico** 8000 al 1500 a. de C.)= Desconectada por el este con los demás campos, pero conectada hacia el oeste con las migraciones. Para esta fecha se encuentra concluida la 3ª migración. Desarrolla su propia dinámica y centros nucleares en Mesoamérica (México) y el centro norte de los Andes, p.e., con la Cultura de Caral (Perú). Desarrollo de la agri-cultura a la par de Mesopotamia, Egipto, India, China.

**Campo 2: circuito entre-regional: Indoeuropeo** (2000 mil años a. de C.)= Centro: Región persa, Mundo helenístico (seléucida y ptolomaico desde el S. IV a. de C.); Extremo

oriental: China; Sudoriental: Reinos de la India; Occidental: Mundo mediterráneo. Oceanía: extremo sur del este.

**América:** circuito entre-regional: (**período preclásico o formativo** 2000 a 300 a. de C.)= Desconectada por el este atlántico. Centros nucleares: Mesoamérica con los Olmecas; andes centrales con la cultura Chavín; extremos altiplanicie de Bolivia y noroeste de Argentina.

**Campo 3: circuito entre-regional: Asiático-afro-mediterráneo** (desde el S. IV d. de C.)= Centro de conexiones comerciales: Región persa y del Turán Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el S. VII d. C.); Centro productivo: India; Extremo oriental: China; Sudoccidental: el África Bantú; Occidental: Mundo bizantino ruso; Extremos oeste: Europa occidental. Oceanía: extremo sur del este.

**América:** circuito entre-regional: (**Período clásico** 300 a. de C. a 900 d. de C.)= Desconectada por el este atlántico. Centro: Mesoamérica: Mayas-Aztecas; Andes Centrales y meridionales por ejemplo Tiwanaku; extremos sur: Argentina: cultura Aguada; Chile: Quitor, complejo El Molle. (**Período postclásico** 900 a 1300 d. de C.)= Centro: Mesoamérica, Andes Centrales y meridionales decadencia de Tiwanaku-Wari y la conquista Inca. Destaca la invasión Chichimeca a los Toltecas desde el **Postclásico temprano**. (**Período postclásico tardío** de 1300 a 1492 d. de C.)= Centro: Mesoamérica con Mayas, Imperio Azteca; Andes Centrales y Meridionales con Expansión del Imperio Inca. Extremo sur: por ejemplo Argentina en el Valle de Uspallata con el puente del Inca integrado al *Kollasuyo*.

**Campo 4: Sistema-mundo** (caverna global) entre-cultural (desde 1492 a. de C.): Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; desde 1945 a 1989 URSS); **Periferia: América Latina**, África Bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental; Cuasi autónomas: China y Rusia desde 1989. Oceanía: extremo sur del este, los últimos márgenes de la periferia del Sistema-mundo (Roselli 1506, **Quirós** 1606, Tasman ½ del S. XVII, Dampier 1688, **Cook** y sus tres viajes 1768, 1772, 1776).

## Crítica externa a las co-modernidades como dispositivos dominadores del primer desconcierto mundial

¿Modernidad o modernidades? Decimos modernidades, ya que no son lo mismo las modernidades centrales que las periféricas o dependientes pudiendo ser hasta

diametralmente opuestas unas a otras en sus fundamentos y en sus mismas existencias. Incluso, a modo de señalamiento, ni las modernidades centrales son unívocas y lineales empezando, por ejemplo, sólo con Descartes. En nuestro proceso crítico y deconstrutor de la estructura histórica eurocéntrica, introduje otra primera modernidad temprana tardía al análisis crítico y enriquecedor que nos proporciona Dussel en *Política I*. mi intención es ampliar la plataforma de la geopolítica mundial ya en sus dimensiones concretas.

Vimos una primera modernidad temprana con dos facetas paralelas que van de 1492 a 1630. Ellas son *a)* el proyecto español con el origen Atlántico de la modernidad y *a')* el proyecto portugués que abarca África occidental y lo afro-atlántico; y una segunda modernidad temprana que va de 1630 a 1788 y que es el comienzo de la hegemonía de las cristiandades del norte de Europa. Una tercera modernidad que comienza con la justificación filosófica de la primera revolución burguesa que concentra la puja y la permanente dinámica contradictoria re-configurante que des-plaza a Holanda y que Inglaterra termina hegemonizando a su favor. Luego tenemos una primera modernidad madura que abarca la expansión de la revolución industrial que va de Inglaterra y Escocia principalmente a Francia y toda Europa. Aquí se suma la revolución burguesa continental en Francia y su nueva hegemonía por sobre Inglaterra, y con todo ello se concreta el dominio mundial de Europa incluso por sobre China, como no lo había podido hacer antes de estos acontecimientos.

Así, se **desmitifica** lo de “mundial” del dominio concreto europeo, ya que éste no tiene quinientos veinte años como siempre se afirmó de manera distorsionada, sino tan sólo algo más de doscientos años<sup>9</sup>. El **modo de vida moderno** iniciado en 1492 posibilita el eurocentrismo propiamente con escala planetaria. Por último, una segunda modernidad madura que tiene a *Königsberg* particularizada, pero en una localización dentro de un conjunto de ciudades de la *Hansa* en un espacio político marcado por la caída del Sacro Imperio Romano Carolingio que brilló desde Noruega y Dinamarca, debido a la expansión de los vikingos, a los normandos y que, comercialmente, mediante la confederación hanseática, unía numerosos puertos y ciudades.

En este conjunto introduzco otras modernidades al análisis que propone Dussel de la historia mundial y crítica. Se trata de otra **primera modernidad temprana tardía**. Veamos,

---

<sup>9</sup> Que incluso investigaciones en Giovanni Arregui permitirían bajar la fecha a unos 140 años aproximadamente.

pues, porqué. Lo de “**temprana**” de esta modernidad es porque comienza con la exploración de Australia sólo catorce años después de la conquista y colonización de América y sólo ocho años después de la exploración y vasco-dagamización del África a través de Mozambique. Todo ello formando parte de un mismo proceso. Lo de “**tardía**” de esta modernidad temprana se debe a que recién se va a consolidar el intento de conquista con otro *ego conquiro* (yo conquisto) a partir de 1605. El proceso que comienza en **Australia** está incluido, contextualizado, situado y localizado dentro del horizonte de las cristiandades del sur de Europa que son las hispano-lusitanas en época ya de los comúnmente conocidos como Austrias menores. Es decir, que está enmarcado dentro del proyecto expansionista español, ya en decadencia, con otro sujeto conquistador (Quirós), proyecto que une el Atlántico y el Pacífico hacia el este. Aunque este hecho recorre todas las modernidades y llega hasta el presente.

Al analizar el problema del sistema global de conquista con estas incorporaciones, nos quedan más claras las “reales” dimensiones geopolíticas que posee desde su origen este primer desconcierto histórico mundial. En este sentido había criticado constructivamente a Dussel, ya que él sólo habla de América, África y Asia excluyendo a Oceanía en un marco crítico histórico, sobre el que pretendemos avanzar, debido a que se atuvo demasiado a la inversión del esquema hegeliano por cierto tentador y sobre el cual hemos reincidido en más de una vez. Pero de esta manera, descentramos la trinidad continental colonial para hablar de una cuaternidad continental colonial con la reconstrucción de dicha historia.

Dicho globo como si fuera una caverna se ha ampliado, y a partir de los Siglos XV-XVI-XVII abarcó y envolvió (en-globalizó) a todo el “mundo”. El mundo deja de ser un conjunto de inter-regionalidades para reducirse a una mera concepción estratégica y geopolítica mercantil con un mercado mundial que se despliega pero que se cierra en sí mismo y para sí mismo. El mundo se ha empequeñecido, atenuado, ahogado porque lo que se ha globalizado son los vectores particulares de un sujeto (parte) que se pone como todo, no posibilitando que el todo con todas sus partes se integre, sino más bien lo contrario: extirpándolo de la faz de la tierra. En vez de un *cosmos*, por referirme a una posible interpretación, este sujeto *ego-eurocéntrico* ha generado un **caosmos (caos moderno significativo)**.

Los efectos no tardaron en emerger de los *egos*, de las conciencias en gestación. Los holandeses, que ya habían incursionado por aquellos parajes, se decidieron luego de la expedición de Abel Tasman, quien dio a conocer a mitad del Siglo XVII la región occidental de la Nueva Holanda, que es el nuevo nombre que pretendieron imponer a Australia, desplazándole el topónimo que Quirós (proyecto español en decadencia) había impuesto anteriormente. Aquí, a la segunda modernidad temprana que propone Dussel y que abarca de 1630 a 1788 comprendiendo a las cristiandades del norte de Europa como modernidad post-hispánica, agregué dentro de este contexto, **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Holanda y su proyecto Atlántico hacia el este, paralelo al de América pero esta vez hacia Australia, refundada también por ellos como “la Nueva Holanda”.

En 1688 los ingleses comienzan su período de arribo con el bucanero William Dampier. Los primeros colonizadores que la llamaron Nueva Gales del Sur fueron los convictos que en 1788 desembarcaron en Bahía Botánica (*Botany Bay*) que es un lugar, cercano a donde se asienta actualmente la ciudad de *Sydney*. Aquí es necesario agregar **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Inglaterra, con su proyecto hacia el este paralelo al de América, pero esta vez hacia Nueva Holanda, trocando su nombre por “Nueva Gales del Sur”, como anotamos.

Los ingleses fueron quienes organizaron las expediciones marítimas más equipadas que se habían conocido hasta ese momento. Estuvieron a cargo del capitán Cook, quien comandaba las naves que explorarían la parte sur del Océano Pacífico; él despejará los “misterios” e incógnitas seculares-rapaces en el **discutido** continente austral llamado por Quirós “la Cuarta Parte del Mundo”, la incógnita *Terra Australis* que debía cubrir toda la parte meridional del globo que se diseña en los mapas y monedas de la época. Desde esta plataforma *Australis*, la cual si se comprobaba su existencia, según Quirós, le permitiría ascender a la cúspide como la mayor potencia territorial y política a la nación que se apoderara del inmenso continente.

El proyecto inglés es el que se va a consolidar y que denota gran significación para nuestros días. Este proyecto inglés es el que atraviesa, desde la culminación de la Revolución inglesa en 1688, **otra tercera modernidad temprana**, como la primera modernidad madura, con la expansión de la revolución industrial hacia Francia y hacia el resto de Europa. También

atraviesa el momento de la Revolución francesa para llegar hasta la segunda modernidad madura, período que comienza en *Königsberg* y el conjunto de las ciudades hanseáticas. De esta manera, pienso que hay **una tercera modernidad madura** que se va a extender contemporáneamente hasta el presente en lo que se conoce comúnmente como "*Commonwealth*" (Comunidad Británica).

Sin duda, es con el *ego* Cook que se consolida el punto de partida para establecer una colonia en Australia. El gran "desarrollo" moderno se lleva a cabo combinadamente produciendo el subdesarrollo del milenarismo pluricultural de esta tierra. Es recién en 1851, con el descubrimiento de las minas de oro que no pudo reportar Quirós y la importancia que tomó la cría de **ganado** lanar, que se desató tal "desarrollo".

En 1901 las seis colonias Nueva Gales del Sur, Victoria, Australia Meridional, Australia Occidental, *Queensland* y Tasmania se con-formaron en Estados que son los que, agrupados, forman conjuntamente la "comunidad" de "iguales" de John Locke, el *Commonwealth* de Australia. Los Territorios de Australia del Norte y de la capital recién en 1911 se unen a la *Commonwealth*. Esta re-configuración geopolítica de Australia provocó que durante las dos guerras mundiales se mantuviera al lado de Gran Bretaña "prestando" importante obligación servil para la causa aliada.

## Crítica interna a los dispositivos cerrados de la primera modernidad dependiente, submodernidad o la otra cara de la Modernidad eurocéntrica

Me referiré a este tema en bloque y de manera conceptual. No desarrollaré cada etapa, porque excedería los marcos de este trabajo<sup>10</sup>. Hemos establecido una base histórica crítica que delimita, encausa y delinea el nuevo proceso histórico como constructivo, siempre en relación al horizonte latinoamericano y mundial que ya hemos establecido previamente.

En el apartado 11, anteúltimo párrafo del volumen I de *Política de la liberación*, se apuntan una serie de temas tendientes a establecer otro cuadro de historia y de la historia de la política en América Latina. Es un apartado, a mi criterio, insuficiente para orientar, en su propósito, incluso considerando sólo una historia de la política latinoamericana. Afirmo esto,

---

<sup>10</sup> En *Anápolis* 2014 están tratadas puntualmente cada etapa.

no porque haya que enumerar hasta el infinito los temas a tratar para cubrirlos todos, sino, porque hay tramas que son ineludibles y no pueden dejar de estar en ninguna hipotética y tentativa agenda. Nuestro filósofo parte del período independentista en adelante y omite las primera y relevantes sublevaciones indígenas, que a su vez, se mestizarán, en el desarrollo del conflicto, con el proceso de liberación afroamericano, focalizado en Haití. No sintetizaré aquí lo sostenido<sup>11</sup>. A su vez, el tema Haití ha sido desarrollado de manera integrada en otros escritos<sup>12</sup>.

Al no incluir determinados temas, nuestro filósofo incurre en una contradicción performativa. La hipótesis crítica al eurocentrismo se ve limitada al final de su trabajo. Al no incorporar, en un marco coherente de historia de liberación crítica local, al proceso de la Revolución Haitiana (desde fin del S. XVII a 1804), Dussel no solo incide en un error eurocéntrico, sino, también criollo-céntrico y latino-américo-céntrico<sup>13</sup>. En el apartado 1.3 del párrafo 11, se refiere al 1808 como el proceso de la primera emancipación, cuestión que en mi escrito sobre Haití he mostrado de otra manera, para lograr un mayor contraste en la exposición tendiente a incorporar estos temas en un marco coherente de historia crítica y autocrítica. Con el término latino-américo-centrismo, iniciamos una historia institucional concientizada y autocrítica, que en un futuro, debe reportarnos importantes avances colectivos-comunitarios.

Lo señalado de forma crítica, amplía una visión de la historia de la liberación de América Latina, y como indiqué anteriormente, no desde un lista *ad infinitum*, sino, desde temas y conceptos precisos. El punto de partida señalado, aunque se centra en el sujeto afroamericano -por lo paradigmático del caso-, reconoce, según la emergencia histórica, en primer término, las luchas aborígenes, al sujeto opresor eurocéntrico y al europeo crítico-comprometido con el “nuevo mundo”, a la revolución afro, y a las revoluciones “criollas”. Por lo tanto a nuestro criterio vamos hacia un intento de quinta emancipación<sup>14</sup>. Cada proceso

---

<sup>11</sup> Puede consultarse a tal fin el párrafo “11. En la dependencia de la Modernidad madura. Algunos temas para una historia de la política en América Latina”, en Dussel, *op. cit.*

<sup>12</sup> Por ejemplo, Bauer, C.: *La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal. Otro camino para descolonizar nuestra historia, cultura y estado. Notas para un proceso de liberación permanente. Un pequeño libro que todo “americano” debería leer.* UNC, Córdoba, 2011.

<sup>13</sup> Desde este término podemos volver a revisar nuestra historia y pensamiento de manera completa.

<sup>14</sup> Tengo en cuenta: 1) las primeras sublevaciones aborígenes, 2) el proceso revolucionario haitiano, 3) los procesos independentistas criollos, 4) las revoluciones del Siglo XX empezando por la Mexicana de 1910 y

tiene sus logros y sus errores y entre sí se deben legados mutuamente. Por otro lado lo cierto es que ninguno de estos transcurros, logró la tan ansiada independencia o “autonomía” religioso-filosófico-científico, política y económica definitiva. Lo definitivo es lo pendiente entendido como el logro de la autonomía concreta, soberana, integrada, equivalente, no formal, no se trata del aislamiento del mundo, sino que parte de este no nos niegue ni bloquee nuestros caminos de liberación.

Esto no debe llevarnos a desvalorizar el propio proceso, sino, al contrario, a ponderarlo críticamente para mejor provecho a los fines independentistas. En el marco de esta **primera modernidad dependiente** o **submodernidad** que es América Latina en el primer desconcierto mundial, también han acontecido hechos únicos de la historia humana, más allá de las características inherentes de irrepetibilidad de dichos *factum*, por ejemplo, una revolución de esclavos triunfantes no se ha conocido hasta ese 1804. A su vez, C. Boerlegui no considera la cuestión Haití en su obra<sup>15</sup>, con que incluirlo inicia, al interior de nuestro pensamiento, una *Crítica a la razón Latino-américo-céntrica*. Tampoco es tenido en cuenta, debidamente, por Castro Gómez en su libro de 1996<sup>16</sup> con lo que se incurre performativamente en un latino-américo-centrismo. No me extenderé más en las relaciones, en el rescate de todas estas valiosas obras que nos permiten avanzar y de los aportes que considero se pueden llevar a cabo documentadamente, ya que, con lo expresado hasta aquí se asentaron puntos principales, que nos permitirán avanzar en nuestro trabajo colectivo posterior.

## Bibliografía

\*Bauer, Carlos: *La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal. Otro camino para descolonizar nuestra historia, cultura y estado. Notas para un proceso de liberación permanente. Un pequeño libro que todo “americano” debería leer*. UNC, Córdoba, 2011.

\*Bauer, Carlos: *La caverna global o el sistema-mundo colonial. Conquista y Quironización de ¿Australia?* UNC, Córdoba, 2012.

---

luego con Cuba a la cabeza y las derrotadas revoluciones de los 70, y 5) el actual proceso emergente latinoamericano felizmente en casi en todo el continente.

<sup>15</sup> Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Búsqueda incesante de la identidad (Deusto 2004).

<sup>16</sup> Crítica a la razón latinoamericana.

\*Bauer, Carlos: *Destrucción, deconstrucción, ampliación y liberación del término filosofía de la historia*. UNC, Córdoba, 2013.

\*Bernal, Martín: *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Vol. 1 La invención de la antigua Grecia 1785-1985*. Editorial Crítica, Barcelona, 1993.

\*Dussel, Enrique: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta. Madrid, 1998.

\*Dussel, Enrique: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

\*Freire, Paulo *Pedagogía de la Esperanza*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

\*Gilson, Etinne: *Dios y la Filosofía*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1940.

\*Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. VIII Tomos, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980.

\*Ribeiro, Darcy: *Las Américas y la civilización: La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonios*. Tomo I, Buenos Aires, 1969.

\*Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El Problema del otro*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1982.

\*Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso. T. II*. Emecé Editores, Buenos Aires, s/d.

\*Wallerstein, Immanuel: *El moderno sistema mundial. La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Editorial Siglo XXI, México, 1979.

\*Wallerstein, Immanuel: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*. Editorial Siglo XXI, México, 1984.

**Artigo recebido em:** 22/06/2015

**Aceito em:** 26/08/2015

## A Folkcomunicação no contexto da epistemologia do sul: reflexões iniciais sobre uma descolonização das ideias

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

*Vânia de Vasconcelos Gico<sup>2</sup>*

### RESUMO

Reflete-se sobre as tendências epistemológicas da Folkcomunicação, a partir dos seus sinais e características pós-coloniais, de epistemologia do sul, de contra-hegemonia e de emergência científico-social. É uma reflexão elaborada a partir da pesquisa bibliográfica com base nas obras de Luiz Beltrão, José Marques de Melo e Boaventura de Sousa Santos. Compreende-se que a tendência na qual está inserida a Folkcomunicação, seja a de que nela haja a marca de uma nova forma de produzir conhecimento científico sobre o conhecimento social, popular e tradicional. Além disso, vê-se a Folkcomunicação incluída em um pensamento alternativo sobre os pensamentos alternativos, oriundos da classe subalterna, atribuindo-lhe um caráter de teoria emergente, pós-colonial, tradutora, com caracteres de justiça cognitiva entre os conhecimentos, especificamente entre o conhecimento popular e o científico.

### PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação. Epistemologias do Sul. Pós-colonialismo. Tradução. Comunicação. Cultura. Folclore.

## The Folk Communication in the context of southern epistemology: initial reflections on decolonization of ideas

---

<sup>1</sup> Docente e pesquisador do DECOM - Departamento de Comunicação Social e do PPgEM - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, da UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Contato: [itanobre@gmail.com](mailto:itanobre@gmail.com).

<sup>2</sup> Cientista social. Doutora em Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-Doutorado em Sociologia da Cultura, Criação e Gestão do Conhecimento e Antropologia Cultural – Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Professora e Pesquisadora Associada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS-UFRN). Contato: [vaniagico@gmail.com](mailto:vaniagico@gmail.com).

## ABSTRACT

We reflect on the epistemological tendencies of folk communication, as from its signs and postcolonial characteristics, southern epistemology, counter-hegemony and scientific-social emergency. It is a reflection formulated from the literature based on the works of Luiz Beltrão, José Marques de Melo and Boaventura de Sousa Santos. We understand that the tendency in which the folk communication is inserted is one that contains the mark of a new way of producing scientific knowledge on the social, popular and traditional knowledge. Furthermore, we see the folk communication included in an alternative thinking on alternative thinking, derived from the subordinate class, giving it a character of emerging theory, postcolonial, translator, with characters of cognitive justice among knowledge, specifically between popular and scientific knowledge.

## KEYWORDS

Folk communication. Southern Epistemologies. Postcolonialism. Translation. Communication. Culture. Folklore.

## Introdução

A teoria da Folkcomunicação tem sido abordada por pesquisadores do Brasil, em diversos níveis, desde a iniciação científica, passando pela pós-graduação e especialmente através de pesquisadores seniores, com larga experiência no campo da investigação científica. Insere-se em diversos âmbitos acadêmicos como na INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação, na qual há um Grupo de Trabalho específico para os debates sobre essa área do conhecimento; na Rede Folkcom – Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação, cuja ideia de criação surgiu “durante as discussões realizadas no seminário internacional sobre as identidades culturais latino-americanas”, em 1995<sup>3</sup>, sendo efetivamente criada em agosto de 1998, na I Conferência Brasileira de Folkcomunicação,<sup>4</sup> e que abriga pesquisadores de todo o País e do exterior, tendo ultimamente realizado a sua XVI Conferência Nacional, em Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil, em junho/2013. De alguma forma, também tem se tornado presente tradicionalmente no Seminário: “Os Festejos Juninos no Contexto da Folkcomunicação e da Cultura Popular”, sendo o de junho/2015, a 12ª versão promovida pelo Departamento de Comunicação Social (DECOM) da Universidade Estadual da

---

<sup>3</sup> Promovido pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

<sup>4</sup> Realizada na UMESP, sob a coordenação do Professor José Marques de Melo.

Paraíba (UEPB). A Folkcomunicação já se estende por outros países, como Portugal e Espanha, a exemplo do XIII IBERCOM – Congresso Internacional IBERCOM, ocorrido em Santiago de Compostela, em março de 2013, sobre o tema: *Comunicação, cultura e esferas do poder*, no qual foi criada uma divisão temática intitulada *Os discursos da comunicação: migrações, gênero, movimento cidadão, folkcomunicação*.

Ao longo de sua existência, a Rede Folkcom com seus membros e gestores tem propalado o campo da Folkcomunicação e o pensamento comunicacional de Luiz Beltrão, também através de congressos da Alaic – Associação Latino Americana de Investigadores da Comunicação e Confibercom – Congresso Mundial de Comunicação Ibero-americana; contribuiu, também em 2014, para a repercussão do campo da Folkcomunicação internacionalmente, com membros e simpatizantes participando no I encontro Internacional de Folkcomunicação, na cidade do Porto, em Portugal <sup>5</sup>.

*A vastidão do seu alcance no Brasil começou com Luiz Beltrão, conforme anuncia Benjamin (2007, p. 25), afirmando que ao defender a sua tese de doutorado na Universidade de Brasília, em 1967, Luiz Beltrão 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 a 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, travalínguas, 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.

---

<sup>5</sup> De 9 a 10 de abril e 2014, realizado pelo Instituto Universitário Maia – Ismai.

Todas essas formas foram consideradas por ele como “meios de expressão utilizados pelas populações marginalizadas”, como formas de comunicação do meio popular; e, aliás, já bastante estudadas como expressão da cultura do povo brasileiro, por Luís da Câmara Cascudo (1983; 1993; 1980; 1987; 1984; 1986; 1985; 1971).

Corroborando este pensamento, Beltrão (2004, p. 75) 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* (grifos do autor). Para ele, a *artesanidade* e a *horizontalidade* são partes do processo da Folkcomunicação.

Luiz Beltrão, figura expressiva da Folkcomunicação e de pensamento caracterizado por originalidade, tem dedicado a si, a Coleção Beltranianas, organizada pela INTERCOM (a Sociedade Científica) e Universidade Federal de Uberlândia<sup>6</sup>, contando entre os organizadores Marques de Melo(2012<sup>7</sup>); Hohlfeldt (2012<sup>8</sup>); Marques de Melo, Rose Vidal e Eduardo Amaral (2012<sup>9</sup>); e Osvando J. Morais (2013a, Parte 1<sup>10</sup>; 2013b, Parte 2<sup>11</sup> e 2013c, Parte 3<sup>12</sup>).

Especialmente no Volume 1, José Marques de Melo organiza o tema *Fortuna crítica de Luiz Beltrão: Dicionário bibliográfico*, o qual conforme Morais<sup>13</sup> (2012, p. 11): “traz como proposta a sistematização temporal e a ordenação alfabética da produção intelectual de Luiz Beltrão, com ideias iluministas em pleno século XXI” (2012, p.11).

Formulador do pensamento folkcomunicacional, Beltrão foi jornalista, professor, pesquisador, ficcionista e intelectual reconhecido pela comunidade acadêmica como pioneiro dos estudos científicos da comunicação no Brasil (MARQUES DE MELO, 2012). Sua tese defendida em 1967 e intitulada *Folkcomunicação, um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias* foi publicada como livro, em 1971, e

---

<sup>6</sup> (EDUFU, v. 3).

<sup>7</sup> (v.1).

<sup>8</sup> (v.2).

<sup>9</sup> (v.3).

<sup>10</sup> (v. 4).

<sup>11</sup> (v.5)

<sup>12</sup> (v.6).

<sup>13</sup> Diretor editorial da Intercom.

intitulado *Comunicação e Folclore*<sup>14</sup>, repercutindo ainda na atualidade. Tornou-se fonte de inspiração para elaboração destas notas iniciais, com o objetivo de refletirmos sobre os sinais, características e tendências epistemológicas da Folkcomunicação, a partir da discussão sobre a epistemologia do sul, o pós-colonialismo, a contra-hegemonia científica, a emergência científico-social e a sociologia das ausências e das emergências.

Justificamos essa reflexão no intuito de ampliar o reconhecimento teórico deste campo comunicacional, observando-o como uma interface entre o conhecimento social, no campo da cultura gerada no meio popular e o conhecimento científico. Reforçamos a predileção pela temática em vista de outra aproximação, qual seja, a vinculação com a Rede Folkcom<sup>15</sup> – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação. Trata-se, pois, de aperfeiçoar os estudos sobre uma teoria ou disciplina, que já vem sendo pensados e cujos resultados possam ser aprofundados, contribuindo com o entendimento sobre a formação do conhecimento social, no contexto cultural relacionado ao meio popular e aos estudos voltados para a Folkcomunicação.

Refletimos ainda, em face das inquietações oriundas do desejo de uma inserção mais profunda nos estudos das teorias da comunicação, destacando a teoria da Folkcomunicação. Para isso, centramos nossos interesses na seguinte premissa: quais os sinais existentes na Folkcomunicação que podem indicar características e tendências contextualizadas no pós-colonialismo, nas epistemologias do sul, na contra-hegemonia científica e no paradigma emergente, científico-social?

Inicialmente, precisamos compreender alguns conceitos inerentes às nossas pretensões, tendo a nossa base teórica apoiada nos estudos de Boaventura de Sousa Santos, como um condutor literário no seu projeto de desmistificação do conhecimento, contra a primazia da verdade no contexto da ciência moderna, procurando nos ater aos nossos princípios ideológicos, políticos, epistemológicos, conceituais e humanos, corroborados por ele, na tentativa de fazer valer as obras da humanidade e do meio popular. Para a elaboração desta reflexão, nos centramos em uma pesquisa bibliográfica, cujos autores referenciais encontram-se disseminados ao longo do texto, especialmente Luiz Beltrão e José marques de Melo.

---

<sup>14</sup> Editora Melhoramentos.

<sup>15</sup> [www.redefolkcom.org](http://www.redefolkcom.org)).

Em sua vasta obra, Boaventura de Sousa Santos aborda temas como hegemonia, contra-hegemonia, aspectos dominantes e emergentes da sociedade e ciência, epistemologias do sul, ecologia dos saberes, globalização, democracia, emancipação social, ciência na pós-modernidade, paradigmas científicos, no contrafluxo do desperdício da experiência e no percurso de um conhecimento prudente para uma vida decente.

Apontamos um contexto condutor das nossas discussões, já a partir de Santos (2004), publicado pela primeira vez em 1987<sup>16</sup>, em Portugal. A publicação traz uma conferência proferida na abertura das aulas da Universidade de Coimbra, entre 1985 e 1986, a qual questiona a verdade científica e defende oposição epistemológica ao positivismo, reforçando a ideia de que todo o conhecimento científico é socialmente construído. Para ele, a objetividade científica não implica a sua neutralidade. Em linhas gerais, descreve a crise do paradigma dominante e identifica os traços principais do que chama de paradigma emergente, em que atribui às ciências sociais antipositivistas uma nova centralidade, especulando sobre o perfil de uma nova ordem científica. Apresenta um conjunto de teses para caracterizar o paradigma emergente científico, quais sejam: 1 - “Todo conhecimento científico-natural é científico-social”; 2 - “Todo o conhecimento é local e total<sup>17</sup>”; 3 - “Todo o conhecimento é autoconhecimento” e; 4 - “Todo o conhecimento visa constituir-se em senso comum”. Em algumas dessas teses, podemos notar a relação de proximidade com a teoria folkcomunicação beltraniana.

Aproximamos a discussão, ora apresentada de uma forma geral a todas as teses citadas, porque mesmo recorrendo a qualquer delas teremos o nosso pensamento conduzido ao contexto geral. Para nós, a partir da tese 2, Boaventura de Sousa Santos elabora uma crítica ao paradigma dominante de ciência quanto à separação da associação dos saberes, priorizando o seu caráter disciplinar, afim de “policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que quiserem transpor essas fronteiras”. (SANTOS, 2004, p. 74).

---

<sup>16</sup> Pela editora Afrontamento.

<sup>17</sup> Aponta como referencial a totalidade universal de Wigner e a totalidade indivisa de Bohm (SANTOS 2004, p. 76). Quando se refere à totalidade diz respeito a não-fragmentação do conhecimento, a não parcelização do conhecimento, sendo contrário ao reducionismo deste. Considera que a fragmentação no paradigma emergente não é disciplinar, mas temática.

Nesse caso, vemos na Folkcomunicação um campo de natureza opositora ao pensamento colonizador e tradutora, o que para Santos (2004, p. 77) “incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a serem utilizados fora do seu contexto de origem”. O que significa a elevação e a valorização do pensamento do senso comum, uma forma de geração de conhecimento pautado a princípio pelo meio popular; emergindo inicialmente, através de Beltrão (1980, 2001 e 2004) com os estudos sobre o ex-voto e em decorrência da inserção de pesquisadores simpáticos ao campo de estudos como Benjamin (2000), Duarte e Barros (2002), Gadini e Woitowicz (2007), Marques de Melo (1989, 2001 e 2008, 2012), Trigueiro (2008) Lucena Filho (2007 e 2012), Marques de Melo e Fernandes (2013), emerge para o meio científico como referencial de estudos e pesquisas com vasto crescimento em rede.

Marques de Melo (2012, p.17) aponta uma observação pertinente de Martin-Barbero<sup>18</sup> ao identificar o pioneirismo de Beltrão como pesquisador, referindo-se a “plena sintonia com a estratégia de pesquisa denominada contra-hegemonia comunicativa”. Nesse contexto, Beltrão transpõe fronteiras, rompe com o paradigma da primazia da mídia de massa como centro dos estudos da comunicação e envolve o conhecimento e o processo comunicacional gerados no meio popular com o caráter da emergência científica, se assim podemos dizer. Essa ocorrência data de 1967, período em que o Brasil passava por um processo político em que as ideias e as ações opositoras à ordem hegemônica sofriam perseguições e castrações da liberdade. Um fase propícia para as naturezas e práticas contra-hegemônicas e descolonizadoras surgirem em em prol da valorização das vozes inaudíveis e das práticas invisibilizadas, quais sejam, as das camadas populares marginalizadas.

## **Bases para a discussão**

Na quarta tese, em evidência, Santos (2004, p. 88, 89) aponta que:

[...] a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesmo, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no cotidiano orientamos as nossas ações e damos

---

<sup>18</sup> Pode ser visto e, Martin-Barbero (1999, p. 39), conforme José Marques e Melo.

sentido à nossa vida. A ciência moderna construiu-se contra o senso comum que considerou superficial, ilusório e falso. A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo. É certo que o conhecimento comum tende a ser mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. Essa dimensão aflora em algumas das características do conhecimento do senso comum.

Essa discussão acima, foi base para outras, a seguir; em Santos (2007, p. 20), ele reflete: “[...] não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos de pensamento alternativo às alternativas”. Essa declaração surgiu em uma discussão, quando Boaventura de Sousa Santos participava de uma reunião com dirigentes dos movimentos sociais de bairros na Argentina, em junho de 1996 (SANTOS, 2007, p, 20<sup>19</sup>).

Nesses termos, pressupomos que a tendência na qual está inserida a Folkcomunicação, seja a de que nela haja 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 embasa 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”.

Possivelmente outra forma de justificar este trabalho, seja a de atribuir à Folkcomunicação o possível caráter de *teoria tradutora*, no contexto a que se refere Santos (2007, p, 40), ao reportar-se à base da ideia central da Epistemologia do Sul e ao esclarecer a proposta do “procedimento da tradução”. Pensamos que a pesquisa ganha importância por entendê-la como sendo uma teoria que contempla a justiça entre os conhecimentos,

---

<sup>19</sup> Vê nota de rodapé do livro citado (SANTOS, 2007, p, 20).

especificamente entre o conhecimento popular e o científico. Nesses termos, para Santos “a tradução é um processo intercultural, intersocial. Utilizamos uma metáfora transgressora da tradução linguística: “é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar intelegibilidade sem ‘canibalização’, sem homogeneização” (SANTOS 2007, p, 40).

Amplios têm sido os itinerários de pesquisa sobre a Folkcomunicação, utilizando-a como parâmetro teórico-metodológico, ou elaborando-se reflexões sobre a mesma, como uma novidade no campo da comunicação; contudo, sentimos deveras a ausência de um debate, de uma reflexão sobre a qualidade epistemológica desta teoria, sobre o seu enquadramento em um campo além do que está posto e esse campo pode ser o da emergência científica, da contra-hegemonia, da sociologia das ausências e das emergências, da ecologia dos saberes, da tradução e do pensamento do sul. Nesse percurso justificador, podemos ainda reforçar a ideia de que a Folkcomunicação, no entender de Schmidt (2008, p.149) “é a gênese de uma teoria autenticamente brasileira de comunicação”, para a visibilidade das vozes do mundo (SANTOS, 2009).

A compreensão sobre a Folkcomunicação no contexto das epistemologias do sul pode ser elucidada no entendimento desta como uma linha de pensamento que tende a se opor ao epistemicídio, em linhas gerais, nas suas proposições teóricas, reflexivas e divulgadoras do pensamento popular, das mensagens geradas pelos ativistas midiáticos como um retrato da cultura local, regional; tendo como aporte de conhecimento o repositório tradicional, popular e alternativo do cantador de viola, do repentista, do cordelista, do negro, do índio, do trabalhador rural e urbano, entre outros diversos líderes de opiniões senão superando, mas oportunizando a visibilidade e a distribuição nos meios mais apropriados a essa geração de conhecimento; quais sejam, os vinculados aos próprios meios de produção da mensagem: a literatura de cordel, a cantoria nos centros das feiras livres e populares, o gingado da capoeira, o teatro de rua, o palhaço de rua, o folhetim, os circos populares, o pastoril, o boi de reis, o carnaval, entre as diversas manifestações culturais tradicionais que transmitem ao povo a notoriedade da sua existência em sociedade.

São as vozes populares ocultas e silenciadas que necessitam de um anteparo científico, mesmo que já tenham passado quase cinco décadas (período que ainda pode ser visto como

intervalo de jovialidade teórica), a Folkcomunicação está em fase de disseminação e adesão de novos pesquisadores. Mesmo com esse crescimento, o que se nota ainda hoje, nos recantos de algumas Universidades brasileiras, entre os pares pesquisadores de outras áreas da comunicação é de certa forma sutil, a indiferença sobre o pensamento folkcomunicacional. Isso pôde ser testemunhado em depoimento de Osvaldo Trigueiro, durante mesa-redonda, da qual participou no XI Seminário dos Festejos Juninos no Contexto da Folkcomunicação e da Cultura Popular – realizado de 04 a 06 de junho de 2014, promovido pelo Departamento de Comunicação Social (DECOM) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), no Brasil, quando expôs seu relato sobre as primeiras trajetórias dos defensores da Folkcomunicação, enfrentando os preconceitos teóricos de correntes positivistas tradicionais da comunicação social, sobre uma linhagem de pensadores que pesquisavam a cultura popular no meio comunicacional, sendo observado ainda hoje com mais discrição.

Marques de Melo descreve no *Prefácio* da obra de Trigueiro (2008), o episódio sincrônico de sua pesquisa sobre a teoria beltraniana e sua divulgação, quando se referiu a Osvaldo Trigueiro como um arauto da Folkcomunicação, no contexto do seu relacionamento com Luiz Beltrão:

O marco dessa confluência intelectual se configurou em 1976, por ocasião do I encontro de Folclore da Paraíba, na cidade de Pombal. Atendendo a convite de Trigueiro, o criador da disciplina pôs o “pingo no i”<sup>20</sup>, explicando a natureza da Folkcomunicação enquanto espaço de trânsito simbólico entre o Folclore e a Mídia.

Vivíamos então uma conjuntura singular, em que as “patrulhas ideológicas” atuavam vigorosamente no seio das universidades, reprimindo quaisquer manifestações culturais que não estivessem enquadrados no figurino *prete-a-porter* dos arraiais althusserinos ou ostentando a *grife* de Frankfurt contrabandeada pelas sucursais terceiro-mundistas.

Osvaldo e seus colegas do NUPPO<sup>21</sup> foram vítimas, na Universidade Federal da Paraíba, de feroz marcação por parte dos “companheiros” que, ao estilo dos “guardas vermelhos” ou reproduzindo gestos nostálgicos dos nossos “galinhas verdes”, gritavam ‘palavras de ordem’ emanadas dos laboratórios da ‘contracultura’ *made in Osasco or in Contagem*”. Se essa vigilância explícita não os fez desistir das incursões pelo território folkcomunicacional funcionou como mecanismo inibidor, retardando projetos e alterando cronogramas.

---

<sup>20</sup> Demonstrou.

<sup>21</sup> Núcleo de Pesquisa e Documentação da Cultura Popular.

(MARQUES DE MELO, 2008b, p. 9-10. Nota nossa. Aspas e itálicos do autor).

Ao que aparenta, as críticas sofridas pela teoria de Beltrão já tendiam a fazer parte de um pensamento colonialista, uma prática epistemicida promovida pela ciência dominante, a fim de submeter teores científicos sobre a cultura e a sociedade ao fosso abissal do conhecimento. Assumir inicialmente o ex-voto como objeto informacional, comunicacional, repositório de sentidos e narrativas sobre a vida religiosa, de certa forma sobre a condição econômica dos fiéis ao catolicismo, além da prática social na sua época, pode-se dizer que fez de Luiz Beltrão um precursor de uma trajetória contra-hegemônica em sentido a um Sul epistemológico com origens no Brasil, posteriormente com rumo a todas as direções geográficas, inclusive iniciando-se no contexto internacional, como já dito. Em decorrência disso, desencadeia-se uma rede de rupturas epistemológicas pelo país, nesse campo teórico, propalando-se uma diversidade de conceitos a partir de autores diversos, e obras que tem como exemplo volumoso a *Metamorfose da Folkcomunicação: Antologia Brasileira*, organizada por Marques de Melo e Fernandes (2013<sup>22</sup>), reunindo autores de quase todo o País e com uma variação temática envolvida pela teoria da Folkcomunicação.

Esse cenário, contudo não é obstante para frear o epistemicídio de um modo geral. Marques de Melo recorda, reforçando que:

Como toda proposta inovadora, a Folkcomunicação de Luiz Beltrão encontrou alguns obstáculos para se legitimar. Ela encontrou dupla resistência. A dos folcloristas conservadores, que pretendiam defender a cultura popular das investidas midiáticas modernizante. E a dos comunicólogos radicais, que pretendiam fazer da cultura popular o cavalo de Tróia das suas batalhas políticas, em lugar de apreender nessas manifestações genuínas o limite da resistência possível de comunidades empobrecidas cuja meta é a superação da marginalidade social (MARQUES DE MELO, 2006, p. 25).

Contudo, essa suposta barreira, apresentada por (Marques de Melo, 2006), não tem conseguido segurar os avanços da Folkcomunicação, em especial com a inserção dos

---

<sup>22</sup> com 1100 páginas.

pesquisadores em Programas de Pós-graduação no Brasil e, também, com o advento das novas tecnologias, repositório propício para a proliferação da produção no meio popular.

Ainda é possível observarmos, nesse discurso, a existência de uma crítica ao pensamento dominante no meio da cultura e da comunicação e, ao mesmo tempo, a clareza de uma relação excludente, imposta a cultura pela hegemonia da ciência moderna. Vê-se, também, ao mesmo tempo, um alinhamento reflexivo ao discurso sobre a emancipação social e as necessidades de se reforçar um pensamento social, no meio científico, que possa legitimar e ascender ao meio tradicional às teses antipositivistas, contra-hegemônicas e emergentes de Santos (2004), que vimos citando.

Mesmo assim, o que notamos de um modo geral, não necessariamente por influência direta da ciência moderna dominante, mas possivelmente pela influência da indústria cultural mercantilista com caráter de pensamento do Norte como a primeira, o deslocamento do conhecimento oriundo do meio popular, e suas manifestações tradicionais, quer sejam individuais ou coletivas, quer sejam em forma de arte, medicina tradicional, comunicação ou qualquer e que seja a sua gênese, para um lugar de obscurantismo, de invisibilidade, ausência de circulação em uma escala que não favoreça a subsistência do autor, produtor cultural ou do gerador do conhecimento. Nota-se a ausência do Estado como incentivador; e quando existe, a sua presença se dá em forma de editais limitados, com recursos limitados e distribuição demorada.

Esse cenário traçado pode ser contextualizado na esfera da produção de ocultação e da invisibilidade, no contexto do epistemicídio. Santos e Meneses (2009, p. 10) observam o epistemicídio como sendo: “a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena”. Esse conhecimento alienígena pode ser visto como aquele hegemônico, situado no Norte epistemológico, dominante, quer seja científico ou mercantilista, cujos referenciais históricos e contextos da produção da invisibilidade dos conhecimentos tradicionais e do campo do senso comum, considera estes como de fora do berço da verdade do conhecimento, por falta da metódica quantificação e comprovação com base nas estatísticas e confirmações laboratoriais ou fora do cerco das produções de massa ou elitizadas.

Em percurso contrário, a Folkcomunicação tende à valorização do pensamento local e regional, como abordado anteriormente. Reflete sobre as origens, os significados das mensagens comunicacionais dos "marginalizados", como vê Luiz Beltrão e reforça os pensadores continuadores do seu pensamento, além dos produtores do conhecimento local e regional.

A Folkcomunicação aparece como um pensamento científico alternativo elevatório do pensamento alternativo fecundo no meio popular. Nesse sentido, podemos inferir, inicialmente, que Beltrão talvez nem imaginasse a repercussão da sua incursão epistemológica ao propor a "comunicação dos marginalizados", independente da diversidade de vieses oriundos do seu pensamento, o que não a desqualifica como originalmente uma possível representação das epistemologias do sul, "uma teoria brasileira" (Schmidt, 2006).

No contexto das relações de poder, é notável a distinção entre as representações de conhecimento, cujos antagonismos podem ser percebidos nas fontes, nos discursos, nas ações e nas diversidades culturais, políticas e sociais. Entre essas diversidades, há linhas divisórias representacionais das práticas que constituem cada lado das diferentes formas de conhecer: uma hegemônica e uma contra-hegemônica. Uma assente na dominação; a outra nas formas alternativas; uma no contexto da colonização e a outra na pós-colonialidade. Esse caráter dicotômico do conhecimento mostra que, de um lado, há uma forma de epistemologia que se preserva de modo dominador e nega a existência de conhecimento que não seja pautado no seu alinhamento; de outro, há uma forma de conhecimento cujo percurso é opositor a este descrito.

A partir disso, Santos e Meneses (2009) iniciam a obra questionando, entre outras problematizações se "são hoje possíveis outras epistemologias". E traz a Epistemologia do Sul como uma forma de pensamento representacional de outras epistemologias que duramente vem delineando a anulação de saberes alheios ao seu círculo. Essa postura epistemológica carrega o valor da diversidade do conhecimento e põe em um lugar de alcance dos novos pesquisadores (sem esquecer os mais veteranos precursores) o fazer científico com mais leveza, com tendências de aproximação com suas origens, com vieses atrativos, considerando que a base do conhecimento científico está no berço da sociedade, oferecendo uma forma de conhecimento que tende a trazer o encantamento (SANTOS, 2002) dos saberes do meio

popular, do campo do senso comum. Uma forma de conhecimento guardado no envoltório no qual foi gerado, podendo se desenvolver no meio em que assenta o pensamento científico. Um desvio para outras galerias, outras vias, a visibilidade e a aceitação a outras formas de comunicar saberes; com tolerância metodológica e discursiva; com tendência de aproximação das relações entre o pesquisador e o campo pesquisado; podendo ser visto como a geração de um conhecimento no qual se centra um compromisso com o cenário subalterno e com a diversidade, de certa forma e em muitas situações, sem o anteparo oferecido pela industrialização da ciência.

Senão, vejamos o que reafirmam os autores em discussão, Santos e Meneses (2009):

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologia do sul. O Sul é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em aparte com o sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, com as classes e grupos sociais subordinados. A ideia central é como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS E MENESES, 2009, p. 12-13).

Pode-se dizer que a Folkcomunicação tece e traduz dados relevantes sobre o conhecimento do meio popular, ocultos e tornados invisíveis pelas circunstâncias sociais ou

científicas colonizadoras; auxilia para a retirada do cenário excludente em que se encontra. Nesse contexto, tais conhecimentos ganham repercussão e notoriedade, por serem focos de interesse de pesquisadores comprometidos com essa divulgação. A diversidade temática encontra-se nas obras iniciais de Luiz Beltrão, como já dito. A repercussão das manifestações tradicionais, as linguagens do povo, as formas de comunicação, cuja fonte de origem seja o meio popular, elevadas à categoria de mídia, meio de comunicação podem ser vistos como alguns sinais de uma teoria emergente. Podem ser considerados como conhecimentos que se constituem “em redor de temas que em dado momento são adotados por grupos sociais concretos como projectos de vida locais [...]. Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros”. (SANTOS, 1996, p. 47). Constitui-se em uma porta para conduzir o conhecimento local a circular para outras vias de conhecimento, outras galerias, outros espaços e de outras galerias para a comunicação social.

### Considerações quase finais

A vivência no Sul geográfico e as experiências participantes em diversas ações no contexto do Sul epistemológico, tanto fora como dentro da academia universitária, além do interesse pela temática, levam-nos a compreender a atribuição e responsabilidade que podemos ter nas tentativas de ações reparadoras do que vemos como injustiças cognitivas impostas pelo colonialismo e pela hegemonia. Todo e qualquer conhecimento gerado no seio das camadas sociais oprimidas tende a ser suprimido, com circulação restrita ao círculo no qual foi concebido, inclusive geograficamente, se a responsabilidade por sua valoração não estiver entre as bandeiras assumidas por mentes ocupantes de lugares privilegiados pela disseminação do saber, em escalas e ambientes privilegiados e construídos cientificamente para isso. Referimo-nos, aqui, à circulação do saber tradicional para o meio acadêmico, considerando o saber social como base para o saber científico.

Nesses termos, trazemos essa discussão e reflexão, acreditando estarem isentas de conteúdo panfletário ou reacionário, sobre a descolonização das ideias, sobre a teoria da Folkcomunicação no contexto da epistemologia do sul, crendo que esta pode ser uma parcela de ações reparadoras disseminadas pelos pesquisadores da área. É possível que o campo da

comunicação social, de um modo geral, talvez ainda não tenha compreendido a complexidade e a importância dessa teoria.

Em face das argumentações expostas, em vista da defesa epistemológica desenvolvida por pesquisadores interessados por essa teoria, ao longo de mais de quatro décadas, a partir da caracterização de uma “comunicação dos marginalizados” (BELTRÃO, 1980), quando se dá vez às mensagens produzidas pelas classes subalternas, cremos que a teoria da Folkcomunicação possua traços consistentes, quiçá, até possa vir a ser pensada como uma teoria contra-hegemônica e emergente, com aspectos epistemológicos do Sul.

Uma teoria que possui como algumas características a artesanidade e a horizontalidade do saber, tradutora das falas, dos gestos, das escritas, das crenças, dos saberes tradicionais, dos conhecimentos de mundo, tristezas e felicidades estampadas nas manifestações teatrais, religiosas, festivas, no vestuário, nos artefatos, no artesanato, na política, nos movimentos sociais, no carnaval, no meio educacional, na oralidade, na literatura, no meio urbano ou campesino, no jornalismo alternativo e comunitário, artes plásticas, grafite, música, poesia, entre uma diversidade de conhecimentos que propalam os saberes ocultos e invisibilizados pelo meio dominante e por essa via.

Se há comunicação social como difundido, pressupomos que este é um conteúdo comunicacional essencialmente social, nascido no meio social, levado a ser conhecido como folkcomunicação, por Luiz Beltrão; que circula quer seja distante das grandes metrópoles ou no seu âmbito, inscrito na periferia, nos arredores dos centros citadinos ou mesmo nos arredores do pensamento elitizado, mesmo estando geograficamente dentro destes centros urbanos.

A Folkcomunicação pode ser vista como uma teoria reparadora, campo de elevação do ativismo folkmediático (TRIGUEIRO, 2008), disseminadora de bens simbólicos, cuja originalidade assoma na riqueza dos detalhes dos seus conteúdos, como heranças mantidas ao longo da história construída por antecessores. Mesmo ainda em estágio de amadurecimento, e nessas notas iniciais sobre tal reflexão, vemos que esta pode ser vista como uma teoria representante da epistemologia do Sul e da ecologia dos saberes, rompendo com a prática do pensamento epistemicida e descolonizando ideias. A Folkcomunicação tende a mostrar o aspecto comunicacional que está do outro lado da linha abissal. Surge em uma

época de opressão política e intelectual, tendo em sua natureza o caráter de ser nascida na luta contra a implantação e imposição de ideias dominadoras hegemônicas e mantenedoras do pensamento colonialista. Finalizamos estas linhas justificando que muito ainda há para se discutir, debater e refletir sobre o aspecto contra-hegemônico da Folkcomunicação e por isso subintitulamos como: reflexões iniciais sobre uma descolonização das ideias.

## Referências

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

\_\_\_\_\_. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

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

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

BENJAMIN, Roberto. **A folkcomunicação no contexto de massa**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2000.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Civilização e cultura**; pesquisas e notas de etnografia geral. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: INL, 1954. 2. ed. Rio de Janeiro: INL, 1962. 2v. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969. 3.ed. Rio de Janeiro: INL, 1972. 4.ed. Rio de Janeiro: INL, 1979. 5.ed. Rio de Janeiro: INL, 1984. 6.ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1988. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

\_\_\_\_\_. **Folclore do Brasil**; pesquisas e notas. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1980.

\_\_\_\_\_. **História dos nossos gestos**; uma pesquisa na mímica do Brasil. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1976. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1987.

\_\_\_\_\_. **Literatura oral**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/MEC, 1978. 3.ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1984. (Outros títulos do mesmo livro: Literatura oral no Brasil; História da literatura brasileira).

\_\_\_\_\_. **Locuções tradicionais no Brasil: coisas que o povo diz**. Recife: UFPE, 1970. 2.ed. Rio de Janeiro: MEC, 1977. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1986.

\_\_\_\_\_. **Superstição no Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1985.

\_\_\_\_\_. **Tradição, ciência do povo:** pesquisas na cultura popular do Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação.** 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Jans (Org.). **Noções básicas de Folkcomunicação:** uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2007.

HOHLFELDT, Antonio. (Org.). **Jornalismo Cultural:** temas de Comunicação - Luiz Beltrão. São Paulo: INTERCOM, 2012. Coleções Beltranianas, v. 2.

LUCENA FILHO, Severino Alves de. **A festa junina em Campina Grande-PB:** uma estratégia de folkmarketing. João Pessoa: Ed. Universitária (UFPB), 2007.

LUCENA FILHO, Severino Alves de. **A festa junina em Portugal:** marcas culturais no contexto do folkmarketing. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012.

MARQUES DE MELO, José. Prefácio. In: BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação:** a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

MARQUES DE MELO, José. (Org.) **Pesquisa e Comunicação no Brasil:** tendências e perspectivas. São Paulo: Summus, 1999b.

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

\_\_\_\_\_. **Fortuna crítica de Luiz Beltrão:** dicionário bibliográfico. São Paulo: INTERCOM, 2012. Coleção Beltranianas, v. 1.

MARQUES DE MELO, José. Prefácio. In: TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático.** João Pessoa: Ed. UFPB, 2008b.

MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira. **Metamorfoses da Folkcomunicação:** antologia brasileira. São Paulo: Ed. CULTURAL, 2013.

MARQUES DE MELO, José. De volta ao futuro: da Folkcomunicação à Folkmídia. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena global:** avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006.

MARQUES DE MELO, José; VIDAL, Rose; AMARAL, Eduardo (Org.). **Metodologias do Ensino de Jornalismo:** Luiz Beltrão. Uberlândia: EDUFU; São Paulo: INTERCOM, 2012. Coleções Beltranianas, v. 3.

MORAIS, Osvando J. de (Org.). **Comunicações & Problemas Luiz Beltrão**. São Paulo: INTERCOM, 2013a. Coleção Beltrianas, Parte 1, v. 4.

MORAIS, Osvando J. de (Org.). **Comunicações & Problemas Luiz Beltrão**. São Paulo: INTERCOM, 2013b. Coleção Beltrianas, Parte 2, v. 5.

MORAIS, Osvando J. de (Org.). **Comunicações & Problemas Luiz Beltrão**. São Paulo: INTERCOM, 2013c. Coleção Beltrianas, Parte 3, v. 6.

SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos**. São Paulo: Ductor, 2006.

SCHMIDT, Cristina. Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO (Org.). **O campo da Comunicação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS. Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as Ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado**. São Paulo, Cortez, 2004a.

\_\_\_\_\_. **O Fórum Social Mundial: manual de uso**. São Paulo, Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2008.

**Artigo recebido em: 07/07/2015**

**Aceito em: 22/08/2015**

## **Cuidado em saúde: sujeito, saberes e a opção decolonial**

*José Carlos Leite<sup>1</sup>*

*Luiz Gustavo de Souza Lima Junior<sup>2</sup>*

### RESUMO

Este texto discute o campo de disputas em que se insere o saber de parteiras e benzedoras. Estas, que no contexto contemporâneo são colocadas à margem tanto pelas práticas biomédicas, quanto pela obstetrícia e a profilaxia, apresentam em seus discursos estratégias de comunicação e construção de legitimidade para suas ações. Para entender como elas colaboram e transitam nos movimentos sociais foi necessário estar em contato com o que definimos por agentes do saber popular em saúde e, assim, realizar entrevistas com o teor biográfico. O que temos percebido é a interação entre os saberes da cura e do parto compõem um campo de disputas em torno das estratégias e grupos sociais que medem forças e legitimam em torno do debate.

### PALAVRAS-CHAVE

Cuidado em saúde. Saberes. opção decolonial.

## **Health care: subject, knowledge and the de-colonial option**

### ABSTRACT

This text discusses the dispute field in which it operates knowledge of midwives and healers. These, in the contemporary context are put on the sidelines by both biomedical practices, and by obstetrics and prophylaxis, present in their speeches communication strategies and building legitimacy for their actions. For understand how they collaborate and transit in social movements had to be contact we define as agents of popular knowledge in health and thereby conduct interviews with the biographical content. What we have noticed is the interaction between the knowledge of healing and childbirth make up a field of disputes

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO) da UFMT. Email: jcleite343@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharel e Mestre em História. Doutorando no PPG ECCO/UFMT. Bolsista CAPES. E-mail: gusslima@gmail.com

around the strategies and social groups measuring forces and legitimate surrounding the debate.

## KEYWORDS

Health Care. Knowledges. Decolonial Turn.

## Introdução

Neste texto, buscamos discutir o exercício do diálogo entre saberes que se apresentam no campo da cura e do cuidado com a saúde como uma problemática profícua ao encontro com a diferença, principalmente no que diz respeito às práticas de parteiras e benzedoras diante da medicina tradicional e voltada às práticas da biomedicina. Assim, queremos entender como a colonialidade do saber está presente nessas relações e na própria construção do sujeito que cuida. Para isso, utilizamos de uma conversa/entrevista realizado com uma parteira e benzedora que decidiu falar sobre suas práticas, saberes e opções. Para analisar essa conversa, foi necessário recorrer à uma literatura específica, que discute a temática decolonial e, desse modo, politiza as relações entre as diversas práticas de cuidado com a saúde.

## Saúde na perspectiva do Cuidado

Tocar no assunto parto nos remete a termos que indicam procedimentos em mutação e em processo de eleição de novos sujeitos e conceitos. Um exemplo disso é a questão ligada à violência obstétrica<sup>3</sup> e os desmandos em torno da super-valorização do saber médico/sanitarista em detrimento de sujeitos outros que, mesmo afastados dos centros epistêmicos que delimitam áreas do saber, emitem opiniões e se movimentam na construção de contradições ao que está aparentemente estabelecido.

O termo humanização do parto é um contraponto nesse cenário e refere-se a uma multiplicidade de interpretações e um conjunto amplo de propostas de mudança nas práticas relacionadas ao parto, trazendo ao cotidiano dos serviços conceitos novos e desafiadores.

---

<sup>3</sup> Termo que se refere a um conjunto de práticas que invisibilizam a mulher/parturiente no processo do parto, implicando procedimentos violentos com relação ao seu corpo e do seu bebê, como a chamada Manobra de Kristeller, o uso de homônios que aceleram contrações, além do principal, a Cesárea desnecessária.

Humanização é também um termo estratégico, menos acusatório, para dialogar com os profissionais de saúde sobre a violência institucional. No caso brasileiro, a obstetrícia parece ter apelo inegável em defesa das mulheres, que seriam aqui mais beneficiadas, barganhando mais alívio da dor e mais preservação genital, desde que paguem por isso: eis o padrão ouro da assistência na prática. Nossas obstetras seriam mais humanas que as obstetras das outras: se o parto é um evento medonho, um agravo à saúde, por que não simplesmente preveni-lo, através da cesárea de rotina? Um parto moderno, indolor, conveniente em horários e datas, racional, sem gemidos, genitais expostos ou destroçados. Nesta via de parto, há também uma certa decência, um apagamento da dimensão sexual do parir.

O atual movimento pela humanização do parto, organizado principalmente por enfermeiras e médicos obstetras em decorrência da crescente denúncia aos maus tratos e violências sofridas por mães, pais, familiares e, principalmente, pelos recém-nascidos nos hospitais brasileiros, tem surgido uma política afirmativa de busca por práticas que privilegiem o nascimento. Com isso, a figura da doula, ou melhor, da cuidadora que assiste e ajuda a mãe durante as contrações e movimento de expulsão do bebê, além de opções alternativas como o “parto domiciliar”, tem promovido mudanças na estrutura de atenção ao parto, mas que não correspondem ao que poderíamos chamar de “modernização”, segundo a leitura habermasiana.<sup>4</sup> Nesse quadro, é perceptível a associação do parto cesariana ou, mesmo, ao parto hospitalar e médico-centrado aos saberes técnico-científicos, já que sua realização depende da participação de outras especialidades da biomedicina, como a anestesia, a enfermagem, entre outros. Assim, o parto vaginal, sem o uso de anestésicos e outros componentes químicos, foi tomado como uma prática tradicional e, logo, desprovida de preceitos técnicos e tecnológicos, dando a entender que os envolvidos nesse processo, principalmente mães e filhos, estivessem à mercê da sorte e impossibilitados da reversão de quadros críticos que os colocam em risco.

## Saberes em diálogo

Durante o ano de 2014, participamos da organização e execução de um projeto de extensão financiado pelo Ministério da Saúde e alocado no Departamento de Filosofia da

---

<sup>4</sup> Segundo Habermas (2000), a Modernidade encontra-se inacabada nas regiões e culturas não-europeias.

Universidade Federal de Mato Grosso<sup>5</sup> que realizou dez encontros em algumas comunidades rurais, centros comunitários urbanos, entidades religiosas, entre outros, nos municípios de Rondonópolis, Jangada, Juína, Poconé, Cuiabá, Chapada dos Guimarães e Nortelândia. com. Esses encontros com agentes populares do cuidado com a saúde primaram pela sensibilização para as práticas integrativas, como o Reiki, os Florais de Bach, o Shiatsu e a massoterapia.

Em cada atividade de sensibilização e aprendizado prático de alguma terapia integrativa, era sugerido um exercício de eleição e discussão no formato das rodas de conversa. Isso permitiu uma maior aproximação dos envolvidos e sugeriu a possibilidade de diálogo entre os participantes. Suas práticas tidas por “tradicionais”, posto que são realizados sem a necessidade de formação acadêmica e tem seu aparato profilático ligado aos chás, às massagens e outros tipos de cuidados. Buscamos focar a presença das benzedoras e parteiras tradicionais e, conforme foi possível constatar, nesse primeiro contato, há um certo ocultamento de suas praticantes, ou seja, muitas das pessoas que eram indicadas pela comunidade como benzedoras ou mesmo parteiras diziam, nas entrevistas cedidas à equipe que executava o projeto, que não eram adeptas a esse tipo de atividade. Num universo de mais de 700 pessoas envolvidas nessas atividades, encontramos três parteiras, sendo que apenas uma se sentiu confortável para falar sobre sua atividade. Seu nome é Francisca Pereira da Silva e, com ela, realizamos uma entrevista<sup>6</sup> que tinha como intuito entender sua trajetória de vida aliada a suas práticas de cuidado com a saúde. Num determinado ponto da conversa, cravou a seguinte afirmativa quando questionada de sua prática:

“Uma benzedora, parteira é uma caixa de apoio. Não se vende, não se troca. Se oferece. O parto não é só o nascimento. Ele é uma desmontagem do corpo. É preciso remontá-lo. Depois do parto, tem o cuidado com a mãe e com a criança. A parteira tem o compromisso e a responsabilidade de preparar a criança para a vida. Sou parteira do momento, da necessidade. Sempre que eu ver alguém precisando de ajuda, vou ajudar.” (Entrevista, 22 de novembro de 2014)

---

<sup>5</sup> O projeto, realizado pela ANEPS (Articulação de Movimentos e Práticas de Educação Popular em Saúde), com o financiamento do Ministério da Saúde intitulado “Saberes e práticas do cuidado: sujeitos e diálogos”, tinha como enfoque divulgar a Política Nacional de Educação Popular em Saúde e sensibilizar os participantes sobre as práticas do Reiki, da Homeopatia, da Biosaúde, da Massoterapia, entre outros.

<sup>6</sup> A entrevista foi realizada durante o I Encontro de Práticas Populares do Cuidado em Saúde, realizado em Chapada dos Guimarães-MT, em novembro de 2014.

Essa postura diante do acontecimento parto é, de certa forma, uma afronta aos costumes e práticas estabelecidos pela biomedicina. Está última, afeita ao controle do tempo e do estabelecimento do ritmo industrial no tratamento oferecido a mães e bebês.

Assim, pode-se notar um certo afastamento das práticas de parteiras e benzedadeiras dos centros de saber-poder. Esse afastamento não acontece pelo simples movimento naturalizado pela visão historicista do desenvolvimento científico e medicinal. A hipótese trabalhada é a da marginalização dessas práticas, atividades comumente utilizadas no Brasil até o início da década de 1970, quando se começam a instituir uma medicina de teor mais clínico, se deu com a invisibilização de seus agentes e na construção discursiva da sua atividade como charlatanismo e, por conta disso, alvo de perseguição.

Adentrar no universo das práticas referidas permite formular uma hipótese, ainda mais deslocada do padrão explicativo hegemônico: a de que, talvez, essa disputa pelo poder de cura vislumbre não um enfrentamento para além de uma metafísica, mas sim quanto aos saberes e, portanto, a uma determinada geopolítica de produção de conhecimento. O que se questiona aqui é a possibilidade do discurso pró-universalização dos saberes abranger uma narrativa desenvolvimentista que não apenas inibe e toma por inconveniente o uso dos atributos das cuidadoras acima citadas, como também, instaura um ambiente que apaga os vestígios locais de produção e manuseio desse saber. A construção da legitimidade institucional das chamadas novas técnicas e tecnologias em saúde é tamanha que, aos olhos do saber que se pode nomear de homogeneizante, o uso de terapêuticas tidas por tradicionais exhibe e configura, um certo atraso epistêmico-sanitário que precisa ser combatido e erradicado. Nesse caso, tomando a construção de uma linha do tempo dos saberes medicinais, parteiras e benzedadeiras são colocadas no início dessa linha progressiva e, portanto, são tomadas como aspectos folclorizados da medicina “primitivista tupiniquim”. Com essa afirmativa, esconde-se que nesse embate epistemológico dos saberes, existem lugares de partida distintos: um de matriz europeia, mais especificamente franco-alemã, e outra que, provavelmente, parte das experiências autóctones na chamada América Latina.

Para entendermos o atual estado de coisas é preciso reconstruir o histórico do cuidado às parturientes no Brasil, em que segundo Diniz (2005),

O modelo anterior da assistência médica, tutelada pela Igreja Católica, descrevia o sofrimento no parto como desígnio divino, pena

pelo pecado original, sendo dificultado e mesmo ilegalizado qualquer apoio que aliviasse os riscos e dores do parto (DINIZ, 2005). A obstetrícia médica passa a reivindicar seu papel de resgatadora das mulheres, trazendo: uma preocupação humanitária de resolver o problema da parturição sem dor, revogando assim a sentença do Paraíso, iníqua e inverídica, com que há longos séculos a tradição vem atribulando a hora bendita da maternidade (Magalhães, 1916 apud DINIZ, 2005). Agora a mulher é descrita não mais como culpada que deve expiar, mas como vítima da sua natureza, sendo papel do obstetra antecipar e combater os muitos perigos do “desfiladeiro transpelvino.” (...) as propostas de humanização do parto, no SUS como no setor privado, têm o mérito de criar novas possibilidades de imaginação e de exercício de direitos, de viver a maternidade, a sexualidade, a paternidade, a vida corporal. Enfim, de reinvenção do parto como experiência humana, onde antes só havia a escolha precária entre a cesárea como parto ideal e a vitimização do parto violento. (DINIZ, 2005, pp. 628-635)

Sem dúvida, ainda é forte no imaginário social a ideia de que o parto cesariano é mais seguro para mãe e bebê e que a atividade de parteiras, benzedeiras e outras terapeutas, no que diz respeito ao cuidado com a saúde, é mero instrumento ineficaz, uma espécie de gambiarra técnica da atenção à saúde. Assim, muitos dos seus agentes passaram a se desvencilhar desse tipo de estigma. Essa desqualificação implica o esvaziamento do sentido social de suas práticas por meio da acusação e responsabilização pelos índices da mortalidade infantil e, portanto, da precariedade e ineficácia da oferta e do acesso às políticas públicas de saúde no Brasil.

Acreditamos que entender o cotidiano desses agentes do cuidado em saúde e de suas práticas terapêuticas passaram a ter sua legitimidade posta em dúvida pelos órgãos e associações médicas de cunho sanitarista/tradicional.

Desse modo, o saber validado e legítimo seria uma experiência de laboratório, validada a partir de métodos e mecanismos de controle e comprovação. Ao sujeito restaria o aprendizado e a reprodução de tais métodos, baseando-se em observação, cálculo e racionalidade. Dessa concepção fragmentada se elaborou a ciência biológica, a medicina sanitarista, entre outras categorias disciplinares. Do mesmo modo, a busca pelo recorte pretensamente preciso do aparato técnico ocidental, produtor de um corpo nomeado – cabeça, tronco, membros, sistemas e órgãos -, portanto, inventado pelo saber e sintetizado em fórmulas e substratos bioquímicos, foi possível exibir um saber sacralizado, supostamente

total e com urgência de ser totalizante. Esse pensamento-ação inventou o conceito de corpo pelo qual a medicina dita oficial passou a cuidar e a prescrever o medo, os miasmas, os odores, as fraquezas e a doença. Dentro da lógica da completude racionalizada, o combate às enfermidades seria realizado a todo e qualquer custo.

## **Modernidade, colonialidade e opção decolonial**

A problemática da modernidade - e sua outra face, a colonialidade - aparece ao final dos anos 90 do século passado com autores e/ou grupos de investigação que passaram a questionar a explicação referente à emergência da Modernidade que deixou a lado sua outra face que é a Colonialidade. A díade Modernidade/Colonialidade reúne, majoritariamente, investigadores latino-americanos e propõe um deslocamento das construções conceituais hegemônicas produzidas no seio da modernidade e, em alguma medida, estabelece conexões com outros marcos teóricos onde modernidade e colonialismo já vinham sendo problematizada por teóricos que se vinculavam a correntes de pensamento que receberam nomes diversos tais como *Estudos Interculturais Críticos*, *Pensamento Fronteiriço*, *Epistemologia do Sul...*, cujo propósito era alcançar uma renovação epistêmico-política nas ciências sociais, nas humanidades e na teoria social, em particular (GROSFOGUEL y CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Escobar (2003) diz que o tema da Colonialidade associado ao da Modernidade foi, inicialmente, apresentado por algumas poucas figuras centrais, entre estas o filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o semiótico e teórico cultural argentino - radicado, atualmente, nos Estados Unidos - Walter D Mignolo. E acrescenta que "(...) há um crescente número de estudiosos associados ao grupo como grupo, como o venezuelano Edgardo Lander; os colombianos Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo; a peruana Catherine Walsh; a argentina Zulma Palermo; o boliviano Jorge Sanjinés; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres", além do próprio Escobar, alocado no Departamento de Antropologia da Universidade de Carolina do Norte, em Chapel Hill.

Mas afinal o que vem a ser a colonialidade e em que este conceito se diferencia do de colonização e do colonialismo a ele associado?

É Anibal Quijano que nos auxilia na resposta à questão apresentada. Para este sociólogo colonialidade é diferente de colonialismo, ainda que tenha emergido no seio deste. Como se sabe, o colonialismo remete

a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre implica relações racistas de poder (QUIJANO, 2009, p. 72).

E acrescenta Quijano que o colonialismo é mais antigo que a colonialidade, mas que esta tem vindo a ser mais duradoura que aquele. A evidência desta duração é que o colonialismo terminou (no caso do Brasil, já desde 1822), mas a colonialidade perdura e pode-se mesmo dizer que, em algumas circunstâncias, ela se aprofunda. A evidência disso é o fosso social que, muitas vezes, se cria no plano da política (quem, no nível formal, representa quem em nosso país hoje?), no plano epistemológico (que ou quais saberes são validados ou reconhecidos socialmente?) e no plano ontológico (o reconhecimento e a aceitação social dos sujeitos se dão por credenciais como posses ou propriedades, vestimentas, meios de transporte que se usa para se deslocar... e não por valores ou crenças que tais sujeitos sociais esposam ao longo de sua existência).

Assim a colonialidade se expressa em hierarquizações dos seres humanos que se dão não apenas pela coloração da pele, como já denunciara Frantz Fanon, em *Pele Negra Mascarás Brancas*, mas também pelos saberes destes mesmos seres<sup>7</sup>, assim como por sua localização geográfica e social.

Há que se acrescentar que *Colonialidade do poder, do saber e da arte: críticas transversalizadas* é o título de um projeto que vimos desenvolvendo nos dois últimos anos na UFMT. O objetivo principal deste projeto é apropriar da literatura referente a diáde mencionada. Em alguma medida pode-se dizer que ele se situa no âmbito do que Arturo Escobar chamou de “Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade”, qual seja um *programa de pesquisa* que busca mapear os processos referentes à colonialidade em suas diferentes modalidades, conforme expresso no título do Projeto referido.

---

<sup>7</sup> É com a colonialidade que se estabeleceu a chamada *diferença epistemológica*, qual seja, o “modo como a dominação económica, política e cultural se traduziu na construção de hierarquias entre conhecimentos” (SANTOS & MENESES, 2009, P. 13).

O Projeto surge a partir de um primeiro contato de professores da UFMT com pensadores do mencionado Programa, em um encontro organizado pelo CEAPEDI - Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Este centro congrega pesquisadores de universidades da Argentina, EUA, Espanha, entre outros países, e está sediado na Universidade Nacional del Comahue (Faculdade de Humanidades), na cidade de Neuquén, no norte da Patagônia, na Argentina. O encontro referido congregou vários investigadores da temática M/C e que estão mencionados na descrição inicial. Este projeto tem possibilitado o contato com a literatura dos autores mencionados bem como tem servido de suporte para pensar vários temas de pesquisa que atualmente se desenvolvem no âmbito do Programa de Pós-graduação a que os autores estão vinculados.

Nesse momento, faz-se necessário pontuar os conceitos que ajudaram a criar e, de certa forma, legitimar certas maneiras de se conceber o corpo e o conhecimento. Ao fazer uma leitura do conceito de modernização em Habermas e levando em conta a importância dos seus escritos para a definição do termo modernidade para o século XX, percebemos como

A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de modernidade uma abstração plena de consequências. Ela separa a modernidade de suas origens - a Europa dos tempos modernos- para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos como racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas racionais (HABERMAS, 2000, p. 05).

Enfrentar a colonialidade presente no pensamento do século XX, ou seja, na maneira em que a história recente foi elaborada por filósofos e historiadores é uma das tentativas do grupo Modernidade/Colonialidade, algo que os fez acrescentar mais uma palavra à sugestividade: trata-se do termo Decolonialidade. Ele oferece a principal característica política desse pensamento: a opção por enfrentar a temática colonial buscando um posicionamento crítico quanto à matriz do pensamento ocidental, que, sem dúvida, precede às conclusões racializadas e modernizadoras do racionalismo.

Nesse caso, faz-se necessário entender a contraposição às teorias deslocalizadas e pretensamente universais a partir dos teóricos latino-americanos, em que afirmam ser

“(...) necessário introduzir um conceito de modernidade que tenha seriamente em consideração a relação que esta mantém com as questões geopolíticas. Isto é o que, em parte, o grupo da colonialidade dos Estados Unidos e América Latina – na qual estão Henrique Dussel, Walter Mignolo e outros - colaborando há alguns anos” (Idem, ibidem, p. 352).

Para além da construção de um conceito que desvele a ideia de pureza e evolução técnica produzidos sobre a modernidade, acredito que é necessário pensar as práticas que a tal modernidade tem realizado em terras matogrossenses, também sob a chancela de intelectuais e seus projetos epistêmicos e políticos<sup>8</sup>. Nesse sentido a proposição de um pensamento que leve em conta questões geopolíticas, e que encaram a diferença colonial como ponto de partida para o pensamento crítico, tem de estar em acordo com os enfrentamentos do nosso tempo-espço. Para isso, Maldonado-Torres faz uma importante ressalva:

Os conceitos de colonialidade do poder, colonialidade do conhecimento e colonialidade do conhecimento seguem o radicalismo de Fanon. Todavia, podem também tornar-se problemáticos se não derem espaço à enunciação de cosmologias não ocidentais e à expressão de memórias culturais, políticas e sociais. A crítica radical deveria assumir formas dialógicas e, também, um auto-questionamento e um diálogo radicais. O projeto de busca das raízes estaria, nesse aspecto, subordinado ao projeto de crítica das raízes que mantém vivas a dominante topologia do Ser e a geopolítica racista do conhecimento. A diversalidade radical implicaria um divórcio efetivo e uma crítica das raízes que inibem o diálogo e a formulação de uma geopolítica do conhecimento descolonial e não-racista. Parte do desafio consiste em pensar seriamente em Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagda e Argel, e não apenas em Paris, Frankfurt, Roma ou Nova Iorque como lugares de conhecimento. (Idem, ibidem, p. 376)

---

<sup>8</sup> Nesse caso, podemos citar o caso do engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1957) e o projeto encabeçado pelo mesmo para a construção das linhas telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas, entre 1907 e 1915. Essa ação se revelou como numa das maiores investidas do moderno estado brasileiro contra territórios e saberes indígenas, ocasião na qual se fundou o SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais, ou seja, uma frente de produção de subjetividades que instauraram o ideal civilizatório e subalternizador nas fronteiras do Brasil com a Bolívia e o Paraguai.

É interessante frisar que essa proposta de pensar a partir das problemáticas locais deve levar em conta as demandas e experiências que conferem a essa episteme um caráter geopolítico ou seja, anti-universalista e decolonial. Por isso, decidi investigar a colonialidade presente nas práticas do cuidado em saúde, em especial, os conhecimentos e técnicas que dão sentido a parteiras e benzedeadas localizadas na baixada cuiabana. Acredito, assim como Maldonado-Torres, que

No mundo, há muito para aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis. Esta ocasião deveria servir mais para examinar a nossa cumplicidade com os velhos padrões de dominação e de procura de faces invisíveis do que para procurar raízes imperiais; servir mais para uma crítica radical do que para um alinhamento ortodoxo contra os que são persistentemente considerados os bárbaros do conhecimento. (Idem, *ibidem*, p. 376)

Além disso, é possível perceber no discurso das pessoas envolvidas com o cuidado a parturientes e também às práticas de benzeção um certo desconforto na afirmação de suas atividades. Dessa forma, pretende-se entender o quão enraizadas estão as matrizes coloniais que depositam nesse tipo de saber o estigma de técnicas e métodos ultrapassados e, até mesmo, prejudiciais à saúde.

Essa opção em tomar contato com esse tipo de saber e, logo, com esse grupo epistemicamente invisibilizado trará, sem dúvidas, inúmeras dificuldades, como aponta Donna Haraway:

As perspectivas dos subjugados são preferidas porque parecem prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas, transformadoras do mundo. Mas como ver desde baixo é um problema que requer, pelo menos, tanta habilidade com corpos e linguagens, com as mediações da visão, quanto têm as mais "altas" visualizações tecno-científicas. (HARAWAY, 1995, p. 23)

Por isso, o conceito de diversidade radical, proposto em Maldonado-Torres e no qual ele afirma ser “uma crítica das raízes que põe a claro a colonialidade e o potencial epistêmico não-europeus”, está presente nesse processo de investigação como uma orientação teórica para lidar com a problemática dos etno-saberes.

Por isso, a presente investigação sobre os saberes ligados ao cuidado do corpo quer enxergar o corpo-sujeito que cuida. Quem é a parteira? Que tipo de subjetividade é a

benzedeira? Que tipo de cosmovisão elas compartilham? Como visualizam seus saberes? O que desejam com este saber? Quais contextos de luta, enfrentamento e resistência compartilham? É possível que tais questionamentos ajudem a corporificar esses saberes e a reescrever as potencialidades dessa imanência que tanto o higienismo busca (des)classificar. Além disso, exercer a escuta e o compartilhamento visa construir novos nomes para esse corpo.

## Concluindo

Do que se pode compreender, enfrentar a temática do cuidado, principalmente relacionado ao nascimento e aos seus agentes envolvidos requer não apenas a manipulação da diversidade de saberes mas, principalmente, a percepção do contato com um campo de disputas teórico-práticas. Nesse caso em específico, percebemos que o primeiro desafio impostos relaciona-se à dificuldade de identificação desses sujeitos, do qual percebemos que a necessidade de se esquivar da relação ontológica com as práticas de cuidado “não-científicas” e que estão presentes como uma maneira de conformação da argumentação da teoria da modernização em Habermas. Assim, vemos que é muito presente, em nosso cotidiano, a crença na necessidade de desenvolvimento do projeto moderno - e isso ocorre não apenas nos centros letrados e urbanos, mas, também, nas comunidades rurais. Talvez, simultâneo às pesquisas com teor decolonial, ou seja, que visam um olhar crítico para os processos colonizadores presentes na modernidade em geral, é necessário percebermos o trânsito das ideias eurocentradas nos diversos aspectos elementares, particulares do nosso cotidiano, seja ele no trabalho, na escola e no cuidado à saúde.

## Bibliografia

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. *A Feira dos Mitos: A Fabricação do Folclore e da Cultura Popular (Nordeste 1920-1950)*. Intermeios: São Paulo, 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS* /Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. – Brasília: Ministério da Saúde, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSGUÉL, Ramón. El giro decolonial *Reflexiones para una diversidad epistémica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DINIZ, C. S. G. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. In.: *Ciência & Saúde Coletiva*. 2005. n. 10, vol 03, pp. 627-627.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo - el programa de investigación de modernidad/colonialidade latino-americano. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003*.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In.: *Cadernos Pagu*, vol 05. 1995, pp. 07-41.

HARDT, M. e NEGRI, T. *IMPÉRIO*. Trad. Berillo Vargas. Record: São Paulo, 2001.

MALDONADO-TORRES. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In.: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008, pp. 71-114.

\_\_\_\_\_. Pensamento Crítico desde a Subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais do século XX. In.: *Afro-Ásia*. Vol. 34, n. 105. 2006, pp. 105-129.

MIGNOLO, W. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, pp. 09-130.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

\_\_\_\_\_. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In.: *Estudos Avançados* 19 (55). 2005. pp. 09-31.

REIS, José Carlos. História e Teoria: *Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006. Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2006 (2ª edição).

**Artigo recebido em: 22/06/2015**

**Aceito em: 26/08/2015**

## Representações folclóricas mato-grossenses na obra de João Sebastião da Costa

*Larissa Menendez<sup>1</sup>*

*Silvia Mara Davies<sup>2</sup>*

### RESUMO

Podemos perceber claramente na história e na crítica da arte, a existência de hierarquizações de delimitam a distância entre arte e artesanato. Estas formas de categorizações definem os artistas originários das classes sociais populares, muitas vezes autodidatas, como primitivos ou naïf, ocorrendo assim, os dispositivos de colonialidade. Sobre esta perspectiva, apresentamos neste artigo o artista João Sebastião Francisco da Costa. Suas produções possuem fortes elementos culturais, mitos, lendas, histórias contadas pelos pescadores da comunidade ribeirinha, que aparecem em formas de telas, esculturas em cerâmica, desenho sobre papel e estamparias em tecidos. Essas imagens iconográficas criadas pelo artista, representam a cultura de Mato Grosso, sendo referenciais inspiradores para muitos outros artistas que apontam no cenário das artes no estado.

### PALAVRAS-CHAVE

Iconografia. Mato Grosso. Naif. Arte. Decolonialidade.

## Mato Grosso folkloric representations in the work of João Sebastião da Costa

### ABSTRACT

We can clearly see in history and art criticism , the existence of hierarchies of delimiting the distance between art and craft . These forms of categorizations define artists originating from popular social classes, often self-taught , as primitive or naïve , occurring so the coloniality

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia, pesquisadora associada e professora no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso, E-mail: [larismenendez@gmail.com](mailto:larismenendez@gmail.com).

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea e docente do Instituto Federal de Mato Grosso, E-mail: [silvia.davies@srs.ifmt.edu.br](mailto:silvia.davies@srs.ifmt.edu.br)

devices. On this perspective , we present in this article the artist João Sebastião Francisco da Costa. His productions have strong cultural elements , myths, legends , stories told by fishermen from riverside community , appearing in forms of paintings , ceramic sculptures , paper for drawing and stamping on fabrics . These iconographic images created by the artist, represent the culture of Mato Grosso, and inspiring reference for many other artists that link the arts scene in the state.

## KEYWORDS

Iconography. Mato Grosso. Naif. Art. Decoloniality.

## A Iconografia de Mato Grosso

As artes visuais em Cuiabá, capital de Mato Grosso, adquiriram fundamental importância na formação de um repertório iconográfico local, constituindo formas de identificação por meio das variadas representações artísticas. Cuiabá possui mais de duzentos anos, destaca-se no cenário mato-grossense pela densidade populacional, conseqüentemente pela diversidade étnica e cultural. A sua iconografia serve como referencial de identificação e representação do estado como um todo. Atualmente esse panorama mudou, com o surgimento e desenvolvimento de outros locais e suas produções artísticas. Apesar dessa significativa expansão das artes, nota-se a influência dos símbolos regionais utilizados em Cuiabá para representar o Mato Grosso. Portanto, as artes constituídas por artistas de Cuiabá serviram e servem como referenciais para diversos artistas representarem o regionalismo mato-grossense em suas obras.

Na história e na crítica da arte é perceptível observarmos a existência de uma categorização, essa cria categorias que delimitam artistas provindos de classes populares, na maioria das vezes autodidatas, classificando-os como primitivistas ou Naif. Essa classificação separa o artista pela sua procedência, nota-se então um dispositivo de colonialidade (Cf. Brandão e Guimarães,2012).

Encontramos as artes populares, por exemplo, em categorias separadas das artes contemporâneas. Observamos que a produção “popular” está sempre relegada à uma categoria hierarquicamente inferior, o que se reflete no valor de venda de seus objetos e nos lugares destinados a essas produções.

O panorama cultural do estado do Mato Grosso, ocupou uma posição de destaque nas últimas décadas do século XX devido a produção das artes visuais, com destaque no campo da pintura. Entretanto, a maioria da produção oriunda desse estado é classificada como popular, ou naif.

Para um historiador esses objetos não estavam lá desde e sempre. Foram colocados lá. Foram, antes de qualquer coisa, selecionados. Muitos são os que foram colocados nesse baú, mas só permaneceram, aqueles objetos que se mostraram eficientes na veiculação disso que é tido como os bens culturais coletivos, as tradições e os valores da terra. Isso se verifica quando os objetos deixam de pertencer a um baú particular (daquele que o selecionou) e passam a compor um baú coletivo (...) (GUIMARÃES, 2002. *Apud* Silva, 2006, p.62).

Em seu artigo “Mirar para compreender: artesanía y re-existencia”, Zulma Palermo (2012) aborda a questão da hierarquização constituída entre arte e artesanato. A autora propõe uma reflexão tendo como ponto de partida o pensamento colonial, sobre um “cânone ocidental” que rege os critérios de validação sobre a produção artística. A autora realiza uma comparação entre a pintura “Antropofagia” de Tarsila do Amaral e uma escultura do museu étnico de Pajcha. Embora as duas obras retratem dois corpos (um feminino e um masculino), a obra “Antropofagia” tem a autoria indicada e reconhecida, representando a arte latino-americana, enviada como obra a grandes museus e a outra obra é classificada como artesanato local em um “museu provinciano de conteúdo étnico”, sem autoria reconhecida e com o significado desconhecido. Pela diferença colonial, o quadro de Tarsila é um ícone conhecido, cujo o significado é compartilhado e valorizado culturalmente. Essa comparação provoca a reflexão a respeito dos critérios de valorização das produções artísticas segundo suas origens étnicas e geográficas. Do mesmo modo, as classificações das artes produzidas em Mato Grosso com Naif e primitiva revelam assimetrias de valor atribuído, em que a origem geográfica do artista também é determinante na valorização da sua obra.

## João Sebastião Francisco da Costa

João Sebastião da Costa, é um artista que originou-se das classes sociais populares, suas produções pictóricas são repletas de símbolos que remetem sua infância, possuindo diversos

elementos iconográficos, mitos e lendas que representam cultura do Mato Grosso. Ele está entre os pioneiros das artes plásticas, na modernidade, em Mato Grosso, junto a Humberto Espíndola, Dalva Barros, Clóvis Irigaray e Aline Figueiredo. Estes, foram os precursores do movimento das artes plásticas em Cuiabá nos finais de 1960.

Nascido em uma pequena aldeia em Cuiabá, ano de 1949, pintor, desenhista, escultor, figurinista e professor, traz para suas produções diversos símbolos guardados na memória, colocando-os presentes em suas produções artísticas. Pincela suas telas a mais de quarenta anos, representando a cultura popular cuiabana por meio de diversos símbolos iconográficos. Estes signos variam desde a imagem do Espírito Santo, a onça pintada, a canoa sobre as águas, o caju, a viola de cocho, os potes de cerâmica e outros mais. José Serafim Bertoloto em seus dizeres:

Pode-se dizer que João Sebastião é o mais cuiabano dos artistas plásticos, se considerar que ele incorpora e reproduz toda uma linguagem visual dos elementos iconográficos e simbólicos da chamada Baixada Cuiabana. Seu ecletismo produtivo vai desde a pintura em papel, tela e tecido, passando pela cerâmica, na criação de santos e presépios, dentre outras peças de decoração e adorno. Participou de vários carnavais em Cuiabá, na elaboração de temas, na construção de carros alegóricos e de fantasias (BERTOLOTO, 2006, p. 117).

Os signos que compõem sua obra, estão fortemente ligados a vivência com sua mãe, artista inata, dona Alexandra Barros da Costa (1915), em Coxipó da Ponte. Permeiam em suas obras as lembranças do tempo em que sua mãe moldava figuras natalinas, agregando muitos elementos que representam a cultura pantaneira e a localidade em que moravam. Sobre sua infância e as influências em sua obra, dizia João Sebastião da Costa (BLOG DO CULTURA ARTIFÍCIO, 2013, P. 1):

Nessa época ainda não se encontravam figuras em gesso. Além das peças tradicionais da liturgia católica, cristã, como Nossa Senhora, São José, Os Três Reis Magos, ela agregava os elementos da cultura pantaneira, como touros, cobras, burros, jacarés, jabutis, os quais serviam para enriquecer, regionalizar ou caracterizar as figuras da nossa realidade brasileira-mato-grossense. Sobretudo, o mais interessante é que ela modelava em barro cru as figuras características da localidade do Coxipó da Ponte – lugar pequeno

onde morávamos. Fazia parte do presépio a figura do açougueiro, a mulher socando pilão, o casal de namorados sentados no banco da praça, o guarda civil, a lavadeira com a bacia na cabeça. Personagens do nosso dia-a-dia! Também as pessoas proeminentes que habitavam aquele lugar mágico onde todos se conheciam eram retratadas naquele grande palco. Os nossos vizinhos reconheciam-se (COSTA, 2013, p. 1).

A vivência do artista no período da infância em Coxipó da Ponte, que na época era uma pequena aldeia, marcou sua vida artística pelo encanto de observar as pequenas esculturas de barro moldadas por sua mãe, que representavam um presépio, que além de ter todos os personagens tradicionais, eram agregados elementos culturais do pantanal e outras pessoas do cotidiano daquele lugar. Segundo João Sebastião da Costa (2013, p.01): “[...] Daí origina-se a minha capacidade de apreender com facilidade tudo aquilo que é característico, genuíno, assim como os elementos inerentes nas coisas o que está ligado à expressão cultural de um grupo social”.

Aos seis anos de idade, começou a auxiliar a mãe na confecção das peças do presépio, realizando as suas primeiras experiências com tinta. Pintava com suas pequenas mãos detalhes minuciosos, demonstrando um grande talento e aflorando um artista nato. Conforme João Sebastião da Costa, podemos entender a essa trajetória com esse relato:

“[...] Sou trabalhado na Arte desde os seis anos. Depois vieram os lápis de cor, e aos dez anos eu já fazia aquarela. Aos doze eu já era um pequeno artista, e desfrutava do meu atelier no fundo do meu quintal, debaixo de um pé de mangueira [...]”.

Barros conta que aos quatorze anos, sentindo necessidade de aprender técnicas pictóricas que fossem além dos conhecimentos inatos, procurou orientação com a professora Bartira de Mendonça em 1945, na cidade de Cuiabá. Demonstrando desse cedo uma definição bem precoce de ser um artista e se desenvolver buscando aprimorar-se.

Concluiu o segundo grau, gostando muito de realizar leitura, nesta fase entra em contato com as revistas; O Cruzeiro e Manchete, se interessando por tudo que é relacionado com a Arte Moderna, tendo uma grande admiração pela obra da pintora Tarsila do Amaral, Ismael Nery, Portinari e outros. Aos dezesseis anos mudou-se para o Rio de Janeiro, aonde

teve contato com diversos universos das artes, visitou a Academia de Belas Artes, museus, galerias de artes e várias exposições. Entre todos os artistas citados por ele como importantes, para Barros, ele destaca uma grande afeição, quase que espiritual pela pintora Tarsila do Amaral, uma grande admiração pelo espanhol Pablo Picasso com sua arte surrealista, onírica e realismo mágico.

Barros se considera eclético, mutável e aberto a novas experiências envolvendo a arte. Conforme entrevista dada ao Blog do Cultura Artifício Costa descreve:

Nunca me perguntaram como eu defino o meu trabalho. Ele levou quarenta anos para dar o resultado esperado e almejado, dentro das minhas próprias expectativas e possibilidades como artista brasileiro. Através dele eu me projeto como um pensador, antes mesmo de ser o artista, o pintor. Esta é a parte que mais aprecio como pessoa inteligente. Como Artista. Tenho autonomia. Posso deliberar com personalidade própria. Isso é muito importante ao exercício desta Arte tão formidável. Gosto de sentir que posso alcançar lares, pessoas de alto nível. Da elite intelectualizada. Fazer parte integrante da herança, da convivência das famílias. Não espero nada das instituições, pois eu me viro desde pequeno e só posso contar comigo mesmo. Sou um ser solitário e, dessa fonte, transmigro as fronteiras do espírito, e atravesso os universos da imaginação, da fantasia, da utopia... Sou um ser privilegiado. Vivo num espírito de liberdade, cujo modelo está pautado na percepção de uma Arte pura, contemporânea, sobretudo brasileira. O modelo sou eu! (ibid., 2013, p. 4).

As produções pictóricas de João Sebastião da Costa, apresentam um imenso catálogo de recordações que constitui uma memória. O chamado "catálogo mental", como Maria Ester Maciel aborda no livro " A memória das coisas: Ensaios de literatura, cinema e artes plásticas (2004, p.13), comenta Borges, ao falar da memória taxonômica, em que diz:

Um homem se propõe a tarefa de desenhar o mundo. Ao longo dos anos, povoa um espaço com imagens de províncias, de reinos, de montanhas, de baías, de naus, de ilhas, de peixes, de moradas, de instrumentos, de astros, de cavalos e de pessoas. Pouco antes de morrer, descobre esse paciente labirinto de linhas traça a imagem de seu próprio rosto (BORGES, 1998, P. 539-546).

O artista ao recordar momentos da sua infância, faz lembrar Borges ao falar de uma memória taxonômica, quando diz: [...] "é a de inventariar todas as lembranças possíveis (e impossíveis) de todas as coisas vistas, lidas e experimentadas e imaginadas ao longo de uma vida" (1974, p.543).

Além das vivências relatadas pelo artista, apresentadas em entrevista, sua obra apresenta variados símbolos e imagens iconográficas representando a cultura da cidade de Cuiabá. Suas composições se transformam em imagens simbólicas que remetem ao cotidiano, aos costumes populares e ao folclore da cidade de Cuiabá. Sobre este desdobramento, referente aos símbolos folclóricos presentes na obra de Costa, Aline Figueiredo descreve em seu livro: "João Sebastião tem a audácia de fazer uma abordagem que corre o risco de parecer folclórica ou Kitsch. Mas se faz necessário frisar que toda a força de seu tema está justamente neste risco e na ironia dessa abordagem"(FIGUEIREDO, 1979).

Diversos símbolos permeiam as composições do artista, que são o caju, a figura religiosa do Divino Espírito Santo, anjos, santos, peixes, matas, pássaros, potes de cerâmicas (que remetem as lembranças da infância), a onça assumindo formas antropomórficas, o coração, São Sebastião, Morro de Santo Antônio, Nossa Senhora, elementos da culinária cuiabana, arquiteturas das comunidades ribeirinhas, a canoa, o rio e outros. Alguns desses elementos simbólicos podemos encontrar nestas imagens abaixo:

**Figura 02-** João Sebastião da Costa: Sagrados corações de caju, 1974



Figura 03: João Sebastião da Costa: Sem título



A pintura referente a figura 02, carrega em sua composição diversos elementos da cultura popular da região, tendo o rio como forma de transporte, aquele que coloca as coisas em movimento. As cores são fortes, a onça toma a face feminina, o pote de cerâmica, os cajus que fazem parte da cultura alimentícia da baixada cuiabana, aparecem dentro da canoa. Esta, carrega pequenas casinhas, em perspectiva, com paredes coloridas, telhados com telhas de barro, representando uma arquitetura que lembra os povos ribeirinhos.

Em seu livro “Iconografia das águas: o rio e suas imagens”, José Serafim Bertoloto (2006), faz diversos comentários analisando muitas obras do artista, a exemplo desta:

Uma imagem alegórica do Divino Espírito Santo hasteada em manto conduz uma canoa por sobre as águas do rio, levando consigo a onça, o caju, a viola de cocho e potes de cerâmica, elementos que configuram uma representação de referências marcantes na obra desse artista. A onça, que já assumiu a representação antropomórfica em várias citações, é retratada mimeticamente nesta obra, em pose de esfinge. Esse animal, indicial das matas e do mato denso, reporta-se a um passado onde era troféu de difícil presa para caçadores dos Estados de Goiás e Mato Grosso. É um animal lendário e recorrente nos contos e fábulas da região (BERTOLOTO, 2006, p.120).

Bertoloto em seu livro coloca o rio Cuiabá presente no cotidiano das pessoas, percorrendo território geográficos, “alimentando o seu imaginário ao manifestar-se através das lendas, mitos e credices, aparecendo nos contos e poesias, na dança, na música, no teatro e nas artes plásticas” (BERTOLOTO, 2006, p.117). O autor apresenta dois artistas que tem como suporte da obra o rio, destacando João Sebastião por ter em grande parte o “tem no rio o cenário e o suporte de sua prodigiosa imaginação em grande parte de sua produção artística”. Bertoloto diz que a presença do rio na obra do artista foi muito significativa, remetendo a lembranças da infância [...] “o elemento água sempre o inspirou” (2006, p.118). Valéria Pereira Moreira em sua dissertação de mestrado “Comunicação das imagens religiosas e representações de São Sebastião na obra de João Sebastião Francisco da Costa”, apresenta a definição do rio para o artista:

O rio me ensinou tudo, aquele rio me ensinou muita coisa! O que eu pude tirar dali de subsídios, eu tirei, ainda continuo tirando [...] ainda tem riqueza lá pra eu tirar, pra eu explorar, só que eu não falo o dia que eu vou lá, na hora que eu vou porque as pessoas me conhecem, então eu vou incógnito (JOÃO SEBASTIÃO, apud MOREIRA, 2003).

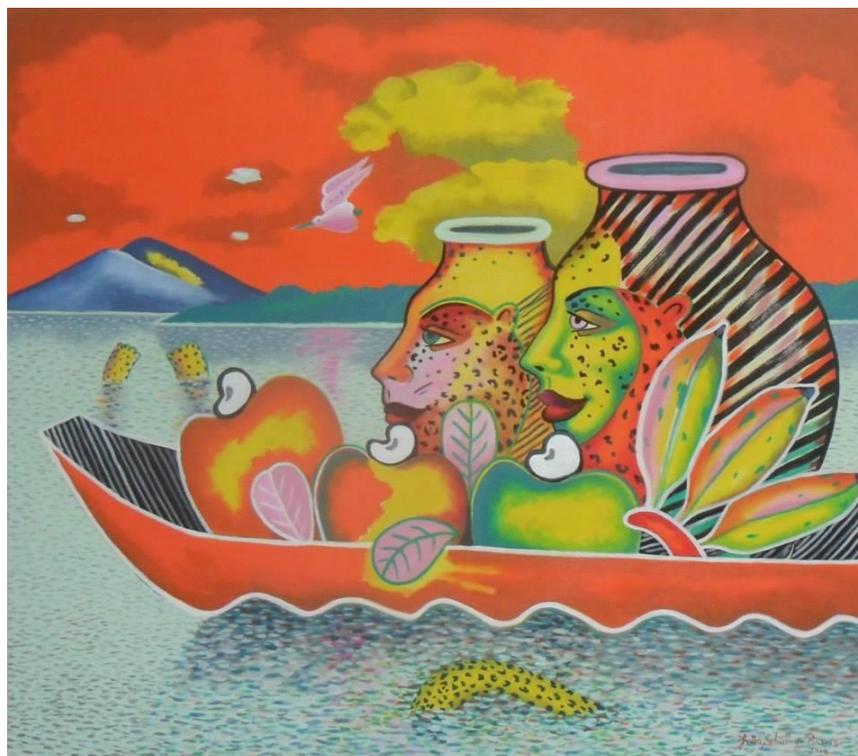
É perceptível notar nas composições de João Sebastião, diversos elementos que passam a assumir fisionomias humanas, caju, potes de cerâmica, peixes e onças com rostos de gente. Explica essa forma de compor, em entrevista dada no Jornal Folha de São Paulo:

Eu falei sobre o paralelo, a semelhança que eu via entre as pessoas e os bichos, muito parecido, muito aproximado. Tinha muito isso, pessoas que tinham cara de peixe. [...] em Mato Grosso tem muita gente-pessoal da beira do rio-tudo cara de peixe, de bagre, de pacu, outros com cara de paca, outros de caititu. Meu pai mostrava isso pra gente [...] eu tenho que trabalhar essas coisas, que são as nossas coisas, autênticas (ibid.).

**Figura 04:** João Sebastião da Costa: Mulher Caju, acrílica sobre tela, 1984.



**Figura 05:** João Sebastião da Costa: Sem título.



O artista retrata de forma pessoal a cultura do Mato Grosso. Esses elementos estão presentes também no colorimos da sua obra. Cores fortes contrastam com texturas, muitas vezes se tornam presentes em forma de estamparia simbolizando a pelagem da onça. A mistura de expressões humana com frutas, bichos aparecem muito em sua obra, lhe conferindo uma característica única e singular do artista.

A cultura retrata o modo de agir de uma sociedade, que está em mutação constante. De acordo com Cuche, propõe que o termo cultura seja alterado, para que traduza melhor a sua condição de movimento constante: em vez de cultura ser “culturação” (CUCHE, 2002, p.137). Neste sentido o autor afirma:

Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. Talvez fosse melhor substituir a palavra “cultura” por “culturação” (já contido em “aculturação”) para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura (CUCHE, 2002, P.137).

Considerando que a instância cultural determina todas as condutas sociais, percebe-se uma hierarquização das chamadas “culturas fortes”, aonde a relação com as culturas “fracas” é tensa, por meio desse desequilíbrio entre ambas, ocorrem as crises indenitárias. Estas tensões e desequilíbrios, são características de uma sociedade globalizada. Neste panorama, a comunicação se tornou um grande problema, Luiz Beltrão faz os seguintes apontamentos sobre como ocorrem os processos comunicacionais:

Comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea-sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial (BELTRÃO, 2014, p.47).

Cada grupo que compõe a sociedade contemporânea possui características próprias e interesses próprios que os diferenciam. Mas existe uma união de ideias e uma intenção comum que só é possível diante de um mínimo processo de comunicação, oral e gráfico que são: A sabedoria e experiência, sobrevivência e aperfeiçoamento.

Em análise mais profunda acerca dos signos regionais com suas identificações, notamos que os artistas são os grandes agentes dessas distinções e separações. Eles desempenham o

papel de selecionar, registrar, os signos com caráter regional, transferindo e representando para suas obras esses símbolos.

## Referências bibliográficas

BELTRÃO, Luiz: *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

BERTOLOTO, José Serafim. *Gosto pelo natural ou luta ecológico?* Um estudo sobre os aspectos contemporâneos das artes plásticas em Mato Grosso. São Paulo, 1992. Dissertação (Mestrado em Artes) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

BERTOLOTO, José Serafim. *Iconografia das Águas: o rio e suas imagens*. Cuiabá, MT, 2006.

BRANDÃO, Ludmila e GUIMARÃES, Suzana. *Desconstruindo o Naïf: A pintura de Alcides Pereira dos Santos*. Cuiabá, MT, 2012.

CAMPOS, Fausto Vieira de. *Retrato de Mato Grosso*. São Paulo, 1955.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

ENTREVISTA com João Sebastião Barros, *Blog do Cultura Artificio*, Cuiabá, MT, ano 2013, n., edição 2013, p. 01. Disponível em: <http://culturaartificio.blogspot.com.br//2013/05>. Acesso em: 19/08/ 2015.

FIGUEIREDO, Aline. *Artes Plásticas no Centro-Oeste. Cuiabá*: UFMT 1979.

MACIEL, Maria Esther. *A memória das coisas: ensaios de literatura, cinema e artes plásticas*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n.80, março 2008, pp: 71-114.

MOREIRA, Valéria Pereira. *Comunicação das imagens religiosas e representações de São Sebastião na obra de João Sebastião Francisco da Costa*. São Paulo, 2003. Dissertação (Mestrado em comunicação e Semiótica) – Pontifícia e Universidade Católica de São Paulo.

PALERMO, Zulma. “Introducción: El arte latinoamericano em la encrucijada decolonial”. Em Palermo, Z. (Comp.) *Arte e estética em la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del signo, 2009, pp.15-26.

PALERMO, Zulma. “*Mirar para comprender: artesanía y re-existencia1*”. *Otros Logos*. Revista de Estudios Críticos, ISSN 1853-4457.

SILVA, Marcelo César Velasco. ***“Petchada Cuiabana”*: Regionalismo nas artes visuais em Mato Grosso**. Cuiabá, MT, 2006. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem do Instituto de Linguagens) - Universidade Federal de Mato Grosso.

ULPIANO, **Cláudio**. ***A ideia da perfeição***. Curso regular realizado na Escola Senador Correa. Aula transcrita de 19.12.1989, p. 1. Disponível em: [http:// www. Claudioulpiano.org.br](http://www.Claudioulpiano.org.br). Acesso em 11 de maio de 2015.

**Artigo recebido em:** 22/06/2015

**Aceito em:** 27/08/2015

## E quando o folk é cyber? As criptomoedas como expressão da cyber-folkcomunicação

*André Torres<sup>1</sup>*

*Andréa Ferraz Fernandez<sup>2</sup>*

### RESUMO

O artigo apresenta um panorama da cultura hacker, cujo início deu-se na década de 1950 e que se estende até hoje. Dela surge o cyberpunk – a maior contracultura digital dos anos 80, bem como o cypherpunk, subcultura valorizadora da privacidade e que culmina na criação das criptomoedas – moedas digitais descentralizadas. As expressões culturais endêmicas do ciberespaço produzem formas de comunicação, mitos e folclore próprios, o que as aproxima da Folkcomunicação. Contudo possuem uma diferença frente à folkcomunicação tradicional - onde a comunicação popular faz o uso das diferentes mídias para atingir seus objetivos. Já a cultura endêmica do ciberespaço, utiliza nativamente a internet como meio de propagação e atuação, para daí então extrapolar suas ações para o mundo físico. A isso, propõe-se conceituar como Cyber-Folkcomunicação.

### PALAVRAS-CHAVES

Folkcomunicação. Criptomoedas. Bitcoin. Cypherpunk. Ciberespaço.

## **And when the folk is cyber? Cryptocurrency as expression of cyber-folkcommunication**

### ABSTRACT

The article presents an overview about the hacker culture, which began in the 1950s and is still ongoing. From it arises the Cyberpunk – the biggest digital counter-culture of the 80's, and the Cypherpunk, a subculture that deeply values privacy – culminating in the creation of cryptocurrencies – decentralized digital currencies. Cultural expressions endemic of cyberspace produce their own forms of communication, myths and folklore – which is close to

---

<sup>1</sup> Mestrando em Estudos de Cultura Contemporânea na UFMT, sob a orientação da Prof. Dra. Andrea Ferraz Fernandez. Membro do GP Mídias Interativas Digitais – MID-UFMT. Tradutor e Coordenador do livro *Mastering Bitcoin* no Brasil. Diretor Nacional da CCN Brasil. Contato: turistorres@gmail.com.

<sup>2</sup> Professora Doutora do programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso – ECCO-UFMT. ferrazfernandez@gmail.com.

Folkcommunication. However, they differ in one point to traditional folkcommunication – where the popular communication makes use of different media to achieve their goals. Rather, an endemic culture of cyberspace already uses internet as a native medium of propagation and action, and from there, to extrapolate its actions to the material world. To this, it is proposed to conceptualize as Cyber-Folkcommunication.

## KEY-WORDS

Folkcommunication. Cryptocurrency. Bitcoin. Cypherpunk. Cyberspac.

## Hackers da pré-internet

There was a young fellow of Italy  
Who diddled the public quite prettily

— Nevil Maskelyne, June 4, 1903 (Blok 1954)

Em seu website, o Clube de Tecnologia Modelo de Ferrovias (*Tech Model Railroad Club*)<sup>3</sup> do MIT diz o seguinte sobre um termo que por lá se originou: “Nós no TMRC usamos o termo ‘hacker’ apenas no seu significado original, alguém que aplica a engenhosidade para criar um resultado inteligente, chamado de ‘hack’”.

Quando se considera o hacking como a interferência de um elemento externo em um sistema, inclui-se a afirmação que há mais de cem anos os hackers estão por aí. Suas histórias caminham junto com o início das telecomunicações, quando os operadores em 1870 – adolescentes, por sinal – da primeira empresa de telefonia, a Ma Bell, frequentemente invadiam ligações alheias<sup>4</sup>.

Outro exemplo notável ocorreu em 1903, quando o mágico e inventor John Nevil Maskelyne utilizou código morse para interferir remotamente em uma apresentação pública de Guglielmo Marconi, para os *fellows* da *Royal Institution* (HONG, 2001, p. 110). A atuação de Maskelyne ocorreu após o então inventor do rádio ter declarado ao *St. James Gazette of London* “que poderia ajustar seus instrumentos de forma tal que nenhum outro instrumento pudesse interceptar as mensagens” (MARKS, 2011).

---

<sup>3</sup> TMRC Hackers. Disponível em: < <http://tmrc.mit.edu/hackers-ref.html> >. Acesso em: 15-05-2015.

<sup>4</sup> O que fez com que, rapidamente, somente mulheres fossem contratadas para esse tipo de serviço.

Em um contexto mais atual, o termo hacking vem sendo usado desde a década de 1950, por um grupo de estudantes do *Massachusetts Institute of Technology*, mais precisamente no Tech Model Railroad Club, cuja parte dos membros depois passou a frequentar o *MIT's Artificial Intelligence Laboratory*.

Conforme Steve Levy apresenta, em seu livro *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*, a cultura hacker passa pelos 'hackers verdadeiros' do MIT AI Lab das décadas de 50 e 60<sup>5</sup>, pelos hackers populistas da Califórnia dos anos 70, bem como pelos jovens hackers dos anos 80, que deixaram suas marcas nos jogos de PC (LEVY, 2010, p. x). Essa cronologia contribui para a definição sobre a Ética Hacker<sup>6</sup>, criada ainda nos primeiros anos do MIT AI Lab, e seguida de diferentes formas neste decorrer de tempo.

Assim, conforme o tempo passa, também o termo passa a conotar outros significados. Para efeito desse estudo, utilizaremos o termo hacker conforme o Arquivo Jargon<sup>7</sup>, um códex hacker iniciado em 1975 em Stanford e, no ano seguinte no MIT, que é mantido até os dias de hoje:

- 1 - Uma pessoa que gosta de explorar os detalhes de sistemas programáveis e de como melhorar suas capacidades, o que se opõe à maioria dos usuários, que preferem aprender apenas o mínimo necessário.<sup>8</sup> (Tradução dos autores)
- 2 - Um expert ou entusiasta de qualquer tipo. Alguém pode ser um hacker da astronomia, por exemplo.<sup>9</sup> (Tradução dos autores)
- 3 - Aquele que desfruta o desafio intelectual de sobrepujar ou evitar criativamente as limitações.<sup>10</sup> (Tradução dos autores)

---

<sup>5</sup> A ARPA - *Advanced Research Projects Agency* – iniciava o que décadas depois viria a ser a internet. Já era 1969 quando a ARPANET foi conectada pela primeira vez, interconectando três universidades norteamericanas - UCLA, Stanford Research Institute e University of Utah.

<sup>6</sup> Ver anexo 1.

<sup>7</sup> *The Jargon Files*. Depois foi atualizado como "*New Hacker's Dictionary*".

<sup>8</sup> No original: *A person who enjoys exploring the details of programmable systems and how to stretch their capabilities, as opposed to most users, who prefer to learn only the minimum necessary.*

<sup>9</sup> No original: *An expert or enthusiast of any kind. One might be an astronomy hacker, for example.*

<sup>10</sup> No original: *One who enjoys the intellectual challenge of creatively overcoming or circumventing limitations.*

Além disso, quando referindo ao sentido depreciado do termo hacker, também conforme o Arquivo Jargon, será usado:

[depreciativo] Um intrometido malicioso que tenta descobrir informações confidenciais bisbilhotando. Daí os termos como password hacker e hacker de redes. Nesse sentido, o termo correto é **cracker**.<sup>11</sup>

Resgatando a história, o uso prático do hacking na telefonia deveu-se a John Engressia (também conhecido entre os hackers como 'The Whistler', 'Joybubbles' e 'High Rise Joe') – um aluno cego de matemática na Universidade de San Francisco, que em 1969 descobriu que poderia assobiar um tom específico aos telefones pagos, o que enganava os circuitos eletrônicos e lhe permitia que fizesse chamadas sem custos.

Engressia também passou a ser conhecido como o pai do *Phreaking*, termo oriundo da contração de *phone phreak* – e uma subcategoria do hacking que começou a tomar proporções a partir de 1971, quando John Draper ('Cap'n Crunch')<sup>12</sup>, conhecedor da informação de Engressia e de outro phreaker, Sid Bernay, expande o uso do apito que vinha nas caixas do cereal *Cap'n Crunch*, que gerava o mesmo sinal de 2600 Hertz que as comutadoras telefônicas usavam (LAPSLEY, 2014, p. 155) nas chamadas.

Draper então constrói uma caixa azul (*blue-box*) que quando usada em conjunto com o apito, permitia aos phreakers realizarem chamadas grátis. Para a infelicidade das empresas telefônicas americanas (Bell e AT&T), uma revista publica o diagrama esquemático da blue box, que passa a ser copiado. Entre os phreakers, estavam Steve Jobs e Steve Wozniak – futuros fundadores da Apple – que faziam *blue-boxes* e as vendiam ao público em geral (DESAI, 2013, p. 267).

As ações phreaker se intensificam por toda a década de 1970, na medida que as BBS (*Bulletin Board Systems*) se desenvolviam pelos Estados Unidos. Por lá, em 1978 havia uma estimativa de 5000 desktops já em uso – número que, ainda conforme (DESAI, 2013, p. 268), ultrapassou os 350.000,00 em 1980.

---

<sup>11</sup> No original: *[deprecated] A malicious meddler who tries to discover sensitive information by poking around. Hence password hacker, network hacker. The correct term for this sense is cracker.*

<sup>12</sup> Apelido que pelo qual passou a ser conhecido, após a utilização do apito encontrado na caixa de cereais. Ainda conforme Lapsley, muitos acham que Draper foi o descobridor do tom gerado pelo apito, mas foi apenas quem disseminou o uso, diferente do que é normalmente difundido.

## Anos 80 e 90 – Menos ideais e mais dinheiro vs Criptografia, privacidade e cripto-anarquia

Enquanto a antiga cultura hacker se dissolvia, perdendo alguma de suas mentes mais brilhantes para as empresas de desenvolvimento de PCs e software – parte devido ao rompimento da ARPANET em duas seções, a militar e a civil (DESAI, 2013), em 1982, William Gibson cria o termo ciberespaço (*cyberspace*), antes mesmo do surgimento da internet, que viria um ano depois.

Juntamente do ciberespaço, surge outro termo importante na cultura digital, o Cyberpunk, cunhado por Bruce Berthke e que deu início à maior contracultura digital dos anos 80.

Tal como o termo ciberespaço foi cunhado no meio da ficção científica e depois utilizado pela filosofia e sociologia por Lévy, Castells, Lemos e outros – com o termo cyberpunk ocorre o mesmo. Paul Safo, em um artigo para a revista Wired em 1994<sup>13</sup>, faz uma relação entre o cyberpunk e a geração Beat como formas de contracultura de seus tempos.

Para conceituar contracultura será utilizada a definição proposta por Pereira:

- 1 – Fenômeno histórico concreto e particular, cuja origem pode ser localizada nos anos 60;
- 2 – Postura, ou até uma posição, em face da cultura convencional, de crítica radical.

Será ainda, incorporado ao conceito, o entendimento de contracultura como “a cultura marginal, independente do reconhecimento oficial”. (PEREIRA, 1992, p. 13)

Com a popularização dos computadores domésticos e a onda cyberpunk, aumentou o número de hackers (ou crackers, mais precisamente), e diminuiu ainda mais a influência da antiga ética hacker, por um motivo bastante claro: durante o governo Reagan, o congresso americano aprovou, em 1984<sup>14</sup>, o Comprehensive Crime Control Act - uma modificação em seu código penal que, além de aumentar as sanções penais relacionadas ao cultivo e posse de maconha e reinstaurar a pena de morte, também ampliou a jurisdição do Serviço Secreto

---

<sup>13</sup> Cyberpunk R.I.P.. Disponível em: < [http://archive.wired.com/wired/archive/1.04/1.4\\_cyberpunk\\_pr.html](http://archive.wired.com/wired/archive/1.04/1.4_cyberpunk_pr.html)>. Último acesso em 15-05-2015.

<sup>14</sup> Curiosamente, o mesmo ano do livro homônimo de George Orwell.

Americano para atuação com fraudes de cartão de crédito e de computadores<sup>15</sup>. Dois anos mais tarde foi aprovada uma lei que posteriormente traria fortes alterações na forma de compreender a atuação na internet: o Computer Fraud and Abuse Act (CFAA). A partir daí, e de ações como o roubo digital do *First National Bank of Chicago*, foi declarada uma caçada aos hackers, também crescendo a preocupação com a criptografia e privacidade.

Das conversas dos hackers e libertários Tim C. May, Eric Hughes e John Gilmore sobre o assunto, surgem o termo Cypherpunk e a lista eletrônica homônima. Conforme (HUGHES, 1993, s/p.) apresenta em suas primeiras linhas do Cypherpunks's Manifesto,

“Privacidade é necessária para uma sociedade aberta na era eletrônica. Privacidade não é segredo. Um assunto privado é algo que alguém não quer que o mundo inteiro saiba, mas um segredo é algo que uma pessoa não quer que ninguém mais saiba. Privacidade é o poder de seletivamente revelar-se ao mundo.”<sup>16</sup>

Gilmore (1991, s/p.), em um de seus discursos, complementa a ideia:

“Esse é o tipo de sociedade que eu quero construir. Eu quero uma garantia – com física e matemática, não com leis – que podemos dar a nós mesmos privacidade real nas comunicações pessoais.”<sup>17</sup>

Era um momento bastante propício para o assunto. Novas linguagens de programação mais seguras apareciam e, concomitantemente, uma tecnologia de encriptação, as chaves PGP, também foi apresentada ao público.

De acordo com o Cyphernomicon - uma compilação escrita por Tim May e que delinea a filosofia por trás do Cypherpunk – essa cultura possuía interesses em áreas como privacidade, tecnologia, encriptação, política, cripto-anarquia, protocolos e dinheiro digital (MAY, 1994). Naquele dado momento os esforços criptográficos estavam voltados para a privacidade da informação. Contudo, e os questionamentos sobre privacidade também fossem aplicados ao dinheiro? De fato, o foi o que ocorreu.

---

<sup>15</sup> O CCCA foi um dos fatores que levaram ao surgimento de dois influentes grupos hacker na época – The Legion of Doom, nos Estados Unidos e o Chaos Computer Club, na Alemanha.

<sup>16</sup> No original: “Privacy is necessary for an open society in the electronic age. Privacy is not secrecy. A private matter is something one doesn't want the whole world to know, but a secret matter is something one doesn't want anybody to know. Privacy is the power to selectively reveal oneself to the world.”

<sup>17</sup> No original: “That's the kind of society I want to build. I want a guarantee – with physics and mathematics, not with laws -- that we can give ourselves things like real privacy of personal communications.”

## As criptomoedas

Alguns cypherpunks estavam realmente interessados nessa questão. Em 1998, Wei Dai, então recém-formado, apresenta na *Cypherpunk mailing list*, um artigo onde descreve a teoria do *b-money*: um protocolo para a criação, envio e recebimento de dinheiro e outras informações que pudesse ser utilizado por qualquer pessoa.

Tais usuários seriam pseudoanônimos e referenciados por pseudônimos digitais (como as chaves públicas da criptografia convencional). Para a criação do dinheiro, seria usado o esforço computacional. Em termos simples, o que Wei Dai propunha era um protocolo onde pseudônimos de entidades não rastreáveis (pessoas) pudessem cooperar umas com as outras de forma mais eficiente, ao fornecer um meio de trocas e um meio de garantias de contratos (DAI, 1998, s/p.).

Também importante, e no mesmo período, foi a contribuição de Nick Szabo, que introduziu conceitos como ‘contratos inteligentes’, advogou na área de micro pagamentos e apresentou, na mesma lista cypherpunk que Wei Dai, uma teoria para uma criptomoeda chamada *Bitgold* (SZABO, 2011, s/p.).

As contribuições de Szabo e Wei Dai ficaram apenas no campo teórico, anda que possuíssem características em comum, como o aspecto descentralizado – principal atributo das criptomoedas atuais – e componente presente desde o início da cultura hacker.

Branwen (2011) relembra que, no paradigma cypherpunk, a centralização é inaceitável para muitas aplicações. A centralização significa que qualquer interesse político ou comercial pode interferir para qualquer finalidade, seja a taxação, especulação financeira, fomento do crime organizado, manipulação ou deposição de governos.

Tal receio é justificável, se levado em consideração, por exemplo, que se não fosse a utilização de criptomoedas como o Bitcoin, organizações como o WikiLeaks – responsável pelo vazamento de uma infinidade de informações sobre as podres práticas governamentais e de Estado – teriam suas atividades encerradas por sofrerem boicotes às transferências de valores feitas via bancos tradicionais, operadoras de cartão de crédito e formas de pagamento digitais como o Paypal. Em maior escala, isso ocorre em embargos como a Cuba, Irã e tantos outros na história recente (BRANWEN, 2011).

Contudo, em 2008, na Cryptocurrency Mailing List, um usuário com o pseudônimo de Satoshi Nakamoto entrou em cena, apresentando o Bitcoin - um projeto de criptomoeda descentralizada que potencialmente resolveria o maior dos problemas do dinheiro digital – o risco do gasto duplo.

Conforme Antonopoulos (2015) explica em *Mastering Bitcoin*, o gasto duplo é uma questão impossível de acontecer com o dinheiro físico, uma vez que uma mesma nota não pode estar em dois locais diferentes. Contudo, quando lidando com arquivos digitais, essa era uma questão difícil de ser implementada até que a encriptação passou a ser usada nas criptomoedas.

De fato, inclusive as moedas digitais centralizadas que apareceram – notoriamente a E-Gold e a Liberty Reserve, sofreram ataques de hackers e do governo, e invariavelmente foram tiradas de circulação pelo governo americano, sob a acusação de irregularidades nos negócios e pelas empresas não serem habilitadas como transmissores de dinheiro. Nenhuma dessas moedas tinha origem no pensamento cypherpunk.

Compreender as diversas facetas, características e aplicações do Bitcoin e outras criptomoedas não é algo possível com a apresentação de um único artigo<sup>18</sup>. Todavia, utilizando o conceito de Antonopoulos (2015, p. 1), torna-se possível a compreensão de que além de possuir outras características intrínsecas, o Bitcoin é tanto a informação em si quanto o meio em que ela se propaga:

“Bitcoin é um conjunto de conceitos e tecnologias que formam a base de um ecossistema de dinheiro digital. Unidades de moeda chamadas bitcoins são usadas para armazenar e transmitir valor entre os participantes na rede Bitcoin. Usuários Bitcoin comunicam-se entre si utilizando o protocolo bitcoin principalmente através da Internet, mas outras redes de transporte também podem ser usadas. A implementação da pilha do protocolo bitcoin, está disponível como software de código aberto, pode ser executada em uma ampla variedade de dispositivos de computação, incluindo laptops e smartphones, o que torna a tecnologia de fácil acesso”.

---

<sup>18</sup> Alguns blogs e sites disponibilizam material informativo sobre criptomoedas. Há diversos vídeos institucionais sobre o Bitcoin, inclusive alguns em português, em <http://criptonauta.net/o-que-e-o-bitcoin> (último acesso em 15-05-2015).

No Bitcoin, Satoshi Nakamoto faz a combinação de diversas tecnologias pré-existentes, como o b-money de Wei Dai e o HashCash de Adam Back, para a criação de um sistema de dinheiro eletrônico completamente descentralizado que não dependesse de uma autoridade central para a emissão de moeda ou para a liquidação e validação de transações. (ANTONOPOULOS, 2015)

Ainda que até hoje não se saiba quem é realmente a pessoa (ou pessoas) por trás do nome, a identidade de Nakamoto faz pouca diferença prática para o futuro do Bitcoin, dado o formato aberto e descentralizado do projeto – bem como por não estar envolvido com o projeto desde 2011. Atualmente, o código aberto do Bitcoin tem sido reescrito por um grupo de desenvolvedores com identidades conhecidas.

### **A criptomoeda como manifestação folkcomunicacional**

Entender a proposta de contracultura como “a cultura marginal, independente do reconhecimento oficial”, e também dentro do contexto no qual ocorre a criptomoeda<sup>19</sup>, permite uma interpretação desta última como uma expressão do que, no Brasil, foi tratado por Luiz Beltrão como Folkcomunicação. A validade desse conceito pode, ainda, ser aplicada em uma manifestação digital como é o caso das criptomoedas, com as seguintes considerações:

O surgimento e expansão do movimento hacker (contemporâneo do trabalho de Beltrão) - bem como a mudança de postura em relação à ética hacker, podem ser entendidos como exemplos para o argumento que Beltrão usou ao contextualizar a forma que a comunicação era implementada nos países desenvolvidos era ainda mais aguda em países como o Brasil. Beltrão baseou seu argumento nas considerações de Lancelot Hogben, sobre a perda da capacidade de crescimento das nações de outrora devido a seus meios de comunicação serem inadequados para “obterem o esforço da comunidade para o desenvolvimento cultural” (BELTRÃO, 2007, p. 29).

---

<sup>19</sup> Sincronicamente, enquanto esse artigo é escrito, é publicada uma matéria no Russia Today explicando como os bancos mundiais são controlados – um fato que justifica a existência das criptomoedas descentralizadas e toda a “contestação aos princípios, à moral ou a estrutura social vigente” atrelada a elas e ao cypherpunk. Ver <http://es.rt.com/3qup>.

Para (BELTRÃO, 2007, p. 46), uma das audiências da Folkcomunicação é justamente composta por “grupos culturalmente marginalizados, urbanos ou rurais, que representam contingentes de contestação aos princípios, à moral ou a estrutura social vigente”.

Da mesma forma que Hogben fala disso sobre a perspectiva artístico-cultural da pintura, e que Beltrão realiza o mesmo ocorrendo no Brasil – cada um em seu tempo – o argumento também pode ser transposto para o ciberespaço e da cultura que deriva dele. Para considerações nesse artigo, os anos 80 tiveram o maior impacto, dada a recuperação da preocupação com a privacidade, a marginalização e decorrente criminalização de parte da cultura hacker que não interessava ao modelo capitalista – uma ação conjunta da mídia e da força da lei.

No concernente ao hacking e seus desdobramentos, esses requisitos têm sido preenchidos desde os primeiros tempos do Tech Model Railroad Club até os dias de hoje com os cypherpunks contemporâneos, onde agentes como Aaron Schwartz, Julian Assange ou Satoshi Nakamoto fizeram a vez de “Ativistas Midiáticos da Folkcomunicação”.

Tratando especificamente do aspecto comunicacional da criptomoeda, o Bitcoin (ou outra criptomoeda descentralizada) é, juntamente, comunicação e veículo de comunicação. O Bitcoin é ao mesmo tempo: Uma rede ponto a ponto descentralizada (o protocolo Bitcoin); um registro público de transações (a Blockchain); uma emissão de moedas que ocorre de forma determinística e matematicamente descentralizada (a mineração distribuída); um sistema descentralizado de verificação de transações.

Atualmente, quando as ações derivadas das aplicações, serviços e tecnologias ligadas a criptomoedas começam a ficar mais sofisticadas – e seu potencial disruptivo (que afeta ambiente físico e também o virtual) torna-se cada vez mais evidente, o sistema vigente vem tentando se apropriar do Bitcoin, e com muito sucesso, em certo sentido.

Aqui, observa-se uma semelhança com as práticas do folkmarketing, tais como expostas por Lucena Filho, sendo: “o conjunto de apropriações das culturas populares com objetivos comunicacionais, para visibilizar produtos e serviços de uma organização para os seus públicos-alvo” (LUCENA FILHO, 2008).

Algo, contudo, ainda parece estar fora da ordem... quando tratando da folkcomunicação e da cibercultura, de modo geral, é levada em consideração a manifestação da folkcomunicação no ambiente do ciberespaço. Ou seja, ao tomar a definição do Ativista

Midiático, proposta por Trigueiro, “que é aquele que opera nos grupos de referência da comunidade como encadeador de transformações culturais para uma renovada ordem social no seu ambiente de vivência, de aprendizado que potencializa os seus produtos culturais nos meios de comunicação” (TRIGUEIRO, 2006), é possível se “utilizar da mídia como instrumento de obtenção de maior alcance nas suas ações”, tal como proposto por (COSTA, TRIGUEIRO e BEZERRA, 2009).

## O cyber-folk

Mas, diferente dessa primeira abordagem – a manifestação de algo folkcomunicação na internet, há a necessidade de caracterizar o que é nativo do ciberespaço e da cibercultura, como é o caso do que temos aqui discutido. Ao tomar como exemplo as criptomoedas, estas poderiam ser consideradas como uma manifestação Cyber folkcomunicação, ao considerar que:

*Cyber* – por ser algo endêmico do ciberespaço. A utilização do termo em inglês se dá pela nomenclatura original – cyberspace. Também se justifica por remeter ao ambiente nativo dos hackers, os primeiros habitantes humanos do ciberespaço.

*Folk* – por ser algo derivado do hacking, que por si só é tradicionalmente praticado há décadas como uma subcultura, criando um folclore próprio, onde é possível citar casos como o de John Draper e de Satoshi Nakamoto.

Nesse ponto, é importante notar que embora a pluralidade de conceitos de ciberespaço só tenha sido desenvolvida após a segunda metade do século XX, se o conceito adotado for o de Lévy (2000, p. 92-93), que inclui os conjuntos de rede hertzianas e telefônicas clássicas dentro do “[...] espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores”, torna-se fácil a visualização do ciberespaço ainda no século XIX, quando Maskelyne hackeou o sistema de Marconi ou ainda mais à frente, quando os sistemas ferroviários comutados eletronicamente eram modificados em tempo real pelos membros do Tech Model Railroad Club.

Conforme COSTA, TRIGUEIRO e BEZERRA, (2009) notam, “As teorias da folkcomunicação propõem que as comunidades possuam maneiras peculiares de se comunicarem. (...) O meio pelo qual essa comunicação é expressa, se dá através das

manifestações cotidianas”, o que é identificável quando se observa, por exemplo, o linguajar hacker, que utiliza não somente expressões diferenciadas, mas como a incorporação de números como letras nas palavras, mesclando a escrita convencional com as linguagens de programação<sup>20</sup>, tornando esse tipo de escrita de difícil leitura para não hackers.

Além disso, embora a cultura hacker tenha seu início nos Estados Unidos, mesmo antes do uso comunal dos computadores – ou seja, em um período onde rádio e TV predominavam – ela não pode ser considerada como uma emergência da cultura de massa – ou, ao menos, não na concepção de comunicação da visão transmissiva.

Por outro lado, podem ser imbuídos a cultura hacker os sentidos de contracultura e marginal. Mais especificamente no cypherpunk e nas criptomoedas esse posicionamento ocorre, principalmente, nas questões da privacidade, descentralização e oposição ao sistema vigente.

Assim, e ao transpor a opinião de Beltrão sobre a Folkcomunicação, exposta originalmente em sua tese, que diz: “Folkcomunicação é, assim, o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore”, para culturas essencialmente endêmicas do ciberespaço como é o hacking? Esta não seria a versão Cyber da Folkcomunicação?

Finalizando, em estilo hacker, e atribuindo uma licença ‘Creative Commons’<sup>21</sup> ao conceito usado por Beltrão, adaptando e definindo:

Cyber-Folkcomunicação é, assim, o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore oriundo do que é endêmico ao ciberespaço e à cibercultura.

Assim, criptomoedas podem ser consideradas uma expressão original, tradicional e própria do que pode ser nomeado como cyber-folkcomunicação.

---

<sup>20</sup> Ver mais sobre o estilo hacker de escrita no Jargon File, disponível em <<http://catb.org/~esr/jargon/html/writing-style.html>>. Último acesso em 18-05-2015.

<sup>21</sup> *Creative Commons* são licenças de direitos autorais fáceis de usar e que fornecem ao autor uma forma simples e padronizada de conceder autorização para que as pessoas possam usar sua obra intelectual (que pode ser desde uma expressão artística até um estudo acadêmico), sempre de acordo com as condições que o próprio autor escolher. Assim, o autor pode, sem a necessidade de um advogado ou de um intermediário, dizer para todos como a sua obra poderá ser utilizada.

## Referências

- ANTONOPOULOS, A. M. **Mastering Bitcoin - Unlocking Digital Currencies**. 1ª. ed. Sebastopol: O'Reilly, 2015.
- BELTRÃO, L. **Folkcomunicação - a mídia dos excluídos**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2007.
- BRANWEN, G. Silk Road: Theory and Practice. **Gwern.net**, 2011. Disponível em: <<http://www.gwern.net/Silk%20Road>>. Acesso em: 15 maio 2015.
- BROCKMAN, J. **Digerati**: encounters with the cyber elite. 1ª. ed. San Francisco: HardWired, 1996. Disponível em: <<http://edge.org/documents/digerati/a-Cover.html>>. Acesso em: 02 maio 2015.
- CAREY, J. **Communication as culture – Essays on media and society**. New York: Routledge, 1992.
- CASTELLS, M. **The rise of the network society. Information Age**. 1ª. ed. Cambridge: Blackwell, 1996.
- COSTA, L. R.; TRIGUEIRO, O. M.; BEZERRA, E. P. Folkcomunicação e Cibercultura: Os Agentes Populares na Era Digital. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 7, n. 14, 2009.
- DAI, W. Wei Dai. **B-money**, 1998. Disponível em: <<http://www.weidai.com/bmoney.txt>>. Acesso em: 06 maio 2015.
- DELON. Complete History of Hacking. **Lemniscate**, 2008. Disponível em: <<https://delontin1.wordpress.com/tag/hacking/>>. Acesso em: 03 maio 2015.
- DESAI, M. M. **Hacking for Beginners**: A beginners guide to learn ethical hacking. Revisada. ed. [S.l.]: Amazon Publishing, 2013.
- DRAPER, J. WebCrunchers. **John Draper's stories**, 2003. Disponível em: <<http://www.webcrunchers.com/crunch/Play/history/home.html>>. Acesso em: 06 maio 2015.
- GUSHIKEN, Y. Comunicação como ritual e folkcomunicação: modelos teóricos na interface com a cultura. **Anais do 1º Congresso Mundial de Comunicação Ibero-Americana**, São Paulo, 02 ago. 2011.
- HONG, S. **Wireless**: From Marconi's black-box to the audion. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- HUGHES, E. Activism.net. **A Cypherpunk's Manifesto**, 1993. Disponível em: <<http://www.activism.net/cypherpunk/manifesto.html>>. Acesso em: 04 maio 2015.
- LAPSLEY, P. **Exploding the Phone**: The Untold Story of the Teenagers and Outlaws Who Hacked Ma Bell. 1ª. ed. New York: Grove/Atlantic, 2014.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LEVY, S. **Hackers: Heroes of the Computer Revolution - 25th Anniversary**. 1ª. ed. Sebastopol: O'Reilly, 2010.

LUCENA FILHO, S. Folkmarketing: Uma estratégia comunicacional construtora de discurso. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 6, n. 12, 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/1AmhZGd>>. Acesso em: 17 maio 2015.

MARKS, P. Dot-dash-diss: The gentleman hacker's 1903 luz. **NewScientist**, n. 24, nov. 2011.

MAY, T. C. The Cyphernomicon: Cypherpunks FAQ and More, Version 0.666. **Cypherpunks electronic mailing list**, 1994. Disponível em: <<http://www.cypherpunks.to/faq/cyphernomicon/cyphernomicon.html>>. Acesso em: 06 maio 2015.

MELO, J. M. D. **Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.

PEREIRA, C. A. M. **O que é contracultura**. 8ª. ed. Brasília: Brasiliense, 1992.

SAFO, P. Cyberpunks Anticipate a New Digital Counterculture. **Wired**, 09-10 1993.

STERLING, B. **The Hacker Crackdown: Law and Disorder on the Electronic Frontier**. 1ª. ed. New York: Bantam, 1992.

SZABO, N. Bitcoin - what took ye so long. **Unenumerated**, 2011. Disponível em: <<http://unenumerated.blogspot.com.br/2011/05/bitcoin-what-took-ye-so-long.html>>. Acesso em: 15 maio 2015.

THE Jargon File. Disponível em: <<http://catb.org/~esr/jargon/html/index.html>>. Acesso em: 03 maio 2015.

TRIGUEIRO, O. M. O Ativista midiático da rede folkcomunicacional. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 4, n. 7, 2006. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/trigueiro-osvaldo-ativista-midiatico.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2015.

WEUSECOINS.COM. What is Bitcoin? (O que é Bitcoin? Traduzido por Criptonauta). **Criptonauta.net**, 2013. Disponível em: <<http://criptonauta.net/o-que-e-o-bitcoin/>>. Acesso em: 15 maio 2015.

**Artigo recebido em:** 15/07/2015

**Aceito em:** 27/08/2015

## **Lugar de música é na feira! Cultura popular, sertanejo caipira e folkcomunicação na figura do cantor curioso de Alto Araguaia, Mato Grosso**

*Lawrenberg Advíncula da Silva<sup>1</sup>*

*Aline Teles Nascimento<sup>2</sup>*

*Luíza Purcino<sup>3</sup>*

### RESUMO

O presente artigo reflete sobre o lugar-comum ocupado pelo sertanejo caipira em cenários midiáticos ainda considerados periféricos no interior brasileiro, ao reconhecer o cantor Curioso enquanto agente folkcomunicador na pequena cidade de Alto Araguaia, sudeste de Mato Grosso. O objetivo é verificar de que modo determinadas manifestações populares propiciam narrativas subalternas no espaço urbano, a partir de um processo de mediação cultural e de oferta de “entretenimento tático” que subverte à lógica industrial da grande mídia. Trata-se de uma observação etnográfica desenvolvida parcialmente pelo grupo de pesquisa Comunicação dos Esquecidos, do curso de Jornalismo da Unemat local, do qual parte das aproximações teóricas e possíveis entre a compreensão de cultura popular e de folkcomunicação.

### PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação. cultura popular. sertanejo caipira. Alto Araguaia.

## **Music place is at the fair!: Popular culture, hillbilly country music and folk communication in the figure of curious singer Alto Araguaia, Mato Grosso**

### ABSTRACT

---

<sup>1</sup> Mestre em Estudos de Cultura Contemporânea e professor assistente do curso de Comunicação Social – Habilitação Jornalismo, Unemat. Coordenador-geral da revista científica Comunicação, Cultura e Sociedade – RCCS. E-mail: [lawrenberg@unemat.br](mailto:lawrenberg@unemat.br)

<sup>2</sup> Graduanda do curso de Comunicação Social – habilitação Jornalismo, Unemat. E-mail: [aline\\_tn@outlook.com](mailto:aline_tn@outlook.com)

<sup>3</sup> Graduanda do curso de Comunicação Social – habilitação Jornalismo, Unemat. E-mail: [luizapurcino@hotmail.com](mailto:luizapurcino@hotmail.com)

This article reflects on the commonplace occupied by hillbilly backcountry in media scenarios still considered peripheral in the Brazilian interior, to recognize the singer curious as folkcommunication agent in the small town of Alto Araguaia, southeast of Mato Grosso. The goal is to verify that certain demonstrations so provide subaltern narratives in urban space, from a process of cultural mediation and offer of "tactical entertainment" that subverts the industrial logic of the mainstream media. It is an ethnographic observation partially developed by the research group of Forgotten Communication, Journalism course the local Unemat, which part of the theoretical and possible links between the understanding of popular culture and folk communication.

## KEYWORDS

Folkcommunication. popular culture. hillbilly backcountry. Alto Araguaia.

## Introdução: a dinâmica das culturas populares e da teoria da folkcomunicação

Ao analisar as manifestações do sertanejo caipira a partir de sua relação dialética com as indústrias de entretenimento e, propriamente, a noção de cultura de massa na pequena cidade de Alto Araguaia, interior de Mato Grosso, o presente artigo considera os estudos em folkcomunicação enquanto teoria genuinamente brasileira: na medida em que permitem uma hermenêutica dos e sobre os fenômenos socioculturais para além das pesquisas qualitativas do funcionalismo estadunidense. Mas, ao mesmo tempo, refletindo mais especificamente na crônica do apresentador Zeca Camargo (Globonews, 28/06/2015), da qual, entre a crítica à cobertura dada à morte do sertanejo Cristiano Araújo e o que o jornalista designava de mainstream da música popular brasileira, as discussões a serem traçadas aqui também vão contemplar o lugar-comum da cultura popular, desde sua condição dinâmica ao longo da história (CARNEIRO, 2008)<sup>4</sup>, ao fato de ser compreendida em seu

---

<sup>4</sup> Segundo o folclorista Edson Carneiro (2008, p.65), o folclore é dinâmico, pois:

“participa de um processo geral que envolve, permanentemente, mecanismos internos, aquisitivos, desintegrativos e de recomposição e recombinação, e movimentos externos, que tomam forma agressiva ou acomodatória, que por sua vez ocasionam novos processos internos”.

posicionamento político adentre os limiões de processos civilizatórios essencialmente distintos.

Das comunidades primitivas do período neolítico aos dias atuais, há uma estreita ligação das formas populares com a tradição oral e as diversas práticas sociais que sedimentam – e sedimentaram – a sociabilidade humana, na medida em que estas últimas fazem-se subjazidas por relações interpessoais predominantemente informais, orais; bem como anteriores aos primeiros indícios do que se compreendem como letramento formal. Bem como, vale ressaltar que tratamos de um conhecimento peculiar ao povo, passado de geração para geração, cuja constituição é feita por variáveis empíricas e conectadas com os modos de ser, de pensar e de agir de cada ser humano. Ao passo de, inevitavelmente, dedicar especial atenção a fatos comuns, como, por exemplo, técnicas de carpir a roça, ou preparar alimentos, ou mesmo lendas e superstições.

Isto, conforme o sociólogo francês Edgar Morin (1977b), ampliaria o leque de entendimento sobre os agentes, os objetos e as múltiplas práticas culturais para além do sentido próprio, etnográfico ou histórico. Tal qual, em uma oposição gramsciana ao culto, significaria apontar para um deslocamento do foco dos estudos interdisciplinares sobre as culturas populares, antes vocacionadas na cobertura etnográfica de tradições antigas, para um olhar mais generoso diante das camadas denominadas incultas e também marginalizadas de projetos de modernização excludentes, sobretudo, em suas táticas de resistência sociocultural.

Na tradição anglo-saxônica dos *Cultural Studies*, fundada na universidade de Birmingham – principalmente a partir da criação da *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) –, ao final da década de 1950, esta percepção de cultura popular abrangia um complexo jogo entre ideologia e as representações de classe, de raça e de gênero na sociedade. Inicialmente o recorte aspirava atender às maneiras de aquisição do conhecimento das minorias sociais e suas subculturas, num momento histórico da qual a sociologia dos “de baixo” e a própria literatura popular eram totalmente negligenciadas pelas publicações e rodas de conversa das principais comunidades científicas, vide Oxford, Londres. Obras como *The Uses of literacy* (HOGGARTS, 1957) e *Culture and society* (WILLIAMS, 1958), além do êxito alcançado pelo periódico *New Left*, então porta-vozes da época dos *Cultural Studies* na

Europa, exprimiam uma crítica marxista aos sistemas de conhecimento estabelecidos e, sobretudo, enfatizavam o cotidiano das classes populares enquanto precípuo campo de investigação.

Já nos primeiros estudos brasileiros sobre a dimensão ontológica da cultura popular e folclore, um grupo eclético de pesquisadores e formado por folcloristas, tradicionalistas, historiadores, etnógrafos e antropólogos, atribuíam-lhe uma aproximação da noção com as diferentes bases formadoras do povo brasileiro (RIBEIRO, 1995: p.20)<sup>5</sup>. Ou seja, identificando, mapeando e legitimando hábitos, costumes e maneiras de interacionismo simbólico advindos de outras matrizes e sincretismos culturais, senão dizendo, totalmente opostas às expostas pelos grupos luso-europeus, que desde o século XV já haviam aportados nestes “tristes trópicos”<sup>6</sup>.

Entretanto, quando a cidade moderna emerge enquanto palco dos fenômenos constituintes das múltiplas identidades do sujeito contemporâneo, sobretudo, em sua experiência disjuntiva com os meios de comunicação e as novas tecnologias digitais, a interpretação das culturas populares pressupõe condições variadas e nem sempre ideais de apropriação e (inter)mediação de conteúdos informativos pelas classes abastardas. Já que o surgimento e consolidação dos meios de comunicação de massa também propiciaram o advento de novos instrumentos ideológicos de dominação, hegemonia e poder.

Segundo Stuart Hall (2003), as mensagens dos meios de comunicação são decodificadas de acordo com a forma das quais as relações de poder e hegemonia se estabelecem frente a “leitura preferencial” dos seus envolvidos. O que implica apontar que todo significado das mensagens não seja fixo, nem muito menos despido de ideologias dominantes. Trata-se de uma lógica que, por exemplo, se aplicada à prática jornalística,

---

<sup>5</sup> De acordo com o antropólogo Darcy Ribeiro (1995: p.20):

A sociedade e a cultura brasileiras são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória européia ocidental, diferenciadas por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um renovo mutante, remarcado de características próprias, mas atado genesicamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente.

<sup>6</sup> Título de uma das principais obras do antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss, cuja abordagem enfatiza as suas primeiras viagens em solo brasileiro e a organização social das tribos indígenas tupis, bororos e nhambiquaras.

justificaria o poder de jornalistas na atribuição de sentidos aos fatos, ao passo de muitas vezes desdize-lhes ao fragor das influências sociais e políticas.

Do ponto de vista da cultura popular, estamos nos referindo a uma condição paradoxal, pois, assim como os meios massivos contribuíram na popularização e cristalização de manifestações artísticas como a bossa nova na década de 1960, também foram responsáveis pela marginalização delas, ao converterem-nas em mercadoria de uso mais utilitário do que realmente apreciativo. Mais do que remontar os postulados da escola frankfurtiana em relação à ideia de cultura advinda das mídias, aqui a crítica reside na capacidade de empoderamento de pequenos grupos hegemônicos sobre dispositivos midiáticos com ampla difusão cultural e penetração popular.

No Brasil, a atuação destes grupos hegemônicos da mídia não difere das primeiras elites nacionais, formadas por famílias lusitanas, luso-brasileiras e seus descendentes. Tal como, mais recentemente, parece reatualizar práticas coronelistas e de relações de clientelismo, provando assim, numa perspectiva neomarxista, que as culturas massificadas vem ao longo das décadas se constituindo numa valiosa matéria-prima para as classes dirigentes, ocupando igual ou maior importância que o ouro e o diamante em outras épocas.

Na contramão disso, talvez a maior militância resida na vasta produção bibliográfica de Luiz Beltrão (1980), jornalista, primeiro doutor em Comunicação e pai da teoria da Folkcomunicação. Através dele, legitima-se o protagonismo cultural e midiático de contingentes excluídos e oprimidos ante os sistemas industriais e hegemônicos de comunicação social.

Excluído dos sistemas de comunicação social, e não podendo – pela própria condição humana – dispensar o intercâmbio de mensagens culturais, integrariam sem dúvida um outro complexo de procedimentos, modalidades, meios e agentes elaboradores e emissores e emissores de mensagens, ao nível de sua vivência, experiência e necessidades, e expressivas de sua ideologia, aspirações e opiniões. Seria através desse outro sistema que as camadas sociais identificadas como carentes intercambiariam elementos de informação, educação, incentivo à melhoria material e espiritual de sua vida, e, afinal, de entretenimento e sonho adequado às condições socioeconômicas do seu dia-a-dia. (BELTRÃO, 1980, p.23)

Esta obra de Beltrão, intitulada “Folkcomunicação, A comunicação dos marginalizados”, surge em um período histórico marcado por greves sindicais na região do ABCD em São Paulo (Santo André, São Bernardo, São Caetano e Diadema) e de intensas mobilizações acadêmicas nas principais universidades do país (USP, UFRJ, UFBA), a contrapelo dos desmandos e impropérios autoritaristas do governo de João Figueiredo, último presidente do regime militar no Brasil. É, sem dúvida, uma das mais significativas publicações da teoria beltrania, assim que esmiúça com muita propriedade intelectual as contradições existentes entre a comunicação feita para atender ao anseio de pessoas e instituições que compõem a sociedade e a comunicação irrompida para difundir ideias, mensagens e valores dos grupos considerados marginalizados. Na primeira, conforme o autor (1980: p.2), prioriza-se às:

camadas da população que têm acesso ao livro quer como leitores, autores, ou editores, cuja situação econômica lhes permite educar-se em escolas e universidades, participando ativamente do processo civilizatório, mediante o recolhimento e debate de ideias e projetos que visariam conquista, consolidação e manutenção do poder e dos privilégios que sua capacidade política lhes conferira.

Enquanto na segunda, busca-se transferir vez e voz a uma gente com acessos incipientes à educação formal, isto é, subletrada, e então “preocupadas unicamente em subsistir à falta de recursos econômicos” (Idem). Trata-se, sobremaneira, de um processo de transferência de protagonismos sociais e políticos, e da qual pode ser compreendida como mediação – acepção tão controvertidamente utilizada nas pesquisas em ciências sociais. Isso quando se estimado os estudos do dialogismo latino-americano em Comunicação, e mais exatamente aos que se referem aos conceitos de competência cultural, cotidianidade familiar e temporalidade social de Jesús Martin-Barbero, difundidos através da obra clássica **Dos meios às mediações**.

Para Martin-Barbero (2006), ao invés de superestimar as lógicas da produção ou da recepção dos meios massivos de comunicação, o olhar deve recair na articulação entre práticas comunicativas e agentes sociais e, mais especificamente, sobre as suas instâncias mediadoras de conteúdos, tais como: a família, a escola e a igreja.

Por meio destas instâncias mediadoras configura-se um sistema comunicativo orientado de acordo com o movimento dialógico dos atores sociais envolvidos, e basilado empiricamente em seus usos e satisfações. O que, obviamente, não difere da teoria beltraniana acerca da audiência folk e da figura dos intermediadores, uma vez que ambos os postulados reconhecem o poder de influência social de quem ocupa a zona intermediária entre os veículos midiáticos e a recepção final de conteúdos.

Também vale ressaltar que o reconhecimento do papel exercido por mediadores e/ou intermediadores nos processos comunicativos, à priori, fora identificada na teoria de Two-step-flow (fluxo de mão dupla) do teórico canadense Paul Lazarsfeld, em idos da década de 1940. E, em todos os casos, sempre ficou evidenciado a falibilidade dos sistemas hegemonicamente estabelecidos em dar conta das demandas informativas e culturais dos contingentes populares de audiência. Tudo porque, diacronicamente ao advento e consolidação dos meios massivos e da própria cultura de massa, houve o que podemos chamar de atomização das classes subalternas, das quais, em revelia criativa e tática (DE CERTEAU, 1994)<sup>7</sup> à gente erudita, acabaram criando seus próprios guetos culturais e meios alternativos.

Contrários à lógica industrializada da mídia de tendência burguesa, então cada vez mais engajada na aproximação e simbiose com as denominadas sociedades de espetáculo<sup>8</sup>, os meios alternativos desenvolvidos por estas classes subalternas conjugam uma comunicação popular que se manifesta em intersecção com práticas folclóricas, rudimentares e politicamente oposicionistas aos sistemas vigentes. Eles agem como vozes de resistência política e sob os auspícios da democratização da comunicação, isso fazendo uma genérica menção à teoria de mídia radical do estadunidense John Downing (2004). E, dentro da teoria da folkcomunicação, este fenômeno está associado a um processo horizontal de disseminação de informações, “tendo-se em conta que os usuários característicos recebem as mensagens

---

<sup>7</sup> Na obra *A invenção do cotidiano*, o filósofo francês Michel De Certeau analisa a astúcia e a criatividade da minoria como condições táticas às lógicas formais e dominantes. Atribui-se valor político ao remendo, ao improviso e todo modo subversivo a uma forma hegemônica vigente.

<sup>8</sup> O conceito de sociedade de espetáculo foi amplamente difundido pelo sociólogo francês Guy Debord (1931-1994), quando a sua crítica à produção cultural vigente coloca em evidência a debilidade das relações cotidianas em face do culto exacerbado das imagens.

através de um intermediário próprio em um dos múltiplos estágios de sua difusão.” (BELTRÃO, 1980: p.27)

Ciente destas proposições, a maioria tensionadas na interdisciplinaridade entre o conceito de cultura e de comunicação popular (folkcomunicação), o presente artigo tem por objetivo verificar como determinadas representações da música sertaneja sugerem a existência de ativismo midiático nos circuitos contra-hegemônicos da pequena cidade de Alto Araguaia, interior de Mato Grosso e atualmente com mais de 17 mil habitantes (IBGE, 2014). Para isso, *a priori*: interessa-nos enveredar pelas cartografias realizadas pelo cantor Curioso na disseminação local do sertanejo caipira, gênero musical cuja gênese e história confundem-se com os primeiros ciclos de bandeirantes do interior brasileiro e, conforme o historiador José Martins de Souza (1975), acabou disseminando em todo território nacional por meio de uma série de duplas. Trata-se de uma pesquisa parcial em folkcomunicação, que foi desenvolvida pelo grupo Comunicação dos esquecidos, vinculado ao departamento de Comunicação Social – Jornalismo, pela Universidade do Estado de Mato Grosso.

## Ecoss do sertanejo caipira: do Brasil à Alto Araguaia-MT

Pode-se dizer que os primeiros ecoss do sertanejo caipira coincidem com a popularização da figura do homem do sertão brasileiro, também chamado de camponês, caboclo, roceiro, caipira; enfim, por uma infinidade de nomes que variam de região a região. Há uma vasta literatura oral, e essa composta por cronistas e viajantes, que une as canções devotadas de nostalgia e contemplação sobre o imaginário rural com uma representação estereotipada, porquanto geralmente burlesca, vide personagens como o Mazzaropi<sup>9</sup> e o Jeca Tatu do escritor Monteiro Lobato<sup>10</sup>. Em todas, a condição de habitante do campo, desajeitado, sonso, com pouca instrução e modos rústicos (CASCUDO, 2000), tende prevalecer ante a ideia de caipira lavrador rural, então apresentada por Cornélio Pires, quando o mesmo perscruta

---

<sup>9</sup> Amácio Mazzaropi foi ator e cineasta. Filho de imigrantes italianos e portugueses, adquiriu reconhecimento no cinema nacional pela personificação do caipira em filmes como: Jeca Tatu (1959), Um caipira em Bariloche (1973) e Jeca contra capeta (1975).

<sup>10</sup> A representação do caipira do escritor Monteiro Lobato é bastante caricatural. Na realidade, resgata o caboclo brasileiro, a quem define como parasita da terra, pelo menos é o que diz em artigo publicado no Jornal Folha de S. Paulo (1914), intitulado Velha Praga.

pela etimologia da palavra e a vê derivada dos índios tupis-guaranis, uma das maiores matrizes étnicas do indígena brasileiro.

Das modas de viola de Mandi e Sorocaba e Mariano e Caçula ao sertanejo acústico de Sérgio Reis e Milionário e Zé Rico, a música sertaneja caipira consolidou-se ao longo do século XX com diferentes nomenclaturas em cada região brasileira (baião no interior do Nordeste e xaxado no Norte, por exemplo), e enquanto símbolo de resistência cultural de um Brasil ainda arcaico; contradizendo assim as versões de prosperidade implementadas no país de forma autoritária, senão traumática. Haja vista as inúmeras comunidades camponesas que sofreram perseguições durante as décadas de 1950 a 1980 pelo Governo militar, logo registradas no documentário “Cabra marcado para morrer”, do cineasta carioca Eduardo Coutinho, que foi gravado na década de 1960, mas, por questões ideológicas e políticas da época, somente lançado em 1984.

Comparando os álbuns discográficos dos primeiros cantores às fanpages de expressões do sertanejo universitário, é perceptível identificar inúmeras metamorfoses do sertanejo caipira, com ênfase naquelas que fizeram o tradicionalismo caipira sair do imaginário rural-bucólico e migrar para os grandes centros urbanos como símbolos da transição do popular para o pop.

Deste modo, tratamos da composição de uma nova identidade enquanto indício do que Stuart Hall (2006) vai chamar de mundo social em crise de identidade. E nesta nova identidade, o rústico modifica-se aos efeitos da globalização cultural. Trata-se de uma condição tática e logo identificada no ritmo, roupagem e principalmente na temática musical que se encontra em sua totalidade influenciada pelo sistema econômico capitalista e sua “alta cultura”.

Em Alto Araguaia, localizada na divisa entre os estados de Mato Grosso e Goiás, o imaginário sertanejo se faz notar como um dos traços determinantes do provincianismo religioso dos seus primeiros moradores, em idos da década de 1910 (ALTAIR DE MACHADO DE OLIVEIRA, [www.altoaraguaia.mt.gov.br/historia](http://www.altoaraguaia.mt.gov.br/historia)), e da própria visão de ascensão socioeconômica de sua elite agropecuária. Embora houvesse um indício de industrialização, resultada da extensão de uma malha ferroviária que levara a produção agrícola do estado para o resto do país e da localização estratégica da cidade na rodovia federal BR 364, do ponto

de vista cultural a herança trazida pelas famílias de mineradores (Carvalhinho e Morbeck, por exemplo) e depois de pecuaristas (Presser, Rezende, Huguiney) contribuíram decisivamente na fixação simbólica da cultura sertaneja, sobretudo no que tange a culinária e a música; das quais foram se modificando ao volume das migrações intra-regionais e inter-regionais.

Ao mesmo tempo, este imaginário sertanejo, e mais especificamente, a música sertaneja caipira, contrasta-se em Alto Araguaia com a experiência nômade de uma multidão de indivíduos, oriunda das mais distintas regiões do Brasil, sendo uma boa parte atraída por novas oportunidades de emprego nas indústrias e multinacionais ainda remanescentes, após seguidos anos de recessão econômica no município<sup>11</sup>. Soma-se ao grupo mencionado de trabalhadores de fora, o movimento de estudantes universitários de outras cidades e estados, que frequentam não somente as instalações físicas do modesto câmpus local da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), e onde antigamente funcionava um colégio salesiano, o Padre Carletti, mas vivenciam a cena noturna local em sua potência dionisíaca e subterrânea – ao frequentarem bares, botecos, bistrô, casas noturnas de bailão; tal qual organizarem pequenos encontros musicais, luaus e raves em chácaras e sítios da redondeza.

Salvo algumas exceções, o contraste relatado perpassa ao embate entre estabelecidos e *outsiders*, proposto pelos estudiosos Norbert Elias e John Scotson (2000), assim que a questão não erige tão-somente no fato dos residentes mais antigos da pequena cidade estabelecerem para si parâmetros de superioridade social em detrimento dos residentes mais recentes. Na verdade, o que se constata é a capacidade da população mais tradicional comportar os novos fluxos de globalização cultural (mão-de-obra e demandas de outras localidades), em curso desde o início da década de 1990 – a instalação das primeiras indústrias e do câmpus universitário local –, ao passo de reavaliar as posições assumidas tanto pelas identidades locais quanto por suas respectivas alteridades nos conflitos excludentes da modernidade.

---

<sup>11</sup> De acordo com os balanços financeiros da Secretaria Municipal de Finanças de Alto Araguaia, enquanto a arrecadação bruta em 2010 ultrapassava os R\$ 7.500.000, atualmente está estagnada em aproximadamente R\$ 4.000,00.

## Um breve olhar sobre as cartografias do sertanejo caipira no localismo globalizado e contra-hegemônico de Alto Araguaia

Ao considerar a coexistência de fluxos mais arcaicos e modernos no cenário urbano da pequena Alto Araguaia, a percepção do sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2002) acerca da globalização localizada e do localismo globalizado parece-nos relevante a fim de elucidar o lugar-comum ocupado pela representação do sertanejo e da música sertaneja caipira em espaços situados na fronteira entre as paisagens ditas de concreto (GIDDENS, 2002) e suas formas mais rústicas no interior do interior brasileiro. Em outras palavras, a blitz do moderno, responsável pelo ecletismo de experiências cognitivas e ético-afetivas em face do contemporâneo, portanto, sinônimo do que podemos chamar de globalização localizada, pode, em peculiares situações, ora assentar ora conviver “amistosamente” diante do estilo rudimentar exercido, porventura, pelas identidades locais, a partir de um processo de reterritorialização, senão de redescoberta do sentido de lugar e de comunidade.

Estas tensões entre estágios distintos de globalização (hegemônica e contra-hegemônica) repercutem no presente artigo no modo com que a música sertaneja caipira, identificada e delimitada metodologicamente na figura do cantor Curioso, espalha-se em determinadas localidades da pequena cidade, por meio de um jogo de legitimação política diante de espaços às vezes ocupados por fluxos globalizados de cultura, o que caracterizaria o localismo globalizado.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer a proeminência de exemplos crassos no perímetro de Alto Araguaia que reforçam a sua condição semirural, ora diante da geografia regional ora frente aos constantes assédios da chamada globalização perversa. Adentre à sinalização de letreiros, fachadas e placas da cidade, constata-se uma miríade de fragmentos textuais-verbais, cujas incidências sobressaem ao uso padrão do português culto. São construções fráscas que revelam um pensamento popular, do mesmo modo que o cordel, segundo Alceu Araújo (1955), sempre se mostrara fiel na tradução das ideias de cantadores e trovadores, em sua maioria analfabetos e semi-alfabetizados.

Também caminhando ao longo da avenida principal, a Carlos Hugueneu, onde também passa a rodovia federal BR 364, é possível defrontar com restaurantes e bares com culinária tropeira (Comitiva, Caipira, Beira Rio, etc), além da incontestável supremacia de lojas de

artigos e acessórios para trabalhadores rurais (alvenaria, celaria, botinas, etc) em detrimento de um número quase nulo das de equipamentos e produtos de informática. Tampouco não é difícil se surpreender com a figura de animais como cavalos, vacas, bois, cabras; bem como, da de carroceiros e charreteiros, inclusive, existindo uma associação de carroceiros, situada no centro da cidade, entre as ruas Benjamin Constant e Antônio Fávero. Enquanto nas datas religiosas e festivas do calendário local, há a organização de rodeios, cortejos e romarias religiosas, frequentados, em sua maioria, por residentes da zona rural.

Estes registros, parafraseando o sociólogo argentino Nestor García Canclini (2006), assinalam que a diferença entre as entradas e saídas da modernidade, ou do próprio capitalismo tardio e informacional, ficam mais acentuadas no contexto de algumas cidades pequenas no interior mato-grossense, sobretudo se considerarmos que em boa parte delas há uma estreita ligação, senão hibridação, entre as suas narrativas míticas (contos, cantigas e prosa) e as suas oficiais (documentos, artigos, livros) de formação urbana. Isto é, nos limiares entre duas formas de registrar e contar a história realmente distintas, contudo, cada uma, nem superior e nem inferior a outra.

Entre as localidades de maior aglomeração popular de Alto Araguaia, estão a feira municipal Benno Ubaldo Presser, onde famílias de agricultores das redondezas comercializam sua produção, e a praça Matriz, cujo nome está relacionado à presença da igreja Nossa Senhora Auxiliadora, a mais antiga da cidade. Lá, grupos sociais compreendidos por Beltrão (1980) como marginalizados (urbanos, rurais e culturais)<sup>12</sup> constituem a principal audiência do cantor Curioso. Uma audiência popular que, conforme consultamos em uma das incursões feitas por nós na feira (19/04/2015), é formada majoritariamente por trabalhadores rurais, idosos, caminhoneiros, mototaxistas, vendedores ambulantes; alguns residentes nas imediações, enquanto outros, em bairros afastados como a Vila Aeroporto, o Setor Castro e o Jardim Novo Araguaia, dos quais, segundo a corrente fluminense de antropologia urbana

---

<sup>12</sup> Segundo Luiz Beltrão, na obra *Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados (1980)*, estes grupos são geralmente caracterizados por indivíduos que ocupam postos de trabalho considerados secundários, não possuem a alfabetização completa, geralmente residem em lugares vistos como periféricos, além de adotarem referências culturais mais locais do que nacionais e transnacionais.

(Hermano Viana, Gilberto Velho, etc), podem ser compreendidos como opostos à cidade de asfalto: morros<sup>13</sup>.

## Representação do sertanejo caipira e ativismo midiático no cantor Curioso

Sob o figurino ostensivo, mas peculiar do cantor de 55 anos, o chapéu de palha e meticulosamente bordado de fios de couro, além das correntes e o relógio de ouro, inevitavelmente fazem confundir a representação clássica do sertanejo caipira (Mazzaropi) com o perfil desbocado do personagem Roque Santeiro (1985-86, Rede Globo) e com o que se convencionou denominar de brega em programas televisivos como os apresentados pela Regina Casé (Central Periferia e Esquenta, Rede Globo). Ou seja, uma representação folclórica que articula influências tanto das culturas populares quanto das chamadas culturas de massa, e que, por meio de um tensionamento de forças visíveis e invisíveis com setores das indústrias culturais contemporâneas, pode, segundo o folclorista Edson Carneiro (2008, p.21), “ceder espaço ou ser apropriado por grupos políticos para se ajustar aos interesses hegemônicos.”

O apelido artístico Curioso, que ganhou no tempo que cantava em dupla, oculta o verdadeiro nome, Sebastião Alves de Oliveira; da mesma maneira que a maioria dos ídolos do sertanejo brasileiro (Zezé Di Camargo e Luciano, Chitãozinho e Chororó) fizera por razões meramente comerciais. O cantor nasceu na hospitaleira cidade de Camapone e cresceu em Costa Rica, ambas situadas no estado de Mato Grosso do Sul. Veio para Alto Araguaia por causa de um relacionamento que não perdurou, além do desejo de levar a música caipira de raiz para novos lugares. Após uma série de mudanças, acabou fixando-se num imóvel rural (chácara), onde reside sozinho há pelo menos 9 anos. Em entrevista, indicou de maneira minuciosa as suas referências musicais, entre elas: Gino e Geno, Rio Negro e Solimões, André e Andrade, Irmãs Freitas, Renan e Raí, Os Filhos de Goiás, Hamilton Lela e Nilton Lama.

Apesar de tocar e cantar desde criança, o cantor Curioso somente há quatro anos decidiu seguir a carreira profissionalmente. Antes disso, dividia os palcos do interior de Mato

---

<sup>13</sup> O morro é considerado o lugar-comum dos habitantes situados na marginalidade social, cuja gênese sustenta a velha dicotomia entre Centro e Periferia das cidades brasileiras.

Grosso e Goiás com Baqueirinho. Daquela época para os dias atuais, já gravou um DVD, “Curioso Acústico”, composto por 10 músicas de sua autoria e produzido no estúdio da única TV local, a Integração, uma afiliada da rede Record. Diariamente reveza a rotina de apresentações em lugares populares com a venda dos DVDs em locais como a rodoviária local e a porta de supermercados e igrejas, além de idas a programas de uma das rádios FM local, a Aurora FM, e breves participações no programa Sábado da Gente, veiculado pela TV integração, e apresentado por um egresso do curso de Jornalismo local, o paraibano José Nildo.

A breve descrição, ancorada nos desígnios da imersão etnográfica malinowskiana (Os Argonautas do Pacífico Ocidental, 1976) e na obra A interpretação das Culturas do antropólogo Clifford Geertz, revela-nos minúcias conclusivas para deslocar o sertanejo caipira de personagem popular-folclórico para agente popular-massivo, enquanto resultado de hibridações e recomposições pontuais entre a estética do tradicional e a do espetáculo, mas também a partir de uma transição compreendida por Martín-Barbero (2006) entre a identidade local e a cultura de massa.

Crédito: Luíza Purcino



Fig.1: O cantor Curioso.

Crédito: Arquivo pessoal / Curioso



Fig.2: Curioso e fã na feira livre.

Sob a figura carismática do Curioso acontece e se contingencia uma dinâmica cultural variável, na medida em que no rol de sua representação iconográfica e das apresentações musicais adentre as localidades populares da cidade sustenta-se uma memória provinciana em constante metamorfose. Principalmente quando na composição desta memória se

amealha a incorporação acumulada de distintos públicos (elitizado, popular, estabelecido, o imigrante), estratos ideológicos (hegemônico e não-hegemônico) e cenários históricos (condições de povoamento e expansão socioeconômica) vigentes.

Além de reiterar a configuração identitária das comunidades tradicionais locais em seu diálogo com a modernidade, essa exclusivamente alardeada pelos contingentes humanos emergentes na cidade (trabalhadores autônomos, estudantes universitários, viajantes, prestadores de serviços terceirizados), o movimento cartográfico do cantor Curioso em diversos pontos de Alto Araguaia, e às vezes na vizinha Santa Rita do Araguaia (GO), reintegra os elementos do cotidiano rural com matrizes culturais externas e outras versões de prosperidade (gastronomia, música, moda, sotaques, etc), de modo a tornar a manifestação do sertanejo caipira um dado folclórico em permanente reinvenção, e até como condição de resistência/sobrevivência ante a presença de forças simbólicas desterritorializantes.

Sobre dado folclórico, o folclorista Carneiro (apud MELO, FERNANDES, 2013, p.69) afirma categoricamente que:

O dado folclórico, pela sua simples existência, pode criar na sociedade oficial a tolerância ou a aversão, que, por sua vez, podem criar nas camadas populares a acomodação ao ponto de vista oficial ou a obstinação, o subterfúgio ou a suavização da diversão popular. Este jogo de influência modifica o folclore e a sociedade, num sentido que só a prática dirá se é melhor ou pior, se é superior o inferior, se é progressista ou retrógrado, mas, num e noutro caso, em consequência de cada ação e de cada reação, o dado folclórico e as sociedades são e não os mesmos ao mesmo tempo, pois novas ações e reações são provocadas pelas primeiras e, por sua vez, dão nascimento a outras.

A partir desta formulação, atribui-se às manifestações do sertanejo caipira em Alto Araguaia a capacidade de interferência direta na constituição tanto de sua cultura popular, quanto de sua própria sociedade. Que, por sua vez, ao elegermos o cantor Curioso como representante local deste gênero musical, reconhecemos neste ator social um poder de interlocução política de fato, também compreendida por ativismo midiático na teoria folkcomunicacional.

Segundo o professor e pesquisador paraibano Osvaldo Trigueiro (2008), a compreensão de ativismo midiático surge da indissociabilidade entre a cultura da mídia e a

cultura popular. O ativista midiático gozaria de prestígio social na localidade, sê-lo um protagonista adentre as complexas negociações entre demandas locais e globais, tal qual, faria uso desta condição na promoção de intercâmbios culturais e interferindo mais diretamente na mediação de conteúdos “das redes midiáticas para redes de comunicação interpessoais que operam nas práticas da vida cotidiana” (TRIGUEIRO apud MELO, FERNANDES, 2013, p.852).

Não diferente da caracterização do ativista midiático apresentado por Trigueiro, o cantor Curioso exerceria uma influência social e liderança cultural nos mais variados circuitos contra-hegemônicos de Alto Araguaia, entre eles, a feira municipal Benno Ubaldo Presser. A mesma feira estudada em artigos apresentados aos pares da rede Folkcom nos congressos da Associação Latinoamericana de Investigação em Comunicação - ALAIC (Uruguai, 2012) e da Associação Iberoamericana em Comunicação – IBERCOM (Bolívia, 2011 e Espanha, 2013) como lugar potencial de práticas folkcomunicacionais, em sua condição de oferta de sociabilidades e interações rurbanas; e que, no presente artigo, é visto enquanto palco de disseminação do imaginário do sertanejo caipira, quanto de suas atualizações.

## Considerações finais

Além da feira livre, o cantor Curioso também divulga sua música sertaneja caipira nas redes sociais da internet, entre elas, o facebook e o youtube. Na página do facebook, rede social hoje com 11 anos de existência e mais de 1 bilhão de usuários em todo globo, ele possui um perfil com 180 amigos e um álbum com 14 fotos, quase todas da vida profissional. Enquanto no youtube, de todos os 5 vídeos encontrados com alusão ao seu nome, o mais visualizado é de uma entrevista no programa Sábado da gente, da afiliada da rede Record local, publicado em fevereiro de 2011, que detém mais de 2.060 visualizações.

Estes números, ainda que tímidos quando comparados com o alcance virtual obtido por ícones do chamado sertanejo romantico e universitário como Luan Santana (fanpage com mais de 13 milhões de seguidores) e Lucas Lucco (com mais de 100 mil curtidas para cada postagem feita no aplicativo Instagram), sugerem um leque de práticas folkcomunicativas sob novas formas de vinculação e pertencimento social. Assim como, redimensiona o sentido de

folclore e cultura popular nos circuitos midiáticos, na medida em que as redes sociais interpelam relações horizontalizadas de consumo, circulação e produção de conteúdos.

Em outras palavras, sob o ingresso do cantor e da música sertaneja raiz e local no ambiente do ciberespaço encontramos novas arenas simbólicas de resistência, negociação e reinvenção das identidades locais frente aos fluxos globalizados de informação. O que, doravante e segundo a professora Cristina Schmidt (2006), na obra “A folkcomunicação na arena global”, aumenta o desafio dos estudos folkcomunicacionais na conquista de novos públicos, principalmente, os jovens, e, num segundo momento, a formação de lideranças folk emergentes e indiferentes às fronteiras locais e nacionais.

### **Referências Bibliográficas:**

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Literatura de Cordel**. São Paulo: [s.e.], 1955.

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

\_\_\_\_\_. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2004.

BENJAMIN, Roberto. **Folkcomunicação no contexto de massa**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2000.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. ed. São Paulo: Global editora, 2000.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2006.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do Folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DOWNING, John D.H. **Mídia radical: Rebeldia nas Comunicações e Movimentos Sociais**. 2. ed. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac, 2004.

ELIAS, Norbert; e SCOTSON, John. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade**. Trad. Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Fonte: FERNANDES, Guilherme M. Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO (Ed.). **Enciclopédia Intercom de Comunicação**. Vol 1: Conceitos. São Paulo: Intercom, 2011.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. I.ed. 13.reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme M. (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. 1. ed.São Paulo: Editae Cultural, 2013.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações. Comunicação, Cultura e Hegemonia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006a.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil**. São Paulo, Pioneira, 1975.

MORIN, Edgar. **Cultura de massa no século XX: o espírito do tempo – 2** Necrose. Rio de Janeiro: Forense, 1977b.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação & ativismo midiático**. João Pessoa: Editora universitária da UFPB, 2008.

**Website da prefeitura de Alto Araguaia: [www.altoaraguaia.mt.gov.br/historia](http://www.altoaraguaia.mt.gov.br/historia)**

Canal do youtube do Curioso:  
[https://www.youtube.com/results?search\\_query=curioso+de+alto+araguaia](https://www.youtube.com/results?search_query=curioso+de+alto+araguaia)

**Artigo recebido em:** 16/07/2015

**Aceito em:** 26/08/2015

## Capoeira: Rituais da comunicação, Decolonialidade e vinculações sociais no espaço do jogo

*Luzia da Silva Arruda*<sup>1</sup>

*Yuji Gushiken*<sup>2</sup>

### RESUMO

O jogo de capoeira, em sua trama de corpo e linguagem, vem performando historicamente a dimensão comunicacional de uma expressão cultural afrobrasileira. Neste artigo, adota-se a perspectiva da comunicação como cultura (LIMA, 2001) e da folkcomunicação (BELTRÃO, 1980) para se apontar a dimensão comunicacional das práticas culturais e a potência de vinculação social (SODRÉ, 2001) na capoeira. O objetivo é analisar a dinâmica constitutiva do espaço no qual a capoeira caracteriza-se singularmente pela luta contra a “ferida colonial” (MIGNOLO, 2007) que descaracteriza historicamente a prática do jogo como episteme. Assim, o jogo que vincula socialmente as pessoas se traduz como “prática decolonial” (BORSANI, 2014), num universo cultural para além da lógica de produção de sentido moderna, ocidental e capitalista.

### PALAVRAS-CHAVES

Capoeira; rituais da comunicação; vinculação social; decolonialidade; folkcomunicação.

## Capoeira: Rituals of communication, Decoloniality and social linkages within the game

### ABSTRACT

The capoeira game, in its interlacement of body and language, has historically been performing the communicational dimension of an Afro Brazilian cultural expression. In this

---

<sup>1</sup> Graduada em Comunicação Social (Radialismo) pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/Cuiabá) e servidora técnica da TVU-UFMT. Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de Nova Lisboa (Portugal) e doutoranda em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (ECCO-UFMT/Cuiabá). E-mail: luzdamanha@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (ECCO-UFMT), em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. E-mail: yug@uol.com.br.

paper, we use both culture as communicational perspective (LIMA, 2001) and folkcommunicational perspective (BELTRÃO, 1980) in order to indicate cultural practices in its communicational dimension and potential of social connection (SODRÉ, 2001) in capoeira. The objective is to analyse the constitutive dynamics of the space where capoeira is singularly characterizes by fighting against “colonial wound” (MIGNOLO, 2007) that historically decharacterizes capoeira practice as an episteme. Thus, the game wich socially connects people is translated as a “decolonializing practice” (BORSANI, 2014), in a cultural universe beyond modern occidental and capitalist logic of meaning productions.

## KEY-WORDS

Capoeira; Communication rituals; Social connection; Decoloniality; Folkcommunication.

## Introdução

Neste artigo, analisa-se a capoeira considerando o pano de fundo social que põe em relação as dimensões comunicacionais das práticas culturais no âmbito das culturas populares. O artigo se justifica na medida em que o corpo retorna à cena na cultura contemporânea e a Comunicação tende a se firmar como campo do conhecimento interdisciplinar para onde tendem a confluir distintos saberes e interesses de pesquisa. Assim, neste artigo recorre-se a autores contemporâneos cujos trabalhos permitem pensar a relação entre capoeira, corpo, cultura e espaços em perspectiva comunicacional.

Trata-se de pesquisadores, entre brasileiros e estrangeiros, que permitem lidar com as dinâmicas da interface entre comunicação e cultura: Venício Artur de Lima (2001) e os modelos teóricos de estudos da comunicação, Luiz Beltrão (1980) e a comunicação dos marginalizados, Muniz Sodré (2001) e as vinculações sociais que designam a comunicação, Christine Greiner (2005) e a constituição do corpomídia, James Carey (1992) e a comunicação como ritual. Walter Mignolo (2007) e a opção decolonial e Maria Eugenia Borsani (2014) e a sugestão das “práticas decolonizantes” favorecem revisar os campos da comunicação e da cultura na perspectiva da decolonialidade.

A interface entre comunicação e cultura está presente nas obras dos brasileiros Luiz Beltrão, Muniz Sodré, Cristine Greiner e do americano James Carey. As ferramentas teóricas advindas de suas obras favorecem uma abordagem simultaneamente cultural e comunicacional sobre a capoeira. De modo preciso, pode-se conceber, através do aparato

teórico destes autores, a dimensão comunicacional das práticas culturais, tendo a capoeira como tema e questão.

Com os argentinos Walter Mignolo e Maria Eugenia Borsani, torna-se possível conceber a capoeira na perspectiva decolonial, na medida em que a prática do jogo sugere a produção de um conhecimento coletivo de indivíduos que, em perspectiva étnica, lutam contra a apropriação de seus corpos e contra a imposição de saberes hegemônicos que negam os saberes alheios aos domínios modernos e ocidentais.

A capoeira é daquelas práticas culturais que escapam da episteme moderna, ocidental e capitalista que, tende a se colocar, a partir da história colonial eurocêntrica, numa dimensão pretensamente universalizante. Assim, pode-se considerar a capoeira como prática cultural que se conecta com o que o semiótico argentino Walter Mignolo designa como “paradigma do conhecimento decolonial”, na medida em que se trata de epistemes outras, relacionadas à produções culturais que não necessariamente se enquadram na história como privilégio da modernidade européia (MIGNOLO, 2007, p. 17).

Assim é possível considerar a capoeira como saber de uma prática cultural historicamente classificada e inferiorizada simultaneamente pela condição étnica e de classe, demandando, para sua melhor compreensão, uma revisão epistêmica no bojo das ciências sociais e humanas do que Maria Eugenia Borsani (BORSANI in: BORSANI; QUINTERO, 2014, p. 17) nomeia como “prática decolonial”, uma opção epistêmico-política para se desestruturar a lógica da matriz colonial de poder. Segundo Borsani, esta prática epistêmico-política:

[...] desmonta e dá visibilidade à lógica que estrutura a matriz colonial de poder, abrindo-se a outras trajetórias, a outras rotas teóricas e práticas, a genealogias negadas, convidando-nos a optar por outros domicílios epistêmicos e políticos onde nos alojar, convida a beber em outros reservatórios, e a construir um pensamento de fronteira, no qual pensar esteja amarrado a agir, oferecendo e possibilitando, então, uma hermenêutica ampliada, além da demarcada geografia eurocêntrica colonial. (BORSANI, 2014, p. 18)

Trata-se, portanto, de considerar a prática cultural da capoeira em sua dimensão comunicacional, reforçando uma visão de comunicação que equivale epistêmica e politicamente a um “exercício decolonizante”, termo sugerido por Maria Eugenia Borsani na conferência de abertura da XVII Conferência Brasileira de Folkcomunicação, realizada de 10 a

12 de junho de 2015 na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em Cuiabá (Mato Grosso, Brasil), que teve como tema central “Folkcomunicação e Pensamento Decolonial na América Latina”.

O jogo na roda de capoeira, acompanhado de batuque e cantoria, atualiza um modo de constituição de movimentos corporais que, dadas as condições históricas, demandam ser concebidas como criações epistêmicas na luta contra os domínios do corpo e também do que pode ser o pensamento para além da racionalidade colonial e sua correlata racionalidade moderna e ocidental.

A capoeira apresenta-se como um traço da cultura negra desde o Brasil Colônia. Trata-se de uma forma de lazer, defesa pessoal disfarçada em dança e uma forma de se expressar, pelo movimento do corpo e pela música, a condição de subalternidade em que viviam os escravos africanos. A história da capoeira, se considerada às margens da história política e econômica do Brasil, é daquelas construções culturais cujas narrativas foram silenciadas por longo período na constituição do que hoje se pretende como identidade nacional brasileira.

A partir do século XVI, quando o Brasil ainda mal se constituía como estado-nação, já se encontram indícios da cultura negra presente com o seu vasto conjunto de expressões no país ainda em formação. Desde o processo colonizador até a independência e a República, passando por perseguições políticas e sociais, a capoeira esteve presente, em distintas medidas, em narrativas das culturas populares brasileiras.

A capoeira tem sua origem nas danças e cantorias trazidas pelos negros escravos vindos da África: Cabinda<sup>3</sup>, Congo e, principalmente, Angola. Ao som do berimbau<sup>4</sup>, músicas e palmas, os negros angolanos do povo bantu praticavam a dança N’golo, onde os movimentos eram inspirados nos movimentos dos animais (coices, saltos e botes). Nesse contexto, os escravos recriavam o seu universo cultural, cultivavam seu misticismo, alegravam-se e preparavam-se para a luta. Esse jeito de lutar dissimulado, camuflado em movimentos leves, suaves e executados com plástica de um bailarino, passaram despercebidos pelos feitores e

---

<sup>3</sup> Província vinculada a Angola, embora em território descontínuo ao território angolano, e que demanda independência política.

<sup>4</sup> O berimbau foi trazido pelos negros angolanos e, hoje, é o símbolo da capoeira, devido a sua importância e possibilidades rítmicas.

capatazes, que não reprimiam os encontros festivos e místicos realizados no terreiro das senzalas.

Genericamente, chamavam aqueles encontros de “brincadeira de Angola”, “jogo de Angola”, “brincadeira” ou “vadiação”, não compreendiam as músicas africanas e não acreditavam que aquela dança pudesse trazer, no seu conjunto, poderosos golpes desequilibrastes.

A capoeira de Angola surge como reação à “desafricanização” do jogo, reafirmando a originalidade da capoeira. Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha (1889-1981), é o principal nome dessa corrente, que busca uma clara diferenciação do estilo Regional.<sup>5</sup> A capoeira de Angola, defendida pelos velhos mestres, propõe uma retomada da tradição, da identidade cultural negra em contradição ao modernismo disseminado pelo Estado Novo em prol da cultura nacional “brasileira”. A Capoeira de Angola, segundo alguns mestres, não é a institucionalizada e sistematizada pelo Estado, órgãos oficiais de turismo e praticadas em universidades, clubes sociais, academias, mas a praticada nas ruas, espaço tradicional, impessoal e fora das normas instituídas.

O sociólogo Luiz Renato Vieira (1999), com base em análise e depoimentos de velhos mestres da capoeira na Bahia (João Grande, Waldemar da Paixão, Ferreirinha e outros) considera que, na prática, torna-se complexo identificar diferenças entre a Capoeira de Angola e Capoeira Regional, não havendo, necessariamente, uma superação da Capoeira de Angola pela Capoeira Regional. Na história desta “arte-luta”, a Capoeira Regional foi desenvolvida por Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado, 1899-1974), que reconhecidamente, entre os próprios capoeiristas e estudiosos da capoeira, promoveu uma fissura na ideia de jogo, propondo uma capoeira mais rápida e direcionada para o combate.

Aqui, o enfoque será dado à capoeira, em sua singularidade de movimentos, gestualidades e construção de imagens corporais, não atendo-se à distinção capoeira antiga (Angola)/capoeira moderna (Regional). Mas essa reflexão, entretanto, pretende apontar outra questão: a dimensão comunicacional da capoeira. A capoeira aponta para a existência de um universo significativo, moldado a partir de uma prática cultural. Com base nessas

---

<sup>5</sup> A Capoeira Regional emerge historicamente como criação de Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado, 1899-1974).

constatações, o artigo procura mostrar outra possibilidade de análise dos aspectos comunitários que resultam na prática da capoeira.

## **Comunicação como cultura**

Como produto da cultura, a capoeira é a expressão de uma conscientização progressiva, existente também nos saberes das culturas populares, e um modo de difundir valores, crenças, costumes. Na capoeira, considerada aqui como forma de expressão, caracteriza-se também como um pensamento comunicacional, ressaltando a ideia de comunicação como modo de produção de sentido. O jogo constitui uma forma de explorar a identidade e as origens negras da formação nacional brasileira. A capoeira, como modo de produção de sentido e transmissão de valores, constitui uma visão de sociedade em seu caráter de representação de crenças compartilhadas.

A visão de comunicação como ritual de crenças compartilhadas é apresentada pelo americano James Carey, em sua obra *Communication as Culture: Essays on media and society*. Em seu livro, Carey (1992, p. 18-19) define essa visão ritual da comunicação como “a original e mais alta manifestação da comunicação, não na transmissão de informação, mas na construção e manutenção de um mundo cultural significativo e ordenado que pode servir como controle ou recipiente para a ação humana”.<sup>6</sup> A visão ritual da comunicação valoriza as formas simples, compartilhadas e participativas de se considerar o que pode ser comunicação.

No Brasil, Luís Beltrão (1980) propôs-se a investigar os meios de informação e expressão utilizados no âmbito popular para expressão de arte, literatura, crenças, ritos e costumes. Existem dois sistemas de comunicação em confronto, argumenta Beltrão (1980), no qual as camadas elitistas tentam impor um imperialismo cultural que inclui o domínio econômico e político, além dos modelos tecnológicos, como dogma passível de ser aplicado em qualquer sociedade.

Conforme constatou Beltrão (1980), existia na segunda metade do século XX um público enorme de excluídos do sistema de comunicação social que apareciam apenas como objeto de curiosidade em análises românticas e literárias, mas que resistiam, teimosamente, a essa forma de imperialismo cultural via modernização midiática. Ainda no século XXI, após

---

<sup>6</sup> Tradução livre

décadas da tese seminal de Beltrão, a partir da realidade brasileira, trata-se de um público que não necessariamente e facilmente se integra aos processos civilizatórios eruditos, mas que se reinventa, atualiza e readapta constantemente seu modo de sentir, pensar e agir.

Beltrão (1980) adotou a expressão Folkcomunicação, pois acredita que o folclore é uma modalidade popular de transmissão de mensagens e como o sistema comunicacional popular seria capaz de preencher o vazio deixado pelo sistema de comunicação social em seu impulso civilizatório. A folkcomunicação então define-se como “um conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24). Em sua natureza e estrutura, caracteriza-se por ser artesanal e horizontal como a comunicação interpessoal, em que a mensagem é elaborada, codificada e transmitida em linguagem e canais familiares à audiência.

Do folclore à cultura popular, a interface entre comunicação e cultura preocupa-se, neste caso, com a singularidade das experiências humanas, os desafios contemporâneos das relações interculturais, a comunicação vinculação social entre as pessoas e a construção de espaços a partir das próprias vivências.

Estão na arena dos bens simbólicos o sentimento de partilha dos costumes, das crenças, da cultura do grupo a que pertence e o estar entre iguais e com raízes comuns. Esta visão de comunicação que se expande horizontalmente, pelo carisma, pelos saberes compartilhados e são repetidos em rituais constantes, tem como meios de expressão as palavras e os signos gráficos, mas, também, os gestos, as atitudes e as condutas que identificam o universo cultural e simbólico dessas pessoas, adequados a sua realidade e vivência.

## Capoeira como episteme outra

Na capoeira, os manejos do corpo, as batidas de palmas, a agilidade da mandinga e a complexidade dos golpes compõem as tramas de mensagens que precisam ser decodificadas no momento do jogo, exigindo raciocínio rápido e resposta ágil em forma de movimento. Os processos comunicacionais, portanto, expandem-se para muito além do código verbal, redefinindo, epistemicamente, o que se comunica e como através do corpo. Para Cristine

Greiner (2005, p. 36), a arqueologia dos saberes da comunicação não pode ser restrita aos “objetos de comunicação”, mas emerge dos processos de mediação (ações pensantes), entre o corpo e o mundo, estabelecendo uma rede complexa de relações.

Para a pesquisadora, é esta noção de mídia de si mesmo que designa o “corpo-mídia”, e não apenas com a ideia de mídia pensada como veículo de transmissão. “A mídia à qual o corpo-mídia diz respeito é o processo de selecionar informações que vão constituindo o corpo” (GREINER, 2005; p. 131).

Na prática da capoeira, os movimentos estão envolvidos em um universo simbólico que une canto, cantoria, códigos sociais, identificações culturais, coordenação, ritmo, equilíbrio, além da percepção do próprio corpo, dos objetos, das formas, das linhas e das cores. É uma dança acrobática e quase coreografada, em que a finalidade do jogo é desequilibrar o adversário pela malícia, mais do que pelos golpes. Muniz Sodré define essa malícia de uma forma bastante peculiar:

Arte-jogo, malícia é palavra-chave. É a malícia que indica com precisão a capacidade do capoeirista de superar a história do seu ego (a consciência dos hábitos adquiridos e consolidados) e adotar, em questão de segundos, uma atitude nova. Na capoeira, tudo se passa sem esquemas nem planos preconcebidos. É o corpo soberano, solto em seu movimento, entregue ao seu próprio ritmo, que encontra instintivamente o seu caminho. Senhor do seu corpo, o capoeirista improvisa sempre e, como o artista, cria. (SODRÉ: 2002, p. 36)

Diferente do que ocorre com um dançarino, que elabora e executa uma coreografia, o capoeirista transita pelos aspectos referenciais da experiência em processo, em tempo presente, em que é feita uma troca de energia e se constroem significados. No caso, o corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão ali em processo. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas (GREINER, 2005; p. 114).

Não se trata de uma série estática de representações e, nesse sentido, a comunicação não pode ser restrita a significados. Afinal,

nem tudo o que se comunica opera em torno de mensagens já codificadas [...] Esses processos têm lugar no tempo real de mudanças que ainda estão por vir, no ambiente, no sistema sensorio-motor e nervoso. Quem dá início ao processo é o sentido de movimento. É o movimento que faz do corpo um corpomídia. (GREINER: 2005, p. 133)

E como perceber essas experiências corpóreas no cotidiano dos espaços sociais? O que há de comunicacional na prática cultural da capoeira na vida cotidiana? Para Sodré (2001), o objeto da comunicação é justamente a vinculação social, tanto consciente quanto inconsciente, tendo como núcleo a comunidade, num sentido ritual, e não societário. O autor considera, para análise, o processo de comunicação como sendo maior do que qualquer mídia e que a vinculação e a relação têm dimensões diferentes. A relação “é vivida mais ou menos pronta e acabada, como sendo juridicamente, socialmente, a partir de convenções, de regras”. Mas a vinculação “atravessa os limites, atravessa o corpo, os sonhos, o psiquismo do sujeito”. (SODRÉ, 2001, p. 03).

A comunidade se constitui no espaço das vinculações sociais, e jogar capoeira sugere entrar no “jogo da vida”, viver também a sua tensão e a sua violência, como escreve Sodré (2001), pois é diferente ver um soco na televisão e bater no corpo de alguém: são duas realidades distintas, pois a primeira é uma representação abstrata, espectral, já a segunda é o encontro com o oponente real, com sua resistência, mas, também, com a sua representação. Assim, a relação é trabalhada pelas mídias de maneira externa, enquanto o vínculo é o real e a representação ao mesmo tempo, é o “entrar no jogo da vida para tentar mudá-la, alegremente” (SODRÉ, 2001, p. 04).

Na prática da capoeira, o indivíduo adere a um modo de estar no mundo, de forma que a relação não é apenas instrumental, mas uma maneira singular de vinculação social, em que o confiar, o partilhar, o pertencer são partes da construção que orientam as percepções desses sujeitos no processo de produção social de subjetividades.

Trata-se, portanto, de descrever uma cena que se repete no território brasileiro: vários jovens encontram-se numa praça da cidade para uma roda de capoeira. Um observador possivelmente atento percebe que os indivíduos fazem parte de um ritual. O mestre pede que os alunos formem um semicírculo, aponta para o berimbau e para outros instrumentos, pois

a capoeira é uma arte em que a tradição de conhecimento é passado do mestre para o aprendiz oral e empiricamente.

A partir daquele momento, o discípulo nunca deve ficar de costas para esse espaço: é um desrespeito ficar de costas, principalmente para o berimbau, símbolo principal da capoeira. O capoeirista deve prestar reverência ao berimbau, agachando-se e benzendo-se antes de entrar na roda onde se desenvolve o jogo. O aprendiz deve entender que a roda de capoeira é um lugar sagrado, e ao entrar no jogo o capoeirista estará sozinho, pois nem o mestre pode interferir. Assim, mesmo se alguém estiver no nível inferior ao seu oponente, ninguém vai entrar na roda para salvá-lo. Esse é um dos códigos que deve ser respeitado.

O capoeirista que toca o berimbau comanda a roda. Os demais capoeiristas embalam-se com a música, batem palmas, entoam cantorias. No mesmo instante, um capoeirista tenta intuir as intenções do adversário. A malícia entra na roda. Apesar da tensão, se o outro começa a rir, infere-se que há, no sorriso, algum significado não explícito. A dúvida, no momento, demanda intuir por onde começar o jogo e definir qual é o espaço para se defender e para atacar. O oponente, no caso, pode ser tanto amigo quanto um desconhecido.

Assim, o movimento de agachar-se frente à base do berimbau constitui um ato significativo para o capoeirista, uma maneira de começar o jogo. Só depois deste ritual, dois a dois, eles entram na roda para “vadiar” e produzir, cada qual, sua mandinga. Durante o ritual, todos na capoeiragem tocam, cantam, jogam, dançam e prestam atenção a tudo no ambiente, sob pena de sofrer um golpe inesperado. Como se canta na roda: “Aprendi a jogar meia-lua, rasteira, martelo e pisão; solto a mandiga conforme a razão; na reza cantada pede proteção (...)”<sup>7</sup>

Somente após muita prática é que o capoeirista consegue desenvolver resistência, força e, principalmente, malícia que envolve o conhecimento de si próprio, do seu corpo e do mundo que está em sua volta num processo em constante transformação. Como expressa a cantiga: “A capoeira é assim; é malícia, é manha; o mandigueiro vadeia, cheio de artimanha

---

<sup>7</sup> **Hoje tem Capoeira.** Disponível em: <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/abada-capoeira/hoje-tem-capoeira/5707>>. Acesso em: 18 mai 2015.

[...] ele se finge de morto; até faz você acreditar; vai jogando em cima e em baixo; daqui a pouco ‘cê’ pode esperar”.<sup>8</sup>

Num instante, o oponente desfere uma “meia-lua-de-compasso”, golpe em que o capoeirista se abaixa, apoiando as duas mãos no solo e desferindo um giro com a perna de trás, arremessando-a a altura do tronco do adversário, num movimento semelhante a um compasso. Ou desfere uma “armada de costas”, golpe em que o capoeirista executa um giro do corpo, aparentemente dando as costas ao adversário, invertendo o pé de apoio e dando um giro com a outra perna acima da cabeça do adversário. No jogo, cabe ao oponente definir, no momento, a melhor forma de se esquivar e de responder com seu próprio golpe.

Em muitas das variações de movimento, o capoeirista pode se esquivar descendo ao solo, para trás, apoiando-se nas duas mãos e nos dois pés. Pode se esquivar, abaixando e protegendo o rosto. Ou se apoiar em uma das pernas e, com a outra esticada, preparar-se para aplicar uma rasteira logo em seguida, ou ainda fazer um rolamento e ao fim do movimento estar pronto para um contragolpe ofensivo.

Os jogadores se olham, se analisam, trocam impressões, pois estão na arena a reprodução e também a criação do movimento. O que determina a reação é a malícia, o pensamento rápido, o conhecimento. Ainda que os golpes possam ser sistematizados e descritos (armada, arrastão, chapa, chibata, entre outros), a reação no tempo e no espaço depende do capoeirista, da criação, da energia que emerge do jogo e das múltiplas conexões que atualizam na virtualidade do jogo.

Torna-se possível que, assim como descreve Sodré (2001), nesse momento, ainda que inconscientemente, a vinculação social atravesse o corpo e os limites do psiquismo do sujeito, pois, no diálogo dos corpos produzido na roda, o capoeirista pode criar inúmeras conexões de movimentos, de novas formas de ação. Deve-se se considerar, ainda, as músicas, as palmas e a participação de todos em volta, e não apenas os jogadores que estão no centro. São múltiplas percepções e novas formas de expressão e de vinculação que constituem o ambiente da capoeira como processo que atualiza epistemicamente a ideia de vinculação social (SODRÉ, 2001), de comunicação do marginalizados (BELTRÃO, 1980) e de “exercício decolonizante” (BORSANI, 2015).

---

<sup>8</sup> **Malícia e Manha.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/capoeiraempoesia>>. Acesso em 18 mai. 2015.

## O corpo joga, o corpo inventa espaços

O universo de significados na capoeira é desenvolvido em um semicírculo, onde, dois a dois, os capoeiristas se agacham ao pé do berimbau para reverenciá-lo, em seguida se benzem, rezam pedindo proteção aos velhos mestres, antes de iniciar a ginga, os golpes e os contragolpes ao ritmo dos instrumentos de percussão e de corda. O movimento da capoeira demanda, inventa e é inventado em um espaço social.

O jogo da capoeira, ao inventar um lugar da vinculação social numa dinâmica cultural e comunicacional, pode ser pensado também a partir do conceito de espaço no pensamento de Michel Foucault (2001). Para Foucault, há, inicialmente, as utopias, que são posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. Mas essas utopias são espaços que fundamentalmente são irreais. Foucault sugre, então, “outros espaços”, que ele considera como sendo heterotopias.

Segundo ele, a heterotopia é uma espécie de contraposicionamento, uma espécie de utopia efetivamente realizada. Essa descrição sistemática teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a “leitura” desses espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos. Foucault (2001, p. 416-417) afirma ainda que as heterotopias assumem, evidentemente, formas muito variadas, e talvez não se encontrasse uma única forma de heterotopia que fosse absolutamente universal.

Nesta perspectiva, o espaço deixa de ser cenário e ganha corpo no momento em que é praticado. A heterotopia, aludindo a Foucault, permite surgir outra forma de apreensão do espaço urbano e do próprio corpo, ou seja, está impresso no corpo de quem experimenta. Trata-se de um espaço de circulação de informações em que se processa a vinculação das pessoas ao ritual que confirma o gosto pela capoeira e a partilha da vida comunitária. É o espaço de sociabilidade dos rituais diários de vivência e troca de saberes.

No universo sógnico da capoeira, o corpo-mídia do capoeirista em movimento e a interação com outros praticantes se apropriam, modificam e constroem o espaço: é a heterotopia realizada. Ao som de berimbau, pandeiro, atabaque, caxixi, cânticos e palmas, o

capoeirista pula, rodopia, coordena harmoniosamente movimentos de pernas e braços, gestos e passos, em que o objetivo maior é enganar o adversário. Esta é a maneira como os universos simbólicos são organizados na ação que constitui o jogo: desnortear o oponente pela malícia, atacando e defendendo-se com rapidez de pensamento, controle emocional, agilidade e equilíbrio.

Nessa perspectiva, que põe em relação corpo e espacialidade, Greiner (2005, p. 43) argumenta que o pensamento seria, portanto, movimento, fluxo de imagens, ação movida por um propósito. Esta seria a fonte primária da comunicação. Não o corpo como coisa ou instrumento, mas o corpomídia como criador de “cadeias sígnicas”, não sendo o ambiente o que constrói o corpo, ou vice-versa, pois ambos são ativos o tempo todo. Quando o corpomídia do capoeirista experimenta o espaço, as experiências são inscritas também no próprio corpo. Os movimentos, ao se constituírem no tempo e no espaço, implicam em velocidade e na relação entre certas posições, com estes elementos levando a uma implicação semântica.

Neste momento, o processo imaginativo se desenvolve e tudo se resolve no momento em que acontece: “é também a história do movimento imaginado que se corporifica em ação e aponta para o futuro, que se organiza a cada instante, criando novos nexos de sentido” (GREINER, 2005, p. 61-64).

Os gestos e os movimentos do corpo na experiência da roda de capoeira, embora sigam padrões desenvolvidos e consolidados como vocabulários de movimentos, não devem ser previsíveis, pois a performance depende da malícia dos oponentes, da compreensão do espaço experimentado, porque a percepção do aqui e agora não é mais o mesmo, assim que se refere a ele no plano da representação. Nas palavras de Greiner (2005, p. 85), “o aqui e agora nunca correspondem exatamente em tempo-espaço ao presente real. Sempre já passou. Nunca o que se dá a ver é o que as coisas são, mas a ficção que contamos a nós mesmos tendo em vista a sobrevivência, o reconhecimento, o estar lá”.

Na perspectiva folkcomunicacional, de Beltrão (1980), é nessas manifestações coletivas que pode-se apreender o popular, identificar imagens e buscar os sentidos das expressões simbólicas da cultura popular. O movimento, a dança, o corpo, o jogo, a luta e tudo o mais envolvido neste momento da experiência cotidiana apresentam uma produção de

sentido que permite pensar a virtualidade s gnica desses espaços subjetivados pelas práticas dos movimentos corporais.

Por meio da dança e das brincadeiras lúdicas pode-se perceber as singularidades do corpo-m dia que joga capoeira. Assim, o processo de comunicação que vincula socialmente as pessoas se traduz no corpo-m dia que expressa o não-dito no plano verbal, mas que na linguagem das gestualidades apresenta-se um corpo pensante. A heterotopia do espaço vivido no jogo de capoeira, como espaço historicamente realizado e partilhado, sugere a retomada interdisciplinar sobre as dimensões comunicacionais das práticas culturais.

### **Considerações finais**

Neste texto, optamos pela comunicação como um sistema capaz de se por a serviço da experiência humana compartilhada cotidianamente, da comunicação como tudo que vincula socialmente os indivíduos e que constrói espaços a partir da vivência das pessoas comuns. Esta visão de comunicação que, diferente do carater transmissivo da comunicação de massa, manifesta-se horizontalmente, pelo carisma, pelos saberes compartilhados e pela repetição dos gestos em rituais que reproduzem a vinculação social.

Neste artigo, coube a Beltrão (1980), Carey (2002), Sodré (2001) e Greiner (2005) visibilizar esta concepção de comunicação que tem como interesse mais fecundo a din mica dos gestos, o sentido das atitudes e a polissemia das condutas que identificam o universo cultural e simbólico das pessoas comuns, adequados à realidade e   vivência dos indivíduos no mais banal cotidiano.

Como produto da cultura, a capoeira   linguagem do corpo que produz vinculação social. Convém reforçar que  , também, expressão de uma conscientização progressiva e um modo de manifestar valores, crenças, costumes, produção de linguagem, com seu caráter de representação de crenças compartilhadas. Como linguagem do corpo em movimento, trata-se de uma herança da cultura negra que mistura artes do corpo, dança, luta e jogo. Os universos simbólicos são organizados na ação, os praticantes constroem, apropriam e modificam o próprio corpo e o espaço onde atuam. É o movimento do capoeirista que transforma o corpo na sua própria média ou corpo-m dia. E   o movimento, a ação, a experimentação que

transformam o lugar como espaço vivido ou a heterotopia realizada, na sugestão de Foucault (2001).

Da capoeira são extraídas características comunicacionais, na medida em que movimentos e golpes remetem jogadores e público a um grande bailado que vincula as pessoas em torno da roda e do jogo. E é justamente esses saberes e as poéticas do jogo de capoeira que atraem as pessoas a uma roda numa cidade brasileira qualquer, vinculando-as socialmente entre si e ao mundo que as rodeia. E, se a capoeira vincula socialmente as pessoas, há, portanto, uma dimensão comunicacional que se anuncia no jogo como prática cultural significativa.

É relevante ressaltar, ainda, o fato de que as perspectivas de estudos da comunicação, levadas a cabo por pensadores brasileiros como Luiz Beltrão, Muniz Sodré, Christine Greiner e o americano James Carey aproximam os estudos de comunicação da opção decolonial, sugerida por Walter Mignolo, e das práticas decolonizantes, sugeridas por Maria Eugenia Borsani, na medida em que, numa tessitura teórica, os autores proporcionam rotas epistêmicas através das quais considerar as dimensões comunicacionais das práticas culturais.

## Referências bibliográficas

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

BORSANI, Maria Eugenia; QUINTERO, Pablo (comp.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo**. Neuquén: Editorial de La Universidad Nacional del Comahue, 2014.

CAREY, James. **Communication as Culture: Essays on media and society**. London: Routledge, 1992.

FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Org. Manuel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos & Escritos. Vol. 3. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GREINER, Christine. **O corpo: Pistas para estudos interdisciplinares**. São Paulo: Annablume, 2005.

GUSHIKEN, Yuji. Comunicação como ritual e folkcomunicação: Modelos teóricos na interface com a cultura. **Anais do Congresso Mundial de Comunicação Iberoamericana (Confibercom)**.

São Paulo, 1-4 ago. 2011. Disponível em: <<http://confibercom.org/anais2011/pdf/380.pdf>>. Acesso em 20 mar. 2014.

**Hoje tem Capoeira.** Disponível em: <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/abada-capoeira/hoje-tem-capoeira/5707>>. Acesso em: 18 mai. 2015.

JOHNSON, Richard. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

**Malícia e Manha.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/capoeiraempoesia>>. Acesso em: 18 mai. 2015.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial.** Trad. Silvia Jaerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. **Capoeira Escrava e Outras Tradições Rebeldes no Rio de Janeiro.** Campinas: Unicamp, 2001.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: Corpo de mandinga.** Rio de Janeiro: Editora Manati Produções Editoriais, 2002.

\_\_\_\_\_. **Objeto da comunicação é a vinculação social.** Entrevista concedida a Desirée Rabelo. **PCLA**, vol. 3, nº 1, out/nov/dez de 2001. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista9/revista9.htm>>. Acesso em: 11 mai. 2015.

VIEIRA, Luiz Renato. A capoeira Angola. **Lecturas: Educación Física y Deportes**, ano 4, no. 14, Buenos Aires, jun. 1999. Disponível em: <<http://www.efdeportes.com/efd14b/capoeira.htm>>. Acesso em: 02 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. **O Jogo de Capoeira: Cultura popular no Brasil.** Rio de Janeiro: Sprint, 1998.

**Artigo recebido em:** 01/08/2015

**Aceito em:** 08/09/2015

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

## O itinerário – contra-hegemônico – de Câmara Cascudo

Élmano Ricarte de Azevêdo Souza<sup>1</sup>

Beatriz Lima de Paiva<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 realiza três entrevistas para recordar o aniversário desta bibliografia, cuja importância dar-se como uma referência sobre a cultura brasileira e global e é, além disso, uma das bases para a Folkcomunicação de Luiz Beltrão e os estudiosos deste pensamento. A segunda destas entrevistas é com a professora doutora Vânia de Vasconcelos Gico, do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Comunicação, Universidade Católica Portuguesa – UCP (Bolsista da CAPES - Proc. nº 0706-14-0).

<sup>2</sup> Estudante do Curso de Comunicação Social, habilitação em Radialismo, do departamento de Comunicação Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

<sup>3</sup> Doutora em Comunicação Social, área: Processos Comunicacionais, (Umesp) com sandwich na Universidade Fernando Pessoa (UFP), Porto (2004-2005), como bolsista do Programa AlBan. Visiting Scholar and Visiting Researcher The University of Texas at Austin, pelo Teresa Lozano Long Institute Latin America Studies.

em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Ela é também coordenadora do Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais<sup>4</sup>, uma parceria entre a UFRN e a Universidade de Coimbra (Portugal).

Neste diálogo com a professora, falamos de sua investigação sobre a obra de Luís da Câmara Cascudo e sua relação com os estudos de contra-hegemonia de Boaventura de Sousa Santos (sociólogo português, cuja tese principal chama-se *Epistemologias do Sul*), estabelecendo uma ponte com o pensamento da Folkcomunicação de Luiz Beltrão.

São 20 anos desde que a professora defendeu sua tese de doutoramento na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, com o título de “Luís da Câmara Cascudo, itinerário de um pensador”, na qual mapeia os estudos do potiguar com suas várias nuances em diversas áreas do saber. Hoje, essa investigação ganha novas perspectivas com as contribuições do pensamento da Folkcomunicação e da contra-hegemonia.

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 - UFRN.

**Professora, a sua tese de doutoramento completa vinte anos, foi feita em parceria com a PUC-SP e tinha o título “Luís da Câmara Cascudo, itinerário de um pensador”. Conte-nos um pouco sobre esse trabalho que a senhora desenvolveu ressaltando as questões locais e internacionais no estudo de Luís da Câmara Cascudo.**

**Vânia Gico:** o trabalho com Luís da Câmara Cascudo foi desafiador no princípio. Eu estava chegando à universidade e só conhecia Câmara Cascudo das leituras, mas não concebia a dimensão do autor e do valor que ele tinha na sua própria terra, no Rio Grande do Norte. Então, fui desafiada a conhecer esse universo de Câmara Cascudo a partir de um livro que recebi de meu colega professor, cujo título era “Viagem ao Universo de Câmara Cascudo<sup>5</sup>”. Quanto mais eu lia aquele trabalho, mais achava que era uma grande contribuição aos estudos da cultura popular que aquele autor tinha feito. Ele era conhecido mundialmente,

---

<sup>4</sup> Disponível no endereço: <https://www.facebook.com/pages/OBES-Observatório-Boa-ventura-de-Estudos-Sociais/1528576574038509>

<sup>5</sup> COSTA, Américo de Oliveira. **Viagem ao universo de Câmara Cascudo**. Natal: Fundação José Augusto, 1969.

mas eu própria não conhecia aquela obra toda. Nesse tempo que passei estudando a obra dele, de quatro a cinco anos, consegui mapear um pouco essa obra. Eu perguntava às pessoas que dizem “eu já li tantos livros de Câmara Cascudo”, “ele fala de tantos assuntos”: “quais são os principais assuntos que Cascudo escreve? Qual é o plano da obra dele?” E nessa maneira que a gente tem de rotular o conhecimento, as pessoas me respondiam assim: “Câmara Cascudo escreve sobre tudo”! E eu dizia: “mas será que é sobre tudo? Então, como é que a gente agrupa esse todo, não é?” A minha principal contribuição no estudo sobre a obra de Cascudo nessa minha tese feita na PUC-SP foi assim: mapear um pouco o pensamento. A gente estuda a cartografia, o mapeamento das ideais e foi isso que eu fiz. Esse itinerário da obra dele foi mapear um pouco o que ele fez na história com relação à cultura popular e com relação à memória, porque ele próprio escreveu suas memórias.

**Quando a senhora começou suas investigações, como é que estava situado o estudo de Câmara Cascudo nas universidades tanto em relação à Ciência de modo geral, mas também, envolvendo as Ciências Sociais? E como a senhora vê esse estudo hoje?**

**Vânia Gico:** eu tive uma certa resistência da academia em receber um trabalho sobre Câmara Cascudo, porque infelizmente a gente tem um pensamento hegemônico na Ciência: as pessoas mais valorizadas são as mais estranhas à própria comunidade. E ainda tinha uma outra questão - que era uma questão muito séria, eu até batalhei uns dois ou três anos para poder ser aceita num programa de pós-graduação - que era o estilo de escrever de Câmara Cascudo. A Ciência, e principalmente aquela Ciência que se faz nas universidades é muito bitolada em regras, em autores, em metodologia... e Cascudo é um autor que ele próprio dizia que ele escrevia do jeito que queria, porque não tinha método. Ele era autônomo, não tinha nascido para repetir o que outras pessoas tinham dito. Naquela época, isso era muito exigido numa tese de doutorado. Hoje, a gente vê como Cascudo foi riquíssimo ao registrar esse universo do conhecimento da cultura popular e a gente está minimizando isso com a questão do método muito rigoroso... era uma escrita mais livre, uma escrita com autonomia, uma escrita que ele se põe no que faz, muito mais do que repetir uma academia com muita sistematização, no sentido de muito rigor, muita verdade. Atualmente, a gente trabalha muito mais com a incerteza, trabalha mais com um conhecimento que a gente está chamando de

Epistemologias do Sul, com a descolonização das ideias, ou seja, nós trabalhamos com a busca da definição, do seu habitat, da sua forma de dizer, da sua cultura, muito mais valorizada do que repetir a dos outros. Na realidade nós chamamos isso de descolonização das ideias. Ou seja, eu quero mostrar as minhas ideias e não repetir ideias que outros já tiveram. Eu preciso construir um conhecimento novo e que tenha a ver com o contexto em que eu vivo. Câmara Cascudo fez isso muito bem e eu acho que ele hoje está mais moderno ainda do que era na sua própria época quando o reconhecimento era muito mais internacional que nacional. Não é uma contradição? Quer dizer, localmente todo mundo conhecia Cascudo pela figura brilhante, imponente que ele tinha como um líder intelectual, mas, a obra, é ainda pouco conhecida ainda hoje. Pouca gente leu todos os livros de Câmara Cascudo, leu um ou dois, mas não conhece a obra como um todo.

#### **Aqui no Rio Grande do Norte ainda encontramos um pouco disso?**

**Vânia Gico:** eu penso que isso não é uma verdade absoluta, mas, pela minha experiência, as pessoas de fora conheciam mais Câmara Cascudo, inclusive no exterior, do que aqui no estado. Acho que desses 20 anos, houve uma grande luta para se construir o Instituto LUDOVICUS hoje e, anteriormente, ao se colocar no Memorial Câmara Cascudo a obra dele, mesmo uma visita muito superficial, pois não era um estudo da própria obra. Quando eu comecei a estudar a obra em 1994, todos os livros dele estavam na USP – Universidade de São Paulo. A gente não tinha aqui uma biblioteca que tivesse todos os livros dele. Depois eu fui fazer meu pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa e lá, no Instituto de Estudos Africanos, havia toda a obra de Câmara Cascudo e a gente não encontrava aqui, tanto que muitas coisas eu trouxe de lá. Por isso eu digo que, às vezes, o reconhecimento da obra era muito mais fora que aqui no próprio estado.

**E vale ressaltar que Cascudo não saía de Natal praticamente... ele ia uma vez ou outra aos outros países, aos outros estados, mas ele se dizia como morador de Natal, o clássico provinciano. E parece que ele estava em vários locais do mundo, não é?**

**Vânia Gico:** se eu tivesse que dizer assim: “qual foi o autor brasileiro ou estudioso, ou intelectual que você conhece que mais se valeu da comunicação”? Eu diria que foi Câmara Cascudo. Naquela época, quando ele começou a escrever era 1921 e a gente não tinha tradição de tanta biblioteca nem de livraria, nem as facilidades que a gente tem hoje para ter um material e ele conseguia se comunicar com o mundo todo. Ele lia *slides* nas suas aulas, e já tinha uma visão de comunicação muito maior do que - com a permissão - as pessoas que trabalhavam com comunicação, tanto que eu fiz um trabalho para apresentar num congresso na Universidade de Alcalá, na Espanha, que eu chamei assim: “Luís da Câmara Cascudo, um Hermes universal no nordeste brasileiro”. E foi de propósito, o Hermes que é aquele “deus” da comunicação que vai fazer a comunicação até com um pouco de previsibilidade do que vai acontecer, premonições e etc... e Cascudo estava trabalhando no Nordeste do Brasil... aqui são mais reconhecidas as universidades Sul, não são as universidades do Nordeste... e a gente tinha um comunicólogo, um Hermes universal no Nordeste brasileiro. Essa forma dele se comunicar, principalmente, pelas cartas precatórias - era aquela carta que ele perguntava as informações, mas ele, de certa forma, obrigava a quem recebia a lhe dar a informação que ele precisava para a obra dele – transforma-o em uma das maiores expressões da comunicação do Nordeste brasileiro.

**Professora, ressaltando sua resposta anterior... a gente falava da questão das epistemologias, no sentido de valorizar o local, e isso vai de encontro com o que é estudado no Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais, que a senhora coordena na UFRN em parceria com a Universidade de Coimbra, em Portugal. Como é essa parceria, e como é esse estudo realizado hoje em dia em Ciências Sociais?**

**Vânia Gico:** nosso grupo de pesquisa foi criado com bases de pesquisa em universidades de vários locais no Brasil. Em cada um, a gente focaliza um determinado tema e com os estudantes e professores fazendo aquela construção do conhecimento. Nós começamos a trabalhar com esse convênio com a Universidade de Campinas - UNICAMP na época, em 1992, e naquele momento a gente estudava a história da educação no Brasil. E, de repente, me veio “quais são as ideias de Câmara Cascudo sobre educação?” Porque ele trabalhava um pouco com o papel da escola, quais são as escolas, quais são os professores, quais eram os

personagens que foram importantes na educação naquela época e esse estudo da educação e das interpretações do Brasil, no qual estudávamos Gilberto Freire, Darcy Ribeiro, etc. A gente estava pensando nessa interpretação do pensamento social brasileiro e quais eram os autores expressivos que se encontravam naquele momento. Dando prosseguimento a isso e a esse convênio com a Universidade Nova de Lisboa e a Universidade de Coimbra, nós encontramos a obra de Boaventura de Sousa Santos. Naquele momento, estudar Boaventura de Sousa Santos não era uma monocultura da mente, não era que a gente ficaria estudando só um autor, era que Boaventura de Sousa Santos tem um trabalho que hoje a gente chama de *Epistemologias do Sul* que é um pouco da desconstrução daquela tradição muito fechada e isso a gente tem em Câmara Cascudo. Então, essa alimentação da obra de Cascudo nos proporcionou encontrar outros autores que tinham uma visão contra-hegemônica do conhecimento. Ou seja, não é só aquele conhecimento padrão, universal, que todo mundo acha que é certo. “Aquele é certo, mas, existem outras possibilidades?” Se existem outras possibilidades, quais são os autores que estão expressando essas outras possibilidades? Isso nos levou também a esse Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais coordenado em rede. A gente encontra os trabalhos que vão dar muita importância às culturas locais, à retroalimentação daquele local que vai lhe projetar para um outro conhecimento, um ponto de partida no qual você também é importante... porque parece que a Ciência foi feita a partir do conhecimento exterior e não a partir do seu conhecimento, do seu próprio local...

**A senhora fez uma ponte bem interessante entre os estudos de Câmara Cascudo com Boaventura! Vamos agora fazer uma ponte epistemológica com o Luís da Câmara Cascudo e o seu “chará”, o Luiz Beltrão, pernambucano que desenvolveu a tese sobre a Folkcomunicação? O que podemos falar sobre o encontro desses dois grandes pensadores nossos, nordestinos e brasileiros, sobre esses processos de comunicação baseados na cultura popular? Qual a ponte que nós podemos ter aí?**

**Vânia Gico:** A grande ponte de Câmara Cascudo, desse conhecimento universal que ele tinha, eram as cartas. O que é que tinham nessas cartas? Há pouco tempo, a gente usava muita carta para se comunicar, em todos os sentidos antes da internet, hoje a gente se comunica talvez muito mais, mas o registro é mais “líquido”, digamos assim. E essas cartas de Câmara Cascudo

serviam para ele estudar determinados temas. Ele consultava as pessoas que ele tinha localizado e podiam dar bibliografia e ele perguntava também o que era que as pessoas achavam daqueles estudos que ele estava fazendo. Há algumas cartas que são as “cartas clássicas” que ele conversava com Mário de Andrade, e que Mário de Andrade teria sido a pessoa que o iniciou nos estudos do folclore, mas ele tem uma carta com Luiz Beltrão onde ele vai dizer – um pouco do que Mario de Andrade tinha dito: “a riqueza que você tem neste local que você está é uma riqueza que pode evidenciar muitos dos nossos conhecimentos da cultura popular”. E hoje a gente está com a denominação da Folkcomunicação, que é a comunicação a partir dos conhecimentos da cultura popular, (o *folk* como o *folclore*) de cujo tecido eles já fizeram e que a gente conheceu depois. Eu acho que eles estavam muito mais avançados do que a gente hoje estudando a comunicação. Esse intelectual generalista que a Ciência deixou um pouco de lado quando ela deu uma contundência na especialização, nos deixou alienados desses conhecimentos. O que a gente está fazendo hoje já era muito bem feito por eles dois. Penso que se a gente puder fazer uma ponte da Folkcomunicação com as *Epistemologias do Sul* e com a comunicação como um todo, eu acho que esse tecido dessa construção do conhecimento, se enriquece muito. Por exemplo, hoje a gente pode tranquilamente fazer uma tese de doutorado sobre Folkcomunicação: sobre a cultura popular; as festas das bandeiras; pode ir para Cabo Verde ver como são as manifestações culturais de lá<sup>6</sup>... O que é que expressa esse povo e o que a gente tem em comum com eles? Eu acho que a gente fica um pouco universal, porque as nossas manifestações de conhecimento são muito generalizadas, são muito universais. Eu acho apenas que a gente tem particularidades locais, mas o conhecimento é universal.

**A senhora vê essa amplidão que a Folkcomunicação pode atingir dentro das Ciências da Comunicação e das Ciências Sociais, não é isso?**

**Vânia Gico:** os estudos da Folkcomunicação são, hoje, uma riqueza. Essa riqueza que a gente vai trabalhar com os autores das Ciências Sociais, os autores da comunicação, os autores dos

---

<sup>6</sup> Em menção a algumas das investigações em andamento pelo professor doutor Itamar de Moraes Nobre, professor do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-graduação em Estudos das Mídias, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

conhecimentos científicos, como um todo, enquanto expressão do sujeito. A gente está muito preocupado com a subjetividade da expressão do conhecimento dos intelectuais, porque, na realidade já se descobriu que a gente é intelectual e está escrevendo, mas vai fazer, de fato, uma expressão da nossa própria alma humana, porque não há conhecimento sem expressão afetuosa. Quando você está trabalhando sobre a sua própria expressão das festas populares, por exemplo, você está se revendo enquanto pessoa, enquanto alma humana, enquanto objetividade do trabalho e você está se tornando um sujeito melhor. Há uma questão bem importante nos estudos da Folkcomunicação, e esse é um pensamento meu: a gente fala tanto em individualidade que se esquece que se constrói coletivamente, tanto como gente quanto intelectual. A Folkcomunicação é um bom cenário para a gente se comunicar e se construir coletivamente.

**Artigo recebido em:** 15/07/2015

**Aceito em:** 24/08/2015