



RIF

Revista Internacional
de Folkcomunicação

DOSSIÊ: FOLKCOMUNICAÇÃO EM CENÁRIOS LATINO-AMERICANOS

**Organização: Dr. Fernando Fischman (UBA-ARGENTINA),
Dr. Cristian Yáñez Aguilar (UACH-CHILE)
e Dra. Clemencia Leon (SENA-COLOMBIA)**

Volume 18 | Número 41, 2020

EXPEDIENTE

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 18, Número 41, jul./dez. 2020.
- ISSN: 1807-4960 -

A Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF) é um periódico acadêmico da área de Folkcomunicação, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É editada pelo Programa de Mestrado em Jornalismo da UEPG, com apoio da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom) e da Cátedra UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional.

EDITORIA EXECUTIVA

Editora Executiva: Dra. Karina Janz Woitowicz

Assistência Editorial: Angelo Eduardo Rocha, Dyepeson Martins da Silva e Lucas Santos Carmo Cabral

DOSSIÊ FOLKCOMUNICAÇÃO EM CENÁRIOS LATINO-AMERICANOS

Editores convidados: Dr. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina - FLACSO/CONICET), Dr. Cristian Yáñez Aguilar (Universidad Austral de Chile) e Dra. Clemencia Leon (Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, Colombia).

CONSELHO EDITORIAL

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), Dr. Carlos Francisco Bauer (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Dr. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires), Dr. Phil Chidester (Illinois State University), Dr. Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara), Dr. Mohammed ElHajji (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Dr. Amparo Huertas Bailén (Universitat Autònoma de Barcelona), Dr. Tomas Jane (Escola Superior de Jornalismo de Moçambique), Dra. María Dolores Montero Sánchez (Universidad Autónoma de Barcelona).

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), 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 Ceará), 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. 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. 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), 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), Dra. Graziela Soares Bianchi (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Magali do Nascimento Cunha, Dr. José Cláudio Alves de Oliveira (Universidade Federal da Bahia), Dr. Orlando Maurício de Carvalho Berti (Universidade Estadual do Piauí), Dr. Renan Albuquerque Rodrigues (Universidade Federal do Amazonas), Dra. Míriam Cristina Carlos Silva (Universidade de Sorocaba), Dra. Paula de Souza Paes (Universidade Federal da Paraíba), Dra. Juliana Colussi (Universidad del Rosario, Colômbia), Dr. Iury Parente Aragão (Universidade Estadual da Bahia), Dra. Verônica Dantas (Universidade Federal de Tocantins), Dra. Círcia Peruzzo (Universidade Metodista de São Paulo), Dr. Luciano Victor Barros Maluly (Universidade de São Paulo), Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual do Tocantins), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco), Dr. Marco Bonito (Universidade Federal do Pampa).

PARECERISTAS DESTA EDIÇÃO

Dr. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina - FLACSO/CONICET), Dr. Cristian Yáñez Aguilar (Universidad Austral de Chile), Dra. Clemencia Leon (Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, Colombia), Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco), Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual de Tocantins), Dr. Orlando Maurício de Carvalho Berti (Universidade Estadual do Piauí), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Marcelo Sabbatini (Universidade Federal de Pernambuco), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Yuji Gushiken (Universidade Federal de Mato Grosso), Dra. Míriam Cristina Carlos Silva (Universidade de Sorocaba).

DESIGN GRÁFICO

Projeto Gráfico: Kevin Willian Kossar Furtado

Capa: Angelo Eduardo Rocha

EDITORAÇÃO

A Revista Internacional de Folkcomunicação utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT).



INDEXAÇÃO

A RIF está indexada nas seguintes bases de dados: Directory of Open Access Journals (DOAJ), Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades - CLASE, Google Scholar, Sherpa/Romeo, Red Latinoamericana de Revistas - LatinRev, Diadorim/IBICT, Sumarios, Portal de la Comunicación, Portal LivRe!, Portal Periódicos da CAPES, Reviscom, Oasisbr, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Investigación Científica y Social - BIBLAT, European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS, Journals for Free.

Fale com a RIF

revistafolkcom@uepg.br

Ficha Catalográfica Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

Revista Internacional de Folkcomunicação. Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom); Cátedra
UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional.
Brasília, DF., v. 1, n. 1, jan./jun. 2003; Ponta Grossa, PR, v.18, n.41, 2020.

Semestral 2003-2011; Quadrimestral 2012-2016

Semestral, 2017-

ISSN - 1807-4960 - (On-line)

v.1-4, editada por Brasília: IESB, 2003-2004.

v.5- editada pelo Departamento de Jornalismo da UEPG, 2005-

1. Comunicação - periódicos. 2. Jornalismo – periódicos. I Departamento de
Jornalismo – Universidade Estadual de Ponta Grossa.

CDD 070

302

SUMÁRIO

EDITORIAL

9

DOSSIÊ “FOLKCOMUNICAÇÃO EM CENÁRIOS LATINO-AMERICANOS”

Bases teóricas do Ciespal: a década de 1960 foi um período funcionalista?

12

Iury Parente Aragão

Periodismo sobre migración con enfoque de derechos: Diálogos metodológicos entre los DDHH y la Folkcomunicación

38

Laura Gottero

“Caminhada com Maria” virtual: uma festa popular em diálogo com o digital

54

**Ivig de Freitas Santos
Maria Érica de Oliveira Lima**

Testemunho dos carismáticos como verdade informativa na perspectiva da Folkcomunicação

70

**Roseméri Laurindo
Ana Cláudia Kostetzer**

Agentes folkcomunicacionales y memoria colectiva: organizando el territorio desde la experiencia popular

93

Nastassja Mancilla Ivaca

A Festa das Tribos: perspectivas folkcomunicativas em um cenário de resistência

110

Nair Santos Lima

A folkcomunicação como estratégia de resistência dos grupos marginalizados: um estudo de caso de uma comunidade de catadores de caranguejo em Aracaju

135

Flávio Santana

Do fundo da gruta para o streaming: o sucesso do grotesco na midiatização musical
_____ 152

Helyna Dewes
Ada C. Machado da Silveira

Dinâmicas e fluxos da teatralidade do interior: as características folkmediáticas da Companhia Teatral Arte Viva de Santa Cruz/RN
_____ 169

Beatriz Lima de Paiva
Itamar de Moraes Nobre

ARTIGOS GERAIS

Comunicação rural e internet: protagonismo da população do campo
_____ 186

Luiz Custódio da Silva
José Primitivo Leal Neto
Iara Alves dos Santos

“Os Segredos das Chuvas” e a produção do impresso O Candeeiro em Lagoa do Juá/CE
_____ 204

Rosa da Conceição Nascimento
Catarina Tereza Farias de Oliveira

Midiatização, consumo e práticas culturais artesanais
_____ 220

Denise Figueiredo Barros do Prado

ENTREVISTA

Comunidades indígenas e resistência cultural na Amazônia: entrevista com a pesquisadora Iraíldes Caldas Torres
_____ 238

Karina Janz Woitowicz

ENSAIO FOTOGRÁFICO

México Colorido
_____ 249

Marcelo Sabbatini

RESENHAS & CRÍTICAS

Questões de gênero em forma de cordel: análise da obra “Coração na aldeia, pés no mundo”, de Auritha Tabajara

265

João Guilherme de Castro Martins

RIF

editorial

edi

editori

ria

Editorial

A realidade latino-americana revela-se um campo fértil para análises das práticas de cultura e comunicação marcadas por diversas formas de subalternização. Conhecer distintos cenários da Região em que a teoria da folkcomunicação pode ser apropriada e refletida conduz ao desafio de (re)pensar alguns marcos conceituais e promover o diálogo com perspectivas convergentes, ancoradas nos fenômenos culturais.

Foi com esse propósito que a *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF) propôs o dossiê “Folkcomunicação em cenários latino-americanos”, sob a organização do professor Dr. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina - FLACSO/CONICET), do professor Dr. Cristian Yáñez Aguilar (Universidad Austral de Chile) e da professora Dra. Clemencia León (Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, Colombia). O dossiê traz nove pesquisas que perpassam as práticas dos agentes populares, as identidades, as resistências operadas no interior da cultura, além de reflexões teórico-metodológicas que constituem as bases de estudos localizados em diferentes contextos da América Latina.

A reflexão teórica em torno das influências que marcaram o pensamento comunicacional latino-americanos nos anos 1960, tendo como entidade aglutinadora da área o Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicação para a América Latina (Ciespal), é o foco da abordagem de Iury Parente Aragão (UNEB). As relações entre folkcomunicação e direitos humanos na América Latina são abordadas na análise de Laura Gottero (Universidad Nacional de Lanús) sobre o tratamento jornalístico de temas de imigração, com um viés crítico e propositivo.

Em relação ao tema da religiosidade, a revista traz a pesquisa de Ivig de Freitas Santos e Maria Érica de Oliveira Lima (UFC) sobre uma festa popular em Fortaleza/CE, “Caminhada com Maria”, no cenário de digitalização acentuado pela Covid-19, e o trabalho de campo junto a participantes do movimento religioso Renovação Carismática Católica do Brasil, que oferece as bases para a pesquisa de Roseméri Laurindo e Ana Cláudia Kostetzer (FURB) sobre o testemunho como objeto da folkcomunicação.

Do Chile, Nastassja Mancilla Ivaca (Universidad Austral de Chile), por meio de uma pesquisa participante, recupera elementos presentes na memória coletiva na região de Los Ríos, enfatizando o papel de agentes folkcomunicacionais. Nair Santos Lima (UFPA) realiza uma análise folkcomunicacional do Festival das Tribos Indígenas no Pará, com a

competição entre as “tribos” Munduruku e Muirapinima, identificando aspectos de resistência cultural. Também com enfoque nas práticas de resistência, Flávio Santana (UMESP) utiliza entrevistas para sustentar o estudo sobre grupos marginalizados em uma comunidade de catadores de caranguejo em Aracaju.

As *lives* musicais no cenário da pandemia são tema da pesquisa de Helyna Dewes e Ada C. Machado da Silveira (UFSM) e, para completar o dossiê, as características folkmidiáticas da Companhia Teatral Arte Viva de Santa Cruz/RN são apresentadas no estudo de Beatriz Lima de Paiva e Itamar de Moraes Nobre (UFRN).

Nos artigos gerais, constam trabalhos sobre a utilização de ferramentas on-line de comunicação em comunidades rurais, de autoria de Luiz Custódio da Silva, José Primitivo Leal Neto e Iara Alves dos Santos (UFPB), a experiência educativa de produção do impresso *O Candeeiro* no sertão do Ceará por Rosa da Conceição Nascimento e Catarina Tereza Farias de Oliveira (UFC) e as práticas culturais artesanais de Mariana/MG diante do processo de midiaticização, analisadas por Denise Figueiredo Barros do Prado (UFOP).

A edição traz ainda uma entrevista com a pesquisadora Iraildes Caldas Torres (UFAM), que se dedica aos estudos sobre comunidades indígenas na Amazônia, relações de gênero e etnicidades, realizada por Karina Janz Woitowicz (UEPG).

O ensaio fotográfico “México colorido”, de autoria de Marcelo Sabbatini (UFPE), traz representações acerca da heterogeneidade cultural do país, a partir de elementos do cotidiano como tecidos, culinária, cenários e tradições. E, por fim, a edição conta ainda com a resenha de João Guilherme de Castro Martins (UEPG) sobre as questões de gênero no livro “Coração na aldeia, pés no mundo”, de Auritha Tabajara.

Com as contribuições apresentadas nesta edição, que encerra o ano de 2020, esperamos que a *Revista Internacional de Folkcomunicação* promova reflexões sobre os usos e atualizações da folkcomunicação em diferentes cenários e aponte para uma perspectiva crítica, inovadora e emancipadora.

A todas e todos, uma boa leitura!

Equipe Editorial RIF

RIF

doss

dossîê

dossi

ssîê

Bases teóricas do Ciespal: a década de 1960 foi um período funcionalista?¹

Iury Parente Aragão²

Submetido em: 21/09/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMO

Este texto é uma reflexão sobre o entendimento de que entre 1960 e 1973 o Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicação para a América Latina (Ciespal) passou por um “período funcionalista”. Tendo por base pesquisa bibliográfica e documental realizada no acervo desse Centro e o estudo de obras de Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski e Robert Merton, buscamos aproximações e distanciamentos entre as indicações de investigação presentes em materiais do Ciespal dos anos 1960 e o funcionalismo. O estudo apontou que a comunicação para o desenvolvimento trouxe propostas políticas, enquanto que a *Mass Communication Research* (MCR) guiou o fazer científico, e que estas não trazem, necessariamente, em suas estruturas, o pensamento funcional.

PALAVRAS-CHAVE

Ciespal; Funcionalismo; *Mass Communication Research*.

Theoretical bases of Ciespal: the 1960s was a functionalist period?

ABSTRACT

This text brings a reflection about the thought that from 1960 to 1973 the International Center of Superior Communication Studies for Latin America has passed for a “functionalist period”. Based on bibliographic and documental research made on that center collection and on the study of the works by Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski and Robert Merton, it was searched similarities and differences between the investigation indications that existed on Ciespal material on the 1960's and the functionalist doctrine. The study pointed that development communication has brought political proposals while the mass communication

¹ Trabalho apresentado no GP Teorias da Comunicação do 40º Intercom.

² Doutor em Comunicação. Professor da Universidade Estadual da Bahia – UNEB. Correio eletrônico: iparagao@yahoo.com.br.

research (MCR) guided the scientific work, and that those two do not bring, necessarily, in their structures the functional way of thinking.

KEY-WORDS

Ciespal; Functionalism; Mass Communication Research.

Bases teóricas de Ciespal: ¿fue la década de 1960 un período funcionalista?

RESUMEN

Este texto es una reflexión sobre el entendimiento que entre 1960 y 1973 el Centro Internacional de Estudios Superiores en Comunicación para América Latina (Ciespal) atravesó un “período funcionalista”. A partir de la investigación bibliográfica y documental realizada en la colección de este Centro y del estudio de trabajos de Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski y Robert Merton, buscamos aproximaciones y distancias entre los indicios de investigación presentes en los materiales de Ciespal de los años sesenta y el funcionalismo. El estudio señaló que la comunicación para el desarrollo trajo propuestas políticas, mientras que la investigación en comunicación de masas (MCR) guió la práctica científica, y que estas no necesariamente traen el pensamiento funcional a sus estructuras.

PALABRAS-CLAVE

Ciespal; Funcionalismo; *Mass Communication Research*.

Introdução

Tendo por base os questionamentos sobre a qualificação e a formação de jornalistas na primeira metade dos anos 1950, a Unesco (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*), em reunião ocorrida em Paris em 1956, debateu tal tema e enxergou que uma solução seria “implantar centros regionais para formar jornalistas na África, na Ásia e na América Latina” (MARQUES DE MELO, 2009, p. 17). Dessa forma, em 1957, criou o “Centro de Estudos Superiores de Jornalismo para a Europa, na cidade francesa de Estrasburgo” (SALGADO, 1980). Contudo, havia um problema: esse Centro estava limitado à Europa e à África.

Na *Segunda Conferencia de Comisiones Nacionales de la Unesco del Hemisferio Occidental*, realizada na Costa Rica, em 1958, a Universidade Central do Equador se propôs a receber o Centro para a América Latina, já disponibilizando professores, local, a construção de

um edifício e contando com o apoio do governo equatoriano, que garantiu suporte financeiro (ORIGENES..., 1984, p. 85). E já no final do ano de 1958, na X Conferência Geral da Unesco, a criação do Centro latino-americano na cidade de Quito foi aprovada³.

Em 8 de outubro de 1959 foi realizada a sessão constitutiva do Centro Internacional de Estudos Superiores de *Periodismo* para a América Latina (Ciespal), ficando definida a primeira diretoria – composta por Alfredo Pérez Guerrero, Homero Viteri Lafronte e Jorge Fernández (NUÑEZ, 1980, p. 2). E o primeiro curso do Ciespal aconteceu em 10 de outubro de 1960, tendo como um dos seus participantes Raymond Nixon, então decano da Universidade de Minnesota e Presidente da IAMCR (International Association for Media and Communication Research) (1959-1964) (EL PRIMER..., 1960).

Em sua primeira década, a presença de pesquisadores norte-americanos e europeus era bastante comum, com as indicações de pesquisa muito se vinculando a propostas de autores provenientes dos Estados Unidos⁴ (CÓRDOVA, 1967; BELTRÁN, 2000; NAVARRO, 2005; MARQUES DE MELO, 2007; MARQUES DE MELO, 2009; LEÓN DUARTE, 2012). Entre os professores do Ciespal nos anos 1960 estiveram Raymond Nixon (Universidade de Minnesota), Wayne Danielson (Universidade da Carolina do Norte), Wesley Clark (Universidade de Syracuse), Jacques Kayser (Universidade de Paris), Joffre Dumazedier (Sorbonne). Também participaram dois brasileiros: Danton Jobim (Universidade do Brasil) e Luiz Beltrão (Universidade Católica de Pernambuco) (CÓRDOVA, 1967, p. 112). Entre as publicações, tivemos *Proceso y efectos de la comunicación colectiva* (Wilbur Schramm), *Investigaciones sobre comunicación colectiva* (Raymond Nixon), *Introducción a la investigación de la comunicación colectiva* (Ralph Nafziger e David White), *Metodología de la investigación en la comunicación colectiva* (Wayne Danielson), *De la sociología de la comunicación colectiva del desarrollo*

³ Para detalhes desse processo, sugiro a leitura dos textos “Orígenes históricos de Ciespal”, disponível na Chasqui, n.11 (1984), e “Primeira década do Ciespal: fundação e indicações de investigação”, publicado na Chasqui, n.135 (2017).

⁴ Podemos lembrar, também, que esse era o período da Guerra Fria, e que na América Latina existiam fortes disputas políticas, como na Argentina, no Brasil, na Bolívia: “Entre março de 1962 e junho de 1966, nove presidentes civis foram derrubados por golpes de Estado militares, segundo um relatório da Comissão das Relações Exteriores do Senado americano” (OS ANOS..., [s.d.], p. 42).

cultural (Joffre Dumazedier) (CÓRDOVA, 1967, p. 113-129), que trazem diversas indicações de como deveriam ser elaboradas as investigações.

Como um aparte, dentre esses autores, vale o destaque de que Luiz Beltrão bebeu das fontes ciespalinas durante esse período para compreender a realidade brasileira e, também, escrever sua tese intitulada *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*, defendida em 1967. Para maior compreensão dos vínculos entre as ideias folkcomunicacionais de Beltrão e as bases teórico-metodológicas do Ciespal, é válida a leitura de nosso artigo que aborda tal questão, intitulado *Los vínculos entre la Folkcomunicación y el Funcionalismo*⁵, publicado na *Chasqui - Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 129.

Esses anos foram/são entendidos por alguns estudiosos como o “período funcionalista” do Ciespal, como por Berger (2001, p. 246-247), dizendo que “é o funcionalismo, através do difusionismo, que encontra abrigo no Ciespal, inaugurando as preocupações com a comunicação na região”, Medina (2000, p. 139) vendo o Ciespal “como polo aglutinador das metodologias e técnicas funcionalistas”, Meditsch (2000, p. 133) afirmando que “a formação clássico-humanista que orientava os cursos de jornalismo até a década de 60 foi rejeitada pelo funcionalismo introduzido pelo Ciespal” e Feliciano (1987, p. 54) defendendo que o Ciespal, em sua primeira década, tinha “uma visão estrutural-funcionalista, fundada na preocupação com os efeitos da comunicação [...]”.

Em leituras de comunicólogos latino-americanos poderíamos entender o funcionalismo como vinculado à objetividade científica (e, com grande força, ao quantitativismo), aos estudos dos efeitos da comunicação e às “políticas imperialistas norte-americanas”, como em A. Mattelart e M. Mattelart (2011), Piccini, A. Mattelart e M. Mattelart (1976) dizendo, por exemplo, que “acrescentamos que esta sociologia, chamada de norte-americana, perde seu caráter nacional para se confundir com o imperialismo quando molda as escolas sociológicas na América Latina” e Adelmo Genro Filho (1987, n.p) ao dizer que o funcionalismo “fundamenta a moral burguesa como um valor digno de ser reverenciado e acatado”, que está “alicerçada em

⁵ Disponível em: <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2621>

estudos de natureza empirista que se utilizam de modelos formais e matemáticos”, e que a “normalidade” era o capitalismo norte-americano.

Contudo, ao lembrarmos Florestan Fernandes (1962), podemos ter outro entendimento do funcionalismo, como de não ser “total e irremediavelmente ‘insensível’ aos aspectos diacrônicos da vida social”, de não pressupor um equilíbrio perfeito e de que algumas críticas sofridas possuem “notória incoerência”:

De um lado, há os que acusam os funcionalistas de atribuírem demasiada importância aos fatores psicológicos (e até psicofisiológicos), como se pode verificar pelos argumentos utilizados pelos oponentes de Malinowski; de outro lado, há os que condenam os funcionalistas pelo pecado inverso, como se comprova pelas severas restrições feitas a Durkheim e Radcliffe-Brown, pelos que supunham que eles ignoravam ou negligenciavam os componentes psico-sociais dos fenômenos sociais. (FERNANDES, 1962, p. 200)

Dessa forma, surgiu a hipótese de que o funcionalismo poderia não trazer em suas propostas o conservadorismo social, as políticas desenvolvimentistas, a defesa ao quantitativismo etc., mesmo que as obras difundidas a partir do Ciespal trouxessem essas características. E a necessidade de investigar tal suposição ganhou força ao percebermos que era comum se falar de funcionalismo como um assunto já sabido por todos, sem explicações mais detalhadas de suas características, inclusive sendo fácil encontrar textos tratando do tema apenas utilizando comentaristas, sem uma única citação aos originais.

Assim, e levando em consideração a diferenciação que Foucault (2006, p. 25) faz entre textos “primeiros” e “comentários”, decidimos ter como bibliografia principal obras de próprios autores funcionalistas, mas sem abrir mão dos “comentários”, pois ter como auxílio leituras que se propõem a mostrar o que “estava articulado silenciosamente no texto primeiro” é de grande importância.

Delimitando os autores funcionalistas a serem lidos⁶, optamos por três: Émile Durkheim, por sua importância para a sociologia e por ser comumente lembrado como pertencente ao funcionalismo (MATTELART & MATTELART, 2011; MALINOWSKI, 1970); Bronislaw Malinowski, por se declarar funcionalista ([1922]1970) e por sua importância para a antropologia cultural; e

⁶ Os livros desses autores estudados são os citados nas nossas referências.

Robert K. Merton, por ser considerado o “responsável pela viragem histórica” do funcionalismo (LAZARSELD, 1976, p. 116) e por ter pesquisas vinculadas à comunicação.

Para sabermos quais conteúdos foram escolhidos para serem ensinados no Ciespal, optamos por realizar pesquisa documental no próprio Centro, buscando livros, revistas, cartilhas, atas, cartas e todo e qualquer material que nos trouxesse informações sobre as investigações ocorridas ou indicadas pelo próprio Centro. Assim, tivemos como obras-base as listadas no texto de Córdova (1967), secretário geral do Ciespal nos anos 1960, adicionadas de documentos encontrados durante a busca.

Para as leituras, seguimos a sugestão de Gil (1996) de tomarmos apontamentos a partir de algumas categorias que, então, definimos: a primeira foi sobre aspectos teóricos que a obra usou e/ou ajudou a formar; a segunda tratou de aspectos comunicacionais que o autor tratou, fosse para utilizá-los em sua investigação, ou fosse uma proposta; a terceira para identificarmos as técnicas de investigação utilizadas e/ou sugeridas; a quarta nomeamos de “outros temas”, ou seja, demais observações que pudessem vir a ser relevantes.

Dessa maneira, desenhamos uma investigação bibliográfica e documental no intuito de tentarmos compreender o que seria o funcionalismo ciespalino, tendo por base alguns autores funcionalistas e as obras publicadas e utilizadas pelo próprio Ciespal nos anos 1960.

Afastamentos e aproximações

Tendo por base os autores funcionalistas supracitados e as categorias observadas durante as leituras, buscamos, ainda, nos ater mais detalhadamente em alguns pontos comumente vistos quando lemos sobre o funcionalismo: caracterização da análise funcional, a utilização de analogias orgânicas, a função de estabilização da sociedade e de ser uma teoria conservadora e, conseqüentemente, a favor dos interesses imperialistas.

Dentre as obras de Durkheim lidas, a que nos mostra mais claramente um pensamento funcional⁷ é *Da divisão do trabalho social*, exibindo como a estrutura social era observada por ele e, conseqüentemente, o que ele entendia por função, que era derivada de uma evolução

⁷ “A discussão de Durkheim do tipo primitivo de divisão de trabalho social, e sua análise de religião e magia, estão dentro da esfera de ação do método funcional” (MALINOWSKI, 1970, p. 138).

social, de uma sociedade na qual predominava o direito repressivo (com preponderância da solidariedade mecânica⁸) para uma em que o direito restitutivo (aqui a solidariedade orgânica⁹ prevalecia) se sobressaía. Quando a sociedade se encontrasse neste último tipo de solidariedade, com maior diferenciação entre os sujeitos e maior divisão de trabalho, seria perceptível mais claramente as funções e a importância de especializações para o organismo social. Para Durkheim (2013, p. 13), a função mostrava a relação de correspondência entre os movimentos vitais e as necessidades do organismo; de acordo com Timasheff (1973, p. 152), “uma relação de correspondência entre o fato considerado e as necessidades do organismo”.

Essa aproximação entre social e biológico é bastante clara e, conforme Thompson (2003, p. 83, tradução nossa), era realizada “para tornar inteligível a correspondência entre as funções das instituições do Governo (do Estado) e de certas necessidades da sociedade industrial moderna, comparando-o a funções do cérebro em relação às necessidades do corpo”.

O conceito de função aplicado a sociedades humanas baseia-se na analogia entre a vida social e vida orgânica. O reconhecimento da analogia e de algumas de suas implicações não é novo. No século XIX, analogia, conceito de função e a própria palavra aparecem frequentemente na filosofia social e na sociologia. Tanto quanto sei, a primeira formulação sistemática aplicada ao estudo estritamente científico da sociedade foi a de Émile Durkheim, em 1895 (*règles de la méthode sociologique*). (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 161)

Malinowski (1970) nomeia suas investigações como funcionalistas, como em *Uma teoria científica da cultura*, na qual abordou assuntos como função, instituição, satisfação, necessidade, cultura, estrutura social etc., e caracterizou o funcionalismo (1970, p. 140). A vinculação entre o social e o biológico também é bem presente quando defende que são das necessidades básicas que as respostas sociais começam a ser geradas, e, destas, novas necessidades surgem, as “derivadas”, já havendo, aqui, um distanciamento entre o biológico e o social.

⁸ Solidariedade na qual as pessoas são unidas por semelhança: possuem “os mesmos sentimentos, os mesmos valores, reconhecem os mesmos objetos como sagrados” (ARON, 2008, p. 458).

⁹ Conforme Durkheim (apud ARON, 2008, p. 458), orgânica “é a solidariedade baseada na diferenciação dos indivíduos, por analogia com os órgãos de um ser vivo, cada um dos quais exerce uma função própria; embora os órgãos não se pareçam uns com os outros, todos são igualmente indispensáveis à vida”.

A análise cultural, sob o viés funcional de Malinowski, tem um pensamento organicista, pois a observação das instituições e dos aspectos culturais obedece a ideia de que as funções do sistema social são “interdependentes e mais ou menos completamente integradas” (TIMASHEFF, 1973, p. 271). A aplicação dessas ideias é perceptível em *Argonautas do pacífico ocidental*, quando faz a análise do *Kula*, uma forma de troca com caráter intertribal bastante amplo, sendo praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado (MALINOWSKI, 1984, p. 71).

Aproximando-nos da comunicação e dos estudos estadunidenses, podemos observar Robert Merton, que, assim como Talcott Parsons, é comumente visto um dos grandes teóricos funcionalistas. Seu texto mais importante sobre o tema é *Manifest and Latent Functions*, que, conforme Lazarsfeld (1979, p. 116), “marca uma viragem histórica na medida em que adota um ponto de vista funcional, tentando definir problemas ainda não resolvidos. Tudo ou quase tudo que foi publicado conseqüentemente se refere ao ensaio de Merton”.

Em *Manifest and Latent Functions*, há a proposição de como deveria ser realizada uma análise funcional, as conceituações de funções manifestas¹⁰, funções latentes¹¹ e as diferenciações entre função, disfunção e não função:

Funções são aquelas conseqüências observadas que propiciam a adaptação ou ajustamento de um dado sistema e disfunções são aquelas conseqüências observadas que diminuem a adaptação ou o ajustamento do sistema. Há também a possibilidade empírica de conseqüências não-funcionais as quais são simplesmente irrelevantes ao sistema em consideração”. (MERTON, 1968, p. 118)

Merton também fala do organicismo, afirmando que é possível caminhar por tais relações de semelhança para interpretar objetos sociais, porém defende que a realidade social é diferente da biológica, e que tal relação deveria ser utilizada com cautela:

[...] lucrar com a lógica do processo empregado de modo bem sucedido nas ciências biológicas, não é descambar na aceitação de analogias em grande parte irrelevantes e de homologias, que por tanto tempo têm fascinado os devotos da

¹⁰ “[...] conseqüências objetivas para uma unidade especificada (pessoa, grupo, sistema social ou cultural) a qual contribui para seu ajustamento ou adaptação e assim é intencionada” (MERTON, 1968, p. 130).

¹¹ “[...] conseqüências não intencionadas e não reconhecidas da mesma ordem” (MERTON, 1968, p. 130).

sociologia organicista. Examinar a armação metodológica das pesquisas biológicas não é adotar seus conceitos substantivos. (MERTON, 1968, p. 115)

Esses autores optavam por diferentes técnicas de pesquisa, embora várias de suas indicações tivessem por base o positivismo comtiano, entendendo este por algumas características, como ser objetivo, realizar observação direta, fazer estudos históricos (em suplementação ou substituição ao que ele trata por “método dogmático”¹²), tomar “os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis” (COMTE, 1978, p. 7) e realizar previsões racionais, ou seja, desvendar leis universais e “ver para prever”. Timasheff (1973, p. 38-39) entende que o método positivo se faz por quatro processos: observação, experimentação, comparação e método histórico. A observação se refere ao uso dos sentidos físicos, que deveriam ser guiados por uma teoria; a experimentação, ele sabia que era muito difícil de ser feito na sociedade, mas o termo experimento também podia significar observação controlada; a comparação poderia se dar entre sociedades coexistentes e entre humanas e animais – Comte via a sociedade como um organismo em que o todo é mais conhecido do que as partes; o método histórico se dava pela verificação da variação da opinião pública e pela utilização de fatos históricos em sua argumentação.

Malinowski, em *Uma teoria científica da Cultura*, e Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, por exemplo, buscaram por uma lei universal. Este, assim como Comte, fez diversas críticas à especulação, dizendo que por ela só era possível chegar a opiniões provisórias e hipotéticas (DURKHEIM, 2008, p. 440). Em relação ao olhar histórico, há algumas discordâncias entre os autores estudados, porque é indicado por Comte, utilizado por Boas, aceito e criticado por Malinowski e rejeitado por Durkheim em *As regras do método sociológico*, mas utilizado em *As formas elementares da vida religiosa*.

Outro ponto a ser observado no funcionalismo é a rejeição ao subjetivo, como é perceptível em Durkheim, com este afirmando, por exemplo, que os estudos deveriam ser sobre a sociedade, e não sobre os indivíduos. Contudo, Malinowski aceita, indica e utiliza: em suas

¹² No dogmático “apresentamos o sistema de ideias tal como poderia ser concebido hoje por um único espírito que, colocado numa perspectiva conveniente e provido de conhecimentos suficientes, ocupar-se-ia de refazer a ciência em seu conjunto” (COMTE, 1978, p. 27).

pesquisas de campo observou os aspectos psicológicos, como podemos perceber nos textos de *Estudios de psicologia primitiva: el complejo de Edipo*.

Em relação ao quantitativismo, não podemos afirmar que é uma marca funcionalista, pois, por exemplo, Robert Merton não indica o uso matemático/estatístico, o que também não ocorre com Malinowski. Durkheim, que é vinculado por Halfpenny (apud LACERDA, 2009, p. 328) a “uma teoria do conhecimento de acordo com a qual a ciência natural da Sociologia consiste na coleção e na análise estatística de dados quantitativos sobre a sociedade”, vê a importância estatística para a ciência, chegando a afirmar que “o que cada número exprime é um certo estado da alma coletiva” (DURKHEIM, 2002, p. 7), todavia, entre as suas mais destacadas obras, apenas em *O suicídio* que a vemos em uso.

E em relação a um possível conservadorismo funcionalista, é bastante comum haver posicionamentos com essa defesa, afirmando que o entendimento de a sociedade ser formada de instituições fortes que atuam e interagem de maneira a manter o equilíbrio é uma defesa à não mutabilidade.

Encontramos aqui a principal falha do funcionalismo: seu nenhum interesse para transformar a ordem social vigente: ‘o que importa é facilitar o funcionamento do sistema existente, sem julgar nunca sua validade, qualquer que seja o perigo para o futuro da sociedade e para a integridade do homem’. A única integridade considerada pelo funcionalismo é a integridade do homem do sistema. (PICCINI, MATTELART & MATTELART, 1976, p. 19, tradução nossa)

A ideia de “normal e patológico” em Durkheim pode ser uma mostra do conservadorismo funcional, especialmente quando tal raciocínio é utilizado para a criação de políticas em que o considerado “normal” é mantido e defendido e o visto como “patológico”, ou seja, o anormal, é combatido (ARON, 2008). É comum encontrarmos Comte nas obras de Durkheim, e a ideia de “normalidade” também há naquele autor, mas em um sentido diferente do durkheimiano: em Comte, o estado normal da sociedade seria um grupo social organizado,

havendo divisões de classes, com cada uma desempenhando tarefas específicas¹³ e sendo um sistema hierárquico, não igualitário (LACERDA, 2010, p. 443).

Contudo, indo além desses conceitos, é possível perceber que o entendimento de estrutura social de Durkheim é flexível, como ao defender que indivíduos e instituições precisam de modificação na busca de aperfeiçoamento e independência, e que as funções dos órgãos não são indispensáveis.

A concepção de funcionalismo de Durkheim era altamente flexível. Ele usou isso para se referir às funções latentes (não intencionais) das instituições, que escapam da observação humana ou da intenção. Ele também reconheceu que as instituições poderiam ter múltiplas funções e que eram alternativas funcionais; uma mesma instituição poderia servir a diferentes funções e algumas funções poderiam variar de sociedade para sociedade. Com o desenvolvimento da divisão do trabalho, a vinculação entre uma função dada e uma estrutura dada poderia tornar-se mais solta e mais flexível – a função tornando-se cada vez mais independente da estrutura. (THOMPSON, 2003, p. 84, tradução nossa)

Sob abordagens ditas funcionais, Malinowski (1973), por exemplo, defendeu a cultura dos homens “nativos” e denunciou as formas de contato do “homem ocidental”, e Boas (2011), em *A mente do ser humano primitivo*, de 1911, narra as dificuldades enfrentadas no combate à ideia então corrente de que havia superioridade do homem branco sobre o negro. E Lazarsfeld (1970, p. 125) traz um interessante ponto de vista ao afirmar que a utilização da abordagem funcional por grupos que estão no poder pode sim levar à conservação do *status quo*, porém não foi com esse intuito sua aplicação por alguns antropólogos:

Para os antropólogos britânicos, o funcionalismo foi um utensílio revolucionário. Eles desejaram, na verdade, impedir os administradores coloniais de destruir as populações indígenas, desrespeitando por inadvertência alguns mecanismos do seu sistema social. Acentuaram o papel positivo que cada elemento desempenhava no conjunto. Nas sociedades modernas, pelo contrário, o funcionalismo reforça as tendências conservadoras; como nem tudo ocorre pelo melhor na nossa sociedade, não devemos fechar os olhos às imperfeições.

¹³ “[...] em que o patriciado realiza suas funções de administradores da riqueza material, ao passo que o proletariado é capaz de manter suas famílias e executar suas funções gerais de fiscalização dos poderes sociais”. (LACERDA, 2010, p. 103).

Merton (1968) abordou a temática do conservadorismo de forma bastante clara, criticando postulados que levam à interpretação de que todas as estruturas sociais são indispensáveis, defendendo que os aspectos disfuncionais permitem mudanças e que há momentos conservadores na sociedade sob a análise funcional, assim como também existe sob a análise materialista dialética (MERTON, 1968, p. 106-108): “A [dialética] evidentemente, tem também um lado conservador: reconhece que os estágios definidos do conhecimento e da sociedade são justificados por seu tempo e circunstâncias; mas somente até aí [...]”.

Paul Lazarsfeld também é lembrado como um autor funcionalista, como por ter escrito o texto *Comunicação de massa, gosto popular e ação social organizada*, que trabalha a ideia de “disfunção narcotizante”, com Merton (que fora seu professor e parceiro em pesquisas) e por ser autor, junto com Elihu Katz, do livro *Personal Influence: the part played by people in the flow of mass communication*, um estudo sobre influência pessoal e liderança de opinião.

A ideia de liderança de opinião proveniente de Lazarsfeld (também pelo estudo *The people's choice*, escrito com Gaudet e Berelson) reverberou em autores que participaram do Ciespal, como em Luiz Beltrão, ao pôr em sua tese (*Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*), defendida em 1967 na Universidade de Brasília, um capítulo inteiro sobre o tema, e no livro *Comunicação de massa e desenvolvimento: o papel da informação nos países em crescimento*, de Wilbur Schramm, de grande destaque na América Latina (DINES, 1976; BELTRÁN, [s.d.]; MARQUES DE MELO, 2007).

Alguns entrecruzamentos podem ser notados nesse momento, pois temos Merton e Lazarsfeld vinculados por estudos de comunicação realizados nos Estados Unidos, como sobre os líderes de opinião e sobre os líderes locais e cosmopolitas (MERTON, 1968, p. 479-513), e o uso de ideias funcionalista em *Comunicação de massa, gosto popular e ação social organizada*. Além da proximidade entre Merton e Lazarsfeld, a ideia de líder de opinião nos parece ser um dos liames que também gera a aproximação entre funcionalismo e pesquisas realizadas nos Estados Unidos e na América Latina¹⁴. Porém, ao estudarmos *Personal Influence*, percebemos

¹⁴ Jacks e Escosteguy (2003), por exemplo, usam como um dos argumentos para vincular a folkcomunicação ao funcionalismo o uso que Luiz Beltrão faz de estudos de Lazarsfeld, Berelson, Katz e Merton.

que as indicações funcionalistas não possuem forte influência. O que surge com mais força são opções bastante vinculadas à *Mass Communication Research* (MCR).

Personal influence é um estudo sobre influência pessoal que buscou mostrar que os meios de comunicação massivos não eram todo-poderosos e ultrapassar o pensamento do “quem diz algo a alguém e com que efeito” (KATZ; LAZARSELD, 1979, p. 18; BELTRÁN, 2000, p. 103). A sua elaboração não traz indicações funcionalistas, segue as características da MCR, que, de acordo com Schramm (1965), em análise feita partir de artigos na revista *Jounarlistm Quartely*, possuía linguagem dura, rigorosa e cética¹⁵:

1) São quantitativas, em vez de especulativas. Seus praticantes estão profundamente interessados na teoria, mas naquela teoria que pode ser provada, e eles querem prová-las; 2) [A comunicação é vista tanto como a expressão típica dos jornais, do rádio e da televisão, quanto a comunicação interpessoal, a palavra falada, os sinais, as fotografias etc.]. Nos Estados Unidos as investigações da comunicação se referem a todos os sistemas que se intercambiam e compartilham ideias e informação; 3) [A pesquisa em comunicação se preocupa com a eficácia (efeitos) da comunicação, isto significando a busca por ser] compreendido, como ser claro, como as pessoas utilizam os meios de informação, como podem as Nações se compreenderem, como pode usar a sociedade os meios de informação para obter seu máximo bem-estar, como se realiza o processo básico da comunicação. (SCHRAMM, 1965, p. 5, tradução nossa)

Em agosto de 1967, em evento realizado na Cásper Líbero, Marques de Melo (1968, p. 18-21) mostrou um panorama dos estudos em comunicação realizados na época, recuperando vários autores (Harold Lasswell, Carl Hovland, Wilbur Schramm, Kurt Lewin e Paul Lazarsfeld) vinculados às pesquisas dos Estados Unidos e que estavam presentes em diversas publicações do Ciespal, pondo-os na fase que intitulou “quantitativa”. Segundo Marques de Melo (1968), as características principais eram: 1) Uso de questionários: “formulário estruturado que contém uma série de perguntas, na maioria das vezes com respostas pré-estabelecidas”; 2) Método de observação: “entre pesquisador e informante não existia uma relação direta de indagação e contestação. A atividade básica é a do pesquisador que observa, constata, identifica fenômenos comuns: reações, atitudes, comportamentos”; 3) Métodos mecânicos ou da evidência:

¹⁵ Os livros citados na segunda página deste nosso artigo trazem as indicações de pesquisa e a visão de ciência da MCR.

“utilizam instrumentos especiais que registram atitudes, reações, comportamentos com grande margem de segurança”. Entre os instrumentos, estavam o oftalmógrafo, eletropsicógrafo e audímetro; 4) Métodos experimentais: “Registro de observações e opiniões a partir do uso da experimentação da mensagem. É o estudo de um novo jornal ou revista, cuja edição piloto se distribui a uma amostra de leitores em potencial, que apresentam críticas e sugestões depois de efetuar a leitura [...]”.

Ainda conforme Schramm (1965), as pesquisas norte-americanas que viriam a ser chamadas de *Mass Communication Research* (MCR) nasceram a partir de Carl Hovland e Kurt Lewin (psicólogos), Paul Lazarsfeld (sociólogo) e Harold Lasswell (cientista político). Dumazedier (1968, p. 7-8) chama esse tipo de pesquisa de “sociologia da informação”, diz que ela nasce nos anos 1930 nos Estados Unidos com características de ciência formal, colocando esses quatro pesquisadores anteriormente citados como os precursores. Para Navarro (2005, p. 96), desde os anos 1920 se desenvolveu nos Estados Unidos o que ele chamou de “*Mass Communication Research*”. Proulx (2014) indica que a MCR surgiu no Entre Guerras, com o governo estadunidense passando a investir na produção de propagandas para obter apoio dos seus cidadãos. E Meditsch (2012, p. 178) vê que:

Hoje, já consigo rastrear um pouco mais além, chegando à origem da *Mass Communication*, um campo acadêmico gerado no Departamento de Estado norte-americano, durante a Segunda Guerra Mundial, quando reuniu *scholars* de várias disciplinas para enfrentar a estratégia comunicativa de Goebbels e Hitler na Alemanha criando um departamento e Guerra Psicológica.

Schramm (1976), em *Comunicação de massa e desenvolvimento*, também tratou da liderança de opinião, defendendo que os canais do “sistema de comunicação” não eram apenas os massivos, mas também os agentes de comunicação, que falavam diretamente com as pessoas e/ou com auxílio dos líderes de opinião, no intuito de persuadir. Era o uso da ideia de líder de opinião e do *two-step flow of communication* para que as mensagens das campanhas desenvolvimentistas chegassem às comunidades-alvo.

No entanto, vemos momentos como esse como um entrelaçamento de ideias, como aproximações, não como ações de uma única coisa: do funcionalismo. Este teve origem, em meados do século XIX, com estudos ditos “organicistas”, com Comte e Spencer, e com

Durkheim, que os usou em vários de seus textos. Realizando pesquisas sob tal termo, temos Malinowski, como nos diz de maneira bastante crítica, Radcliffe-Brown (2013, p. 169):

Mais de uma vez tenho sido considerado como pertencente a algo chamado Escola Funcional de Antropologia Social, e até mesmo como sendo chefe, ou um de seus chefes. Essa escola funcional na realidade não existe; é um mito inventado pelo Prof. Malinowski. Ele explicou como, para citar suas próprias palavras, “o magnífico título da Escola Funcional de Antropologia foi atribuído por mim mesmo, de certo modo a mim mesmo, e em grande grau fora de meu próprio senso de irresponsabilidade”. A irresponsabilidade do Prof. Malinowski tem tido desastrosos resultados, visto que espalhou pela antropologia uma densa neblina de discussão sobre o “funcionalismo”. O Prof. Lowie anunciou que o principal, não o único, expoente do funcionalismo no século XIX foi o Prof. Franz Boas. Não acho que haja qualquer sentido, além do puramente cronológico, em dizer-se que sou seguidor do Prof. Boas ou predecessor do Prof. Malinowski. Dizer que eu sou um “funcionalista” parece-me nada significar claramente.

A MCR, como já dissemos, surge entre os anos 1920 e 1930, e tem no governo dos Estados Unidos forte fonte de recrutamento e de financiamento, como aconteceu, por exemplo, com Harold Lasswell, que elaborou a análise de conteúdo na Biblioteca do Congresso americano (*Library of Congress*) e “a aplica ao corpus de mensagens de propaganda ‘branca’ (destinadas aos públicos dos países aliados) e de propaganda ‘negra’ (isto é, que mascaram o autor da mensagem)” (PROULX, 2014, p. 60)¹⁶ e que utilizou o modelo “Quem? Diz o quê? Em qual canal? Para quem? Com qual efeito?” no período em que esteve à frente da Divisão Experimental para o Estudo da Comunicação em Tempos de Guerra (CARVALHO, 2012, p. 226).

A análise de conteúdo chega à América Latina justamente pelo Ciespal, realizando pesquisas sobre os jornais da região e, ainda segundo Beltrán (1973, p. 56, tradução nossa), “entre 1962 e 1967 Ciespal realizou um notável esforço de investigação morfológica e de conteúdo que abarcou 10.000 páginas de 439 edições de 29 maiores diários da América Latina e, para fins de comparação, de quatro diários extrarregionais”.

A MCR e o funcionalismo possuem entrecruzamentos com ideias utilizadas em alguns estudos, mas não os percebemos como sinônimos. A orientação à experimentação, ao quantitativismo, ao uso de questionários, à tentativa de delimitar as investigações sobre

¹⁶ Já Dumazedier (1968, p. 55) afirma que Bernard Berelson foi o fundador desse método.

Comunicação Coletiva, à busca pelos efeitos dos meios de comunicação etc. não são características funcionalistas, são marcas que ajudam a delimitar a MCR, fazendo parte do seu entendimento de ciência, como defenderam diversos autores – como Bruce Westley (1967), Tannenbaum (1967), Carter Jr. (1967), Maletzke (1963), Berelson (1964), Dumazedier (1968) – em apostilas traduzidas e organizadas pelo Ciespal.

A aproximação que acreditamos haver entre MCR e funcionalismo se dá por ambas terem base positivista. Conforme Lacerda (2010, p. 83), “positivo” possui sete acepções: real, útil, certo, preciso, relativo, orgânico, simpático. Na MCR, a opção pelo “real” (investigar o acessível à inteligência, evitando o fictício), pelo “certo” (evitar discussões sobre “dúvidas indefinidas e desses debates intermináveis que o antigo regime mental devia suscitar” [COMTE, [s.d.], p. 47]) e pelo “preciso” (obter conhecimentos precisos, evitando informações vagas e apoiadas em discursos sobrenaturais) é bastante forte.

Nos Estados Unidos, Carl Hovland fez experimentos para o exército americano, Lasswell elaborou a análise de conteúdo, Lazarsfeld buscou compreender o impacto dos meios por procedimentos ditos científicos e recusando críticas “filosóficas” e “especulativas”. No funcionalismo, esse “espírito positivo” também é perceptível, semelhante “ao dos físicos, químicos, fisiologistas, quando se aventuram numa região ainda inexplorada de seu domínio científico” (DURKHEIM, 2002, p. XIX). No entanto, há diferenças, como: enquanto na MCR o quantitativo possui grande relevância, no funcionalismo ele é defendido por autores como Durkheim (conquanto não faça uso dela em muitas de suas pesquisas) e tem o valor reconhecido por Malinowski, embora este faça diversas críticas, como, por exemplo, ao afirmar que o quantitativismo não é suficiente para entender e explicar um objeto estudado. Como método de interpretação, o funcionalismo é organicista, enquanto que a MCR não necessariamente busca tal caminho para o entendimento da sociedade e nem dos Meios de Comunicação de Massa.

Em relação às ações imperialistas¹⁷ que possam ter partido do funcionalismo e encontrado abrigo no Ciespal, não encontramos material para nos juntarmos a essa

¹⁷ Alinhamo-nos a Florestan Fernandes (1970, p. 199) quando dizia que o posicionamento político vinha dos seres humanos, não do funcionalismo: “[...] as tendências à implantação do planejamento do mundo moderno indicam que os conhecimentos empíricos e teóricos, fornecidos por esse método, são igualmente úteis e

interpretação. Acreditamos que, pelo Ciespal, foi o desenvolvimentismo, se baseando algumas vezes em indicações de pesquisa da MCR, que propôs ações políticas.

A comunicação para o desenvolvimento teve na Unesco uma grande força constituinte (UNESCO, 1976; BORDENAVE, 1974), pois, como resultado de debates acontecidos nos anos 1950, realizou simpósios em 1960 (Bangcoc), 1961 (Santiago do Chile) e 1962 (Paris) e, então, teve a convicção de que Meios de Comunicação de Massa tinham um papel deveras relevante para o progresso econômico e social, chamando, conseqüentemente, os governos a “incluir em seus planos econômicos uma provisão adequada para o desenvolvimento dos veículos nacionais de informação e levar esse fator em seus programas para a Década de Desenvolvimento das Nações Unidas” (UNESCO, 1976, n.p). Após esses encontros ocorridos entre 1960 e 62, a Unesco convidou Wilbur Schramm para reunir as informações encontradas/desenvolvidas e os assuntos debatidos e publicar um estudo, que veio a ser o livro *Comunicação de massa e desenvolvimento: o papel da informação nos países em crescimento*, e que de acordo com Beltrán ([s.d.]) converteu-se “na bíblia universal da comunicação para o desenvolvimento”.

Alguns estudos de Merton, Lazarsfeld, Lasswell e Schramm se entrelaçam com aspectos funcionais, como podemos ver em *Comunicação de massa, gosto popular e a organização da ação social*, em *A estrutura e a função da comunicação na sociedade* e em partes do livro supracitado de Schramm; no entanto, esses textos não necessariamente expõe a obra e o pensamento desses autores. Merton tem forte vínculo com o funcionalismo, mas Lasswell, por exemplo, em outros artigos como no *The theory of political propaganda* (1927) e nos livros *Política: quem ganha o que, quando, como* ([1936] 1984) e *A Linguagem da política* ([1949] 1979), não mostra tal elo funcionalista. Carvalho, (2012, p. 226), em sua tese de doutorado, que teve Lasswell como foco de observação, afirma que não há nada de substancial que o identifique como o introdutor do funcionalismo no campo da comunicação e “o simples

potencialmente exploráveis sob quaisquer ideologias. Quer sob a égide de liberalismo e da livre iniciativa, quer sob a inspiração do socialismo e da intervenção estatal, a manipulação deliberada dos problemas sociais, a invenção de técnicas racionais de controle e a exploração programada dos efeitos construtivos da mudança social dependem, em larga escala, de conhecimento sobre as bases estruturais funcionais da organização e do desenvolvimento dos sistemas sociais”.

emprego do termo ‘funções’ aplicado à noção de meios de comunicação não é suficiente para caracterizá-lo funcionalista”.

Já as ações propostas por Schramm a partir da Unesco mais se relacionavam a questões políticas, acreditando que com o uso de meios de comunicação se poderia gerar desenvolvimento econômico em países subdesenvolvidos. Eram propostas, de cunho liberal, para promover desenvolvimento a partir de ideias como mecanizar a mão de obra do campo para aumentar a produtividade e, então, liberá-la para trabalhar nas cidades; de pôr as pessoas como participantes de uma estrutura industrial produtiva; de transformar as vidas das pessoas: os valores dos grupos, os costumes, e as relações humanas em prol da evolução econômica. Nessa intenção, viram que algumas ideias da MCR poderiam ajudar, como a busca por líderes de opinião nas comunidades, a ideia de que os meios massivos de comunicação poderiam reforçar normas sociais e que o uso do modelo de Lasswell era aplicável para entender o processo comunicativo. Entendemos essa obra de Schramm como uma proposta de ação política de base liberal para ser aplicada em países subdesenvolvidos no contexto dos anos 1960, que utiliza algumas ideias elaboradas em estudos da MCR e que não recorre a indicações que são recorrentes em categorizações de autores funcionalistas para compreender e propor ações.

Considerações finais

É comum, em artigos e livros de comunicação publicados na América Latina, encontrarmos autores falando sobre o funcionalismo, caracterizando-o e trazendo algumas críticas, como por ser quantitativista, por ver a comunicação em sentido unilateral, por se vincular a posicionamentos imperialistas e outras. No entanto, ao optarmos em buscar informações em “textos primeiros”, observamos que poderia haver outros entendimentos sobre o funcionalismo, os quais não abarcavam, sob um único termo, distintos conjuntos de ideias com diferentes gêneses.

O estudo de textos de Durkheim, Malinowski e Merton, assim como de alguns comentaristas, nos mostrou conceituações e aplicações de ideias funcionalistas. E a partir da leitura de publicações do Ciespal (como de várias de suas apostilas utilizadas nos cursos dos

anos 1960, como a *Teoría de la comunicación*, e de livros de autores também publicados pelo Centro, como Wilbur Schramm, Paul Lazarsfeld, Ralph Nafziger e David White, Wayne A. Danielson, Gerhard Maletzke, Joffre Dumazedier) pudemos encontrar propostas de pesquisa sugeridas.

O ponto central de entendimento nesse processo foi de que o funcionalismo e a MCR já possuíam alguns cruzamentos em estudos realizados nos Estados Unidos, e, ambos, foram utilizados por propostas políticas na América Latina, resultantes de reuniões da Unesco, tendo o Ciespal como importante polo difusor. No entanto, o que notamos foram entrecruzamentos de linhas com posicionamentos e gêneses distintos. Por exemplo, as propostas de *A Linguagem da política*, de Lasswell e Kaplan, e a pesquisa desenvolvida por Katz e Lazarsfeld para *Personal influence* são diferentes das proposições de Malinowski e Durkheim. Textos que trazem essas aproximações e entrecruzamentos entre funcionalismo e MCR de forma bastante nítida são os publicados no livro *Comunicação e indústria cultural*, de Gabriel Cohn, obra bastante citada em manuais de teorias da comunicação no Brasil.

Acreditamos que o Ciespal foi uma instituição que acolheu indicações da MCR e da comunicação para o desenvolvimento nos anos 1960, e que o dito “período funcionalista” não tinha muita vinculação com ideias do funcionalismo. O Ciespal foi um Centro que acolheu e difundiu propostas de pesquisas norte-americanas da primeira metade do século XX e de propostas políticas da Unesco que prometiam gerar progresso em países subdesenvolvidos.

Referências

ARAGÃO, Iury P. Primeira década do Ciespal: fundação e indicações de investigação. **Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 135, 2017a.

ARON, Raymond. Auguste Comte. In: ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.83-183.

ARON, Raymond. Émile Durkheim. In: ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.457-588.

BELTRÁN, Luis R. **Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica**: una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años. [s.d.]a, [s.l.]. Disponível em: <http://www.infoamerica.org/teoria_articulos/beltran1.htm>. Acesso em: 14 set.2015.

BELTRÁN, Luis R. Comunicación y desarrollo económico. **Chasqui**. n.2, p. 50-72, 1973. Disponível em: <<http://chasqui.ciespal.org/index.php/chasqui/article/view/2345/2343>>. Acesso em: 19 out.2015.

BELTRÁN, Luis R. **Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina**. Disponível em: <<http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/beltran.pdf>>. Acesso em 12 nov. 2015.

BELTRÁN, Luis R. **Investigación sobre comunicación en Latinoamérica**: inicio, trascendencia y proyección. Pulral Editores; UCB: La Paz: 2000. p.87-122.

BERELSON, Bernard. La comunicación colectiva y la opinión pública. In: SCHRAMM, Wilbur (Org.). **Proceso y efectos de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1964. p.291-303.

BERGER, Christa. A pesquisa em Comunicação na América Latina. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga. Teorias da Comunicação. Editora Vozes: Petrópolis, 2001. p.241-278.

BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Tradução de José Carlos Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes: 2011.

BORDENAVE, Juan Diaz. Nuevos métodos de entrenamiento de la comunicación para los países en desarrollo. **Chasqui**. n.7, p. 11-54, 1974. Disponível em: <<http://chasqui.ciespal.org/index.php/chasqui/article/view/2382/2380>>. Acesso em: 19 ago.2015.

CARTER JR., Roy. Métodos de campo en las investigaciones de la comunicación. In: NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967. p.76-125.

CARVALHO, Rafiza Luziani Varão Ribeiro. **Harold Lasswell e o Campo da Comunicação**. Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Faculdade de Comunicação. Programa de Pós-Graduação, Brasília, 2012. 244p. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12047/1/2012_RafizaLuzianiVar%C3%A3oRibeiroCarvalho.pdf>. Acesso em 20 out.2014.

COMTE, Auguste. **Catecismo positivista**. Tradução e notas de Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.117-318.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.3-39.

COMTE, Auguste. **Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.95-115.

COMTE, Auguste. **Discurso sobre o espírito positivo**. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, [s.d.]. 110p.

COMTE, Auguste. **Discurso sobre o espírito positivo**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.41-94.

COMTE, Augusto. **Discurso sobre o espírito positivo**. São Paulo: Escala, [s.d.]. 110p.

CÓRDOVA, Gonzalo. Ciespal. **Estudios de comunicación masiva**. Concepción-Chile, nº 6-7-8, jan./jul. 1967, p.113-129.

DANIELSON, Wayne A. Análisis de contenido en la investigación de la comunicación. In: NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967. p.126-151.

DINES, Alberto. Prefacio. In: SCHRAMM, W. **Comunicação de massa e desenvolvimento: o papel da informação nos países em crescimento**. Tradução de Muniz Sodré e Robert Lent. Rio de Janeiro: Bloch, 1976.

DUMAZEDIER, Jofre. **De la sociología de la comunicación colectiva a la sociología del desarrollo cultural**. Quito: Ciespal, 1968.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 536p.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002. 128p.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 483p.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 513p.

EL PRIMER curso del Ciespal. **Revista Síntesis**. n.17, 1960.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1995.

FELICIANO, Fátima. **Jornalismo: A prática e a gramática: a questão da influência do projeto pedagógico Unesco/Ciespal nos rumos do ensino de Jornalismo no Brasil**. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 1987.

FERNANDES, Florestan. **Elementos de sociologia teórica**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

FERNANDES, Florestan. Funcionalismo e análise científica na moderna sociologia. **Sociologia**, São Paulo, v.XXIV, n.3, set. 1962.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 16ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. 79p.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide** - para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre, Tchê, 1987. 230p. Disponível em: <<http://www.adelmo.com.br/index1.htm>>. Acesso em: 05 jun.2017.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 3ed. São Paulo: Atlas, 1996. 159p.

JACKS, Nilda; ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Objeções à associação entre estudos culturais e folkcomunicação. **Verso e Reverso**, São Leopoldo, v.17, n.37, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/portalluiz/secao/documentos.htm#nilda>>. Acesso em: 08 jan.2015.

KATZ, Elihu; LAZARFELD, Paul. **La influencia personal**: el individuo en el proceso de comunicación de masas. Tradução de Alberto Pérez Álvarez. Barcelona: Editora Hispano Europea, 1979. 446p.

KATZ, Elihu; LAZARFELD, Paul. **Personal influence**: the part played by people in the flow of mass communication. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006. 400p.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. **O momento comtiano**: república e política no pensamento de Augusto Comte. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2010.496p. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/93972/276336.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 07 abr.2014.

LASSWELL, Harold. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In: COHN, Gabriel. **Comunicação e indústria cultural**: leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações de massa nessa sociedade. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1971. p. 105-117.

LASSWELL, Harold. **Política**: quem ganha o que, quando, como. Tradução de Marco Aurélio dos Santos Chaudon. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984. 172p.

LASSWELL, Harold. The theory of political propaganda. **The American Political Science Review**, v. 21, n. 3, p. 627-631, ago. 1927. Disponível em:

<<http://colectivonovecento.files.wordpress.com/2012/09/lasswell-the-theory-of-political-propaganda.pdf>>. Acesso em 03 out.2014.

LASSWELL, Harold; KAPLAN, Abraham. **A linguagem da política**. Tradução de Lúcia Dauster Vivacqua e Sílvia e Sônia de Castro Neves. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. 410p.

LAZARFELD, Paul. **A sociologia**. v.2. Tradução de Macaísta Malheiros. Lisboa: Livraria Bertrand, 1979. 260p.

LAZARFELD, Paul; MENZEL, Herbert. Los medios de información y la influencia personal. In: SCHRAMM, Wilbur (Org.). **La ciencia de la comunicación humana**. Quito: Ciespal, 1965. p. 80-97.

LAZARFELD, Paul; MERTON, Robert. Comunicação de massa, gosto popular e ação social organizada. In: COHN, Gabriel. **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da USP, 1971. p.230-253.

LEÓN DUARTE, Gustavo. El papel de la Ciespal en el proceso de institucionalización de los estudios de Comunicación en América Latina. **MHCJ**, n.3. 2012. Disponível em: <<http://rev.innovacionumh.es/index.php?journal=mhcj&page=article&op=view&path%5B%5D=51&path%5B%5D=97>>. Acesso em 22 out.2015.

MALETZKE, Gerhard. *Sicología de la comunicación colectiva*. Quito: Ciespal, 1963.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendença. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 424 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo**. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1963. 273 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. Podemos ajudar os povos nativos? Tradução de Oracy Nogueira. In: FERNANDES, Florestán. **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora Nacional; Editora da Usp, 1973. p.477-487.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da Cultura**. Tradução de José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. 206 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **The dynamics of cultural change: an inquiry into race relations in Africa**. Londres; New Haven: Oxford University Press; Yale University Press, 1945. 171p.

MARQUES DE MELO, José. **A pesquisa em comunicação**. São Paulo: Faculdade de Jornalismo Casper Líbero, 1968.

MARQUES DE MELO, José. A recepção das ideias de Wilbur Schramm no Brasil. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**. n. 6, p. 13-21, 2007. Disponível em: <<http://www.alaic.org/revistaalaic/index.php/alaic/article/view/22/21>>. Acesso em: 19 dez. 2015.

MARQUES DE MELO, José. Ciências da comunicação na América Latina: o papel histórico do Ciespal (1959-2009). **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación – ALAIC**. n.11, jul./dez.2009. Disponível em: <<http://www.alaic.org/revistaalaic/index.php/alaic/article/view/94/92>>. Acesso em 17 ago.2015.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das teorias da comunicação**. 14 ed. São Paulo: Loyola, 2011. 227p.

MATTELART; Armand; PICCINI, Mabel; MATTELART, Michele. **Los medios de comunicación de masas: la ideología de la prensa liberal en Chile**. Buenos Aires: El Cid Editor, 1976.

MEDINA, Cremilda. Ciespal e o resgate das vozes do hemisfério sul. In: MARQUES DE MELO, José; GOBBI, Maria Cristina. **Gênese do pensamento comunicacional latino-americano**. O protagonismo das instituições pioneiras: Ciespal, Icinform, Ininco. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo; Cátedra Unesco de Comunicação para o desenvolvimento regional, 2000.

MEDITSCH, E. Ciespal trouxe progresso... e o problema quase insolúvel do comunicólogo. In: MARQUES DE MELO, J; GOBBI, M. **Gênese do pensamento comunicacional latino-americano: o protagonismo das instituições pioneiras: Ciespal, Icinform, Ininco**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo; Cátedra Unesco de Comunicação para o desenvolvimento regional, 2000.

MEDITSCH, Eduardo. **Pedagogia e pesquisa para o jornalismo que está por vir: a função social da Universidade e os obstáculos para a sua realização**. Florianópolis: Editora Insular, 2012.

MERTON, Robert K. **Sociologia: teoria e estrutura**. Tradução de Miguel Maillat. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

MISES, Ludwig von. **Liberalismo Segundo a Tradição Clássica**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967.

NAVARRO, Raúl Fuentes. Everett M. Rogers (1931-2004) y la investigación Latinoamericana de la comunicación. **Comunicación y Sociedad**. Guadalajara, n. 4, p. 93-125, jul./dez. 2005.

NUÑEZ, Patricia L. **Breve estudio sobre “Ciespal”**. Ciespal: Quito, 1980.

ORÍGENES históricos de Ciespal. **Chasqui**. n.11, p. 84-87, 1984. Disponível em: <<http://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/1755/1775>>. Acesso em: 19 set.2015.

OS ANOS 60: a década que mudou tudo. São Paulo: Edições Veja, [s.d.]. 144p.

PROULX, Serge. As pesquisas norte-americanas sobre a comunicação: a institucionalização de um campo de estudo. **Questões Transversais** – Revista de Epistemologias da Comunicação, São Leopoldo, vol. 2, n. 4, p.56-64, jul./dez.2014.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 2013. 195p.

SALGADO, Luis V. Informe. In: NUÑEZ, Patricia L. **Breve estudio sobre “Ciespal”**. Quito, 1980.

SCHRAMM, W. **Comunicação de massa e desenvolvimento**: o papel da informação nos países em crescimento. Tradução de Muniz Sodré e Robert Lent. Rio de Janeiro: Bloch, 1976.

SCHRAMM, Wilbur. Investigaciones de la comunicación en los Estados Unidos. In: SCHRAMM, Wilbur (Org.). **La ciencia de la comunicación humana**. Quito: Ciespal, 1965a. p.2-13.

SCHRAMM, Wilbur. Mecanismo de la comunicación. In: SCHRAMM, Wilbur (Org.). **Proceso y efectos de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1964. p.3-23.

SCHRAMM, Wilbur. Responsabilidades de la comunicación colectiva. In: NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967. p.1-29.

TANNENBAUM, Percy H. Métodos experimentales en la investigación de la comunicación. In: NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967. p.50-75.

TEORÍA de la comunicación. Quito: Ciespal, [s.d.].

THOMPSON, Ken. **Emile Durkheim**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003. 162p. Disponível em: <<http://swauop.yolasite.com/resources/Durkheim%20-%20key%20sociologists.pdf>>. Acesso em: 13 jun.2014.

TIMASHEFF, Nicholas S. **Teoria sociológica**. Tradução de Antônio Bulhões. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. 419p.

UNESCO. Introdução da Unesco. In: SCHRAMM, W. **Comunicação de massa e desenvolvimento**: o papel da informação nos países em crescimento. Tradução de Muniz Sodré e Robert Lent. Rio de Janeiro: Bloch, 1976.

WESTLEY, Bruce. Método científico e investigación de la comunicación. In: NAFZIGER, Ralph O.; WHITE, David M. (Orgs.). **Introducción a la investigación de la comunicación colectiva**. Quito: Ciespal, 1967. p.152-187.

Periodismo sobre migración con enfoque de derechos Diálogos metodológicos entre los DDHH y la Folkcomunicación

Laura Gottero¹

Submetido em: 22/09/2020

Aceito em: 13/11/2020

RESUMEN

El trabajo profundiza en la construcción de un discurso periodístico que incorpore y emplee activamente la perspectiva de derechos humanos en la labor mediática que tematiza el fenómeno migratorio y a las personas migrantes como objetos o contextos de noticia. Las preocupaciones por el modo en que se representa a los/as migrantes y se aborda el fenómeno migratorio en los medios de comunicación latinoamericanos tiene su base en la identificación de procesos persistentes de desigualdad en las posibilidades de construcción simbólica, que afectan negativamente la imagen de migrantes y les quitan la posibilidad de una voz propia en los medios hegemónicos. En ese sentido, la Folkcomunicación y los derechos humanos recuperan esa discusión y proveen de herramientas valiosas para reconfigurar la práctica periodística contemporánea. El trabajo analiza el modo de construcción de discursos periodísticos empleando el enfoque conceptual y metodológico de los derechos humanos, así también incorpora herramientas del análisis de discurso desde una perspectiva comunicacional. Como resultado del relevamiento crítico realizado, se elaboran elementos de abordaje y recomendaciones concretas para reconfigurar la práctica y la producción periodística sobre migración a partir de un marco de derechos humanos.

PALABRAS-CLAVE

Periodismo; Migrantes; Derechos Humanos; Desigualdad comunicativa; Representaciones.

Journalism on migration with a rights approach Methodological dialogues between Human Rights and Folkcommunication

¹ Licenciada y Profesora en Ciencias de la Comunicación, y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Es docente investigadora del Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús (IJDH-UNLA), coordinadora académica, así también investigadora CONICET-UNLa con alta en curso desde el 2020. Es docente en el Programa de Estudios Sociales de FLACSO (PEACSO) y tutora en la Diplomatura en Migraciones, Movilidades e Interculturalidad (FLACSO), así como ha participado en calidad de consultora en proyectos internacionales sobre migración (IPPDH, OIM). Correio eletrônico: lauritagottero@gmail.com.

ABSTRACT

The work delves into the construction of a journalistic discourse that incorporates and actively uses the human rights perspective in media work that thematizes the migratory phenomenon and migrants as news objects or contexts. Concerns about the way in which migrants are represented and the migratory phenomenon is addressed in the Latin American media is based on the identification of persistent processes of inequality in the possibilities of symbolic construction, which negatively affect the image of migrants and take away the possibility of their own voice in the hegemonic media. In this sense, Folkcommunication and human rights recover this discussion and provide valuable tools to reconfigure contemporary journalistic practice. The work analyzes the way of construction of journalistic discourses using the conceptual and methodological approach of human rights, as well as incorporating tools of discourse analysis from a communication perspective. As a result of the critical survey carried out, elements of approach and concrete recommendations are elaborated to reconfigure the practice and journalistic production on migration based on a human rights framework.

KEY-WORDS

Journalism; Migrants; Human Dights; Communicative inequality; Representations.

Jornalismo sobre migração com enfoque de direitos Diálogos metodológicos entre Direitos Humanos e Folkcomunicação

RESUMO

O trabalho investiga a construção de um discurso jornalístico que incorpora e utiliza ativamente a perspectiva dos direitos humanos no trabalho midiático que tematiza o fenômeno migratório e os migrantes como objetos ou contextos de notícias. A preocupação com a forma como os migrantes são representados e o fenômeno migratório é abordado na mídia latino-americana se baseia na identificação de processos persistentes de desigualdade nas possibilidades de construção simbólica, que afetam negativamente a imagem de migrantes e tiram a possibilidade de sua própria voz na mídia hegemônica. Nesse sentido, o Folkcomunicação e os direitos humanos resgatam essa discussão e fornecem valiosas ferramentas para reconfigurar a prática jornalística contemporânea. O trabalho analisa a forma de construção dos discursos jornalísticos a partir da abordagem conceitual e metodológica dos direitos humanos, bem como incorpora ferramentas de análise do discurso na perspectiva da comunicação. Como resultado da pesquisa crítica realizada, são elaborados elementos de abordagem e recomendações concretas para reconfigurar a prática e a produção jornalística sobre a migração com base em um marco de direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE

Jornalismo; Migrantes; Direitos Humanos; Desigualdade comunicativa; Representações.

Introducción

La desigualdad en el acceso a la comunicación, entre lo que se incluyen las asimetrías en las representaciones simbólicas y en la posibilidad de hacer oír una voz propia —no mediada por la enunciación mediática desde el lugar del poder— constituye un elemento de interés para las indagaciones metodológicas estructuradas desde la folkcomunicación. De manera relacionada con esta situación, las indagaciones sobre las prácticas periodísticas como desafío colectivista y el rol del comunicador como constructor y mediador de mensajes constituyó una preocupación académica de Beltrão, en el marco de la construcción del enfoque folkcomunicativo (Gobbi, 2016). Siguiendo esto, el estudio de la manera en que la práctica periodística construye discurso sobre el fenómeno migratorio en América Latina mantiene una correspondencia con esas inquietudes, puesto que ambas problematizan y plantean interrogantes desde la identificación de desigualdades comunicativas que inciden en la interacción sociocultural (Moreira Fernandes, Pinheiro y Martins, 2016). De allí que este artículo recorra los nexos entre estas premisas metodológicas de la Folkcomunicación, el enfoque de derechos, y el análisis comunicacional de las prácticas periodísticas, cuando éstas tematizan el fenómeno migratorio desde alguna de sus aristas.

Siguiendo lo expuesto, en relación con las preocupaciones folkcomunicacionales que indagan las vías y posibilidades efectivas de expresión por parte de los grupos subalternos que conforman el espectro simbólico de “lo popular”, es importante señalar que la visibilización de desafíos que se identifican con el abordaje de la migración requieren de atención, sobre todo en tiempos de masividad e inmediatez de la comunicación a partir de medios multi-soporte y redes sociales.

En este contexto, el análisis de las prácticas periodísticas recientes en el Cono Sur permite afirmar que aún no existe una sección periodística estable en medios hegemónicos que se centre en la migración, o en las personas migrantes. No obstante, esta temática atraviesa toda la agenda de noticias en sus diversas áreas: política nacional e internacional, cultura, sociedad, economía y, con mucha frecuencia, las noticias policiales. De allí que podemos pensar que sería muy interesante que, del mismo modo que se ha construido el periodismo de género —un tipo de especialización muy interesante que se consolidó en el

periodo reciente—, existiera un “periodismo de migración” que abordara en profundidad y con herramientas específicas la información sobre este campo temático.

En el marco de estas observaciones metodológicas, el propósito general del artículo es repensar desde la perspectiva de derechos —empleando elementos de análisis de la Folkcomunicación— cómo se realizan las coberturas periodísticas de hechos relacionados con la migración y con personas migrantes, para ofrecer recomendaciones específicas que articulen los resultados de indagación académica y los insumos para fortalecer y reorientar el periodismo sobre migración.

El discurso periodístico como objeto de estudio cultural

Tal como señalan Moreira Fernandes, Pinheiro y Martins (2016), los estudios culturales como sustrato de propuestas metodológicas desde la Folkcomunicación permiten indagar en las operaciones de poder subyacentes en la construcción de discursos mediáticos, cuando éstos son generados y difundidos a través de medios hegemónicos. En estos espacios de producción simbólica, los enunciadorees son considerados parte de una élite que posee y emplea los medios privilegiados para poner en circulación sus ideas sobre el mundo y la sociedad, instalando, profundizando o reactivando distintas narrativas que reproducen sentidos racistas o discriminatorios hacia grupos subalternos (Van Dijk, 1999).

Así, todo discurso periodístico es también político/ideológico, porque no sólo manifiesta y pone en circulación una determinada visión del mundo, a la vez que además defiende y fortalece la idea de que esa visión es verdadera o correcta. Los discursos elaborados por los medios periodísticos, a partir de su peculiar tratamiento de la información, capitalizan el potencial del lenguaje para comunicar mensajes y construir realidades, pero también tienden a captar los acontecimientos sociales de tal modo que el contenido de esos hechos siempre puede describirse con las categorías y los “modos de entender” del medio que lo transmite (Charaudeau, 2013).

En estas narrativas de representación del mundo, la constitución de series periodísticas es uno de los modos predominantes en los que un medio periodístico construye su visión “en capítulos” de los hechos y elabora, al mismo tiempo, un contexto de entendimiento común en el que no hace falta repasar lo anterior para informar sobre lo presente, y proveen de “marcos cognitivos que intervienen en la percepción del público sobre

los sucesos de su entorno” (Califano, 2015: 62). Asimismo, junto con la espectacularidad con la que es presentada una noticia en el día de los hechos, el seguimiento del tema o de dicho acontecimiento permite la conformación de una serie periodística que define una mirada y elabora un discurso ideológico que influye en la construcción de sentido, tanto en la opinión pública que recibe y procesa esa información, como en la forma en que se van formateando de manera anticipada las maneras de entender y asignar significado al hecho que es el núcleo de la noticia, construyendo así presupuestos y sobreentendidos que preceden y acompañan el acceso a la información (Ducrot, 1986).

Desde una perspectiva crítica del discurso periodístico que involucre elementos de la Folkcomunicación, las coberturas de personas, familias y grupos migrantes —tanto en lo que tiene que ver con sus experiencias como sus trayectorias de movilidad— constituyen una oportunidad privilegiada para articular el espacio de lo cotidiano y lo político en el hecho informativo. Porque a partir de la exposición periodística de una historia que puede ser del interés general —y por eso ingresa en la agenda mediática— se despliegan muchos sentidos que no sólo se refieren a ese relato en particular, sino que construyen un mundo de representaciones sobre el grupo social al que pertenece ese “sujeto de la noticia” (individual o grupal). No obstante, en ese desafío pueden confluír decisiones periodísticas que incorporen presupuestos subyacentes al contrato de lectura y afecten el resultado informativo, algo que fue señalado por Trew (1983) respecto de la representación de colectivos subalternos en la conformación de titulares de noticias en medios gráficos. Tal como puede observarse en el ejemplo que sigue, el empleo sesgado de estadísticas, el uso estratégico de terminología migratoria y las referencias cuantitativas pueden llegar a sostener errores incluso contra las explicaciones visibles que existen en una nota.

Ejemplo N° 1 (extracto de artículo periodístico)

Partos de inmigrantes en Antofagasta casi se triplican en los últimos seis años

El 36,8% del total de las atenciones por nacimientos en el hospital regional corresponde a extranjeros.

"Intentamos entrar a Chile por el paso fronterizo de Chacalluta, en Arica, pero no nos dejaron. En ese momento no teníamos nada, solo sabíamos que a Colombia no volveríamos más (...) (sic) Cruzamos a Bolivia hasta Pisiga, un poblado boliviano ubicado en el Altiplano, a unos cinco kilómetros del paso internacional con Chile de Colchane, en la Región de Tarapacá. Allí tampoco nos dejaron pasar, pero una boliviana comerciante nos ayudó a cruzar en la noche; lo hicimos caminando". Esa fue la primera vez que la familia Landázuri ingresó a

Chile, hace seis años, cuenta Willie, el jefe de familia, un colombiano de 51 años que junto a su esposa Liliana Montaña decidieron cruzar la frontera por un paso no habilitado, y radicarse con sus nueve hijos -dos de ellos nacidos en Chile- en la capital de la II Región. Un año después de su ingreso repitieron la travesía para buscar al resto de su familia. Después de esa experiencia lograron radicarse en Antofagasta y regularizar su situación. Por ejemplo, sus hijos ahora estudian en un colegio municipal (...) Así, en promedio, por cada tres niños que nacen en el Hospital Regional de Antofagasta -concentra el 53,9% de los nacimientos en hospitales públicos de la región-, uno de ellos tiene padres inmigrantes.²

El ejemplo presentado articula diferentes niveles de presupuestos y sobreentendidos que enmarcan esa historia de vida en un contexto político y social donde la migración es definida desde diversos posicionamientos. Desde una mirada periodística conectada con los derechos humanos, pueden advertirse los diferentes niveles aplicados en la construcción de esa nota. En principio, la historia de vida de esta familia colombiana remarca que el ingreso a Chile fue por un paso no habilitado, guiado por otra migrante: una mujer boliviana. Además, se cuenta que la familia entrevistada tuvo dos hijos más en Chile —son once integrantes en total—, así también que pudieron traer a sus otros los/as hijos/as migrantes, que éstos accedieron a la educación pública, y que finalmente regularizaron su situación migratoria.

No resulta inocente esa selección del relato y de sus “hitos” de vida familiar en función de los objetivos informativos de la noticia: el porcentaje de niños/as nacidos en el sistema público de salud cuyas madres son extranjeras, en el marco de un fenómeno migratorio que se identifica en la región norte de Chile, motivado por la inserción laboral y la búsqueda de mejores condiciones económicas para vivir. Sin embargo, esa nota aborda todo el tiempo, sin mencionarlos, los derechos que deberían responder a las condiciones de vida de esa familia colombiana, y ese grupo familiar funciona como una metonimia respecto del conjunto de familias migrantes en Chile que llegaron en el periodo reciente. En efecto, en el artículo puede observarse cómo se entrelazan derechos humanos reconocidos para personas migrantes en el plano internacional: salud, educación, reunificación familiar, trabajo, acceso a la regularización, pero nunca se explicitan como tales. Los partos en Antofagasta, entonces, se construyen como “consecuencias” de la llegada de inmigrantes a la región que presionan sobre el sistema de salud, en el marco de lo que técnicamente se está informando: una

² Fuente: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=307949> (13/11/2016, último acceso el 17/9/20).

reconfiguración del acceso a la salud reproductiva en función de estas tendencias de movilidad que forman parte de las dinámicas poblacionales en esa zona.

Un enfoque periodístico desde los derechos humanos permitiría revisar el equilibrio entre el hincapié dado a ciertos eventos (la entrada irregular o el aumento en la emisión de visas, por ejemplo) y la mención del acceso a derechos fundamentales como la salud y la educación. Asimismo, contribuiría a elaborar la información a través de otras conexiones de sentido donde todos esos eventos referidos por la familia colombiana podrían haberse expuesto desde otra propuesta o contrato de lectura.

El poder del discurso en la cobertura periodística sobre temas migratorios

Tal como ha sido referido anteriormente, pensar en la noticia como elemento fundamental de la información periodística remite a los discursos que incluyen una referencia a “lo excepcional” en el tratamiento de los sucesos de interés general para la sociedad, teniendo en cuenta que en algunos casos —como el periodismo de policiales—la espectacularidad otorgada a la noticia borra los límites entre lo público y lo privado en la referencia a las personas participantes (Martini, 2013). Por eso, armar una noticia implica el reconocimiento de lo diferente pero, también, asocia eso que es nuevo, diferente o desconocido con un universo de conocimiento y de sentidos ya descubiertos, previsibles, que permite entenderlo y calificarlo.

Ahora bien, en ciertos casos, la dimensión más resonante de las noticias se traslada de aquello que sucedió, a quienes presuntamente han tenido relación con ese hecho. De esta manera, lo que es “fuera de serie” y lo que merece ser contado es cómo son las personas que estarían involucradas, y no específicamente la situación o evento que constituye el objetivo de la noticia. Ese cambio de foco es esperable y hasta anecdótico cuando esas personas protagonistas son figuras públicas, personajes con una biografía interesante, o tienen algún dato o una característica social que brinda interpretaciones extra al suceso informado. Pero, ¿qué pasa cuando esa espectacularidad o ese dato complementario contribuyen a informar y/o a resaltar que los protagonistas son migrantes o, con más frecuencia, son “extranjeros”? Cuando esto sucede, el discurso periodístico utiliza, aprovecha, la elaboración de la noticia para dar una direccionalidad ideológica al discurso informativo. Si bien todo discurso manifiesta una ideología y un posicionamiento acerca de lo que es referido, cuando el peso de

la noticia se sitúa en la característica de migrante o extranjero/a del protagonista de la noticia, se buscan efectos concretos y se reactiva, dentro del catálogo de “lo pensable”, sentidos que remiten a la discriminación por origen nacional y a las restricciones de orden migratorio (Angenot, 2010).

Por eso, en ese empleo de la palabra con finalidades precisas, se produce la estigmatización y la formación de estereotipos sobre las comunidades migrantes, con sus consecuencias negativas en el acceso a derechos, en la inclusión social, e incluso en las posibilidades de que esas personas sufran discriminación, agravios o riesgos en su vida cotidiana, del modo que se presenta en el siguiente ejemplo.

Ejemplo N° 2 (extractos de artículos periodísticos)³

Perú, Portal de noticias, 1/4/2016

MINISTRO DEL INTERIOR ANUNCIÓ QUE EXTRANJEROS INTERVENIDOS EN HOTEL DE PUNTA NEGRA SERÁN EXPULSADOS DEL PAÍS

Morán aseguró que “muchos se han insertado ya en la actividad económica legalmente, pero también han cruzado la frontera personas de mal vivir, delincuentes que han falseado su información para entrar a territorio peruano”⁴.

Chile, Diario masivo, 19/4/2020

CARABINEROS DETIENE A 2 CUBANOS Y BOLIVIANA (SIC) POR ROBO CON INTIMIDACIÓN EN IQUIQUE

Tres personas extranjeras fueron detenidas por Carabineros de la Cuarta Comisaría Cavanca luego de haber participado esta mañana en un robo con intimidación en el sector de Playa Blanca⁵.

Bolivia, Diario masivo, 9/9/2017

BUSCAN A EXTRANJEROS QUE ABATIERON A POLICÍA ANTIDROGAS EN IXIAMAS
Efectivos de la Policía están tras los pasos de dos extranjeros acusados de ser los autores de la muerte del cabo Reynaldo Espinoza Vargas, integrante del Grupo de Inteligencia y Operaciones Especiales (GIOE) que hizo frente al fuego cruzado con presuntos narcotraficantes en la región de Ixiamas en el norte de La Paz⁶.

Uruguay, diario nacional masivo, 21/4/2018

PRISIÓN PREVENTIVA PARA TRES EXTRANJEROS Y UN URUGUAYO POR VIOLENTO COPAMIENTO A AERoclUB

³ **Fuente:** relevamiento y selección personal para el análisis realizado.

⁴ <https://peru21.pe/lima/policiales/ministro-del-interior-anuncio-que-venezolanos-intervenidos-en-hotel-de-punta-negra-seran-expulsados-del-pais-video-noticia/>

⁵ <https://iquirevision.cl/2020/04/19/carabineros-detiene-a-2-cubanos-y-boliviana-por-robo-con-intimidacion-en-iquire/>

⁶ <https://www.paginasiete.bo/seguridad/2017/9/10/buscan-extranjeros-abatieron-efectivo-antidroga-151520.html>

Un brasileño, dos paraguayos y un uruguayo recibieron 180 días de prisión preventiva por los delitos de asociación para delinquir y rapiña⁷.

Como puede observarse, en las noticias policiales son muy frecuentes las referencias a la nacionalidad o a la condición de extranjero/a de una persona involucrada en una noticia. Esto parece formar parte de una forma de construcción de la noticia que emparenta al Otro responsable de una acción incorrecta, con ese Otro construido a través de la migración, el viaje y el desarraigo. Sin embargo, asociaciones de este tipo son incorrectas desde la labor informativa y desde la perspectiva de derechos humanos, por razones que exponemos a continuación.

a. Desde el punto de vista informativo:

- La condición de extranjero/a o migrante puede ser una característica de la persona que se encuentra involucrada en el hecho noticioso, pero no puede tratarse como un rasgo definitorio de su perfil. Asimismo, en términos de análisis de la información o de la formación de opinión, es riesgoso centrar el peso de la noticia en la nacionalidad de las personas, puesto que ello no brinda datos extra sobre el hecho noticioso en sí pero, sin embargo, coadyuva casi de manera automática a la formación de prejuicios y estereotipos sobre migrantes.
- ¿El hecho noticioso —en este caso, policial— hubiera variado en algo si la persona involucrada no hubiera sido extranjera? ¿Las características de la acción o sus resultados hubieran sido distintos? ¿Hay decisiones implícitas en ese hecho que se relacionan directamente con el origen nacional o con la decisión de migrar? Si la presencia o ausencia de esa variable (ser migrante o extranjero/a) no modificaría el curso de los acontecimientos, es justo preguntarse por su incidencia real en el suceso y por su valor informativo concreto.

b. Desde el punto de vista de los derechos humanos:

- Destacar la condición de migrante o extranjero/a de una persona involucrada en la noticia de tal manera de asociar negativamente esta característica con sus acciones o decisiones es contraria al ejercicio periodístico desde un enfoque de derechos humanos.

⁷ <https://www.elpais.com.uy/informacion/judiciales/prision-preventiva-tres-extranjeros-uruguayo-violentocopamiento-aeroclub.html>

- De acuerdo con el paradigma de derechos humanos expresado en los múltiples instrumentos internacionales que los reconocen y les dan contenido (Declaración Universal de Derechos Humanos, Convención Americana de Derechos Humanos, Declaración de Libertad de Expresión, por citar sólo algunos relacionados), la condición de nacionalidad constituye un motivo expresamente prohibido de discriminación.
- Focalizar en la condición de extranjería de una persona para calificar o caracterizar su acción en sociedad promueve y reactiva prejuicios que pueden derivar en situaciones de discriminación (“la mayoría de personas de X país que llegan aquí son delincuentes”).
- Este tipo de construcciones se magnifican a través de los mensajes mediáticos masivos y crean un círculo de retroalimentación entre medios y sociedad que pone en circulación discursos estigmatizantes y sesgados sobre comunidades migrantes, cuyos riesgos pueden ser muy graves.

Los discursos sociales y mediáticos que promueven la diferencia o la discriminación sobre ciertos grupos pueden llegar a tener consecuencias graves en la interacción social cotidiana, efectos de los cuales los medios como productores de opinión y prácticas nunca llegan a responsabilizarse, pero que se manifiestan en las prácticas sociales y en la interacción. El siguiente ejemplo constituye una forma extrema de esta incidencia⁸.

Ejemplo N° 3 (extracto de artículo periodístico)

Violencia en Río Cuarto, Córdoba⁹

Un crimen desató un brote de xenofobia contra bolivianos

Al menos 16 familias de la comunidad se tuvieron que ir de un barrio por las amenazas.

Un asesinato cometido el fin de semana desató un brote de xenofobia en el barrio Las Delicias de Río Cuarto, un precario asentamiento ubicado en la costa norte del río, poblado por la comunidad boliviana.

El sábado a la madrugada, un grupo de jóvenes atacó a Jorge Alexis Rodríguez (28) cuando volvía a su casa y lo asesinó a golpes, machetazos y disparos. Por el homicidio, el fiscal Julio Rivero ordenó la detención de dos bolivianos adultos y dos argentinos, uno de ellos menor de edad (...) La madre del joven asesinado, Sandra Argüello, había dicho por TV: “Los van a matar, porque están indignados. Ellos mataron a mi hijo. Queremos que saquen a los bolivianos”.

⁸ Extrema no quiere decir infrecuente: en enero del 2002, una migrante boliviana —Marcelina Meneses— y su pequeño hijo fueron arrojados de un tren en movimiento en Buenos Aires (Argentina) y fallecieron. Su asesinato nunca fue esclarecido ni se persiguió realmente a los responsables, pero los múltiples testimonios refieren insultos de tipo xenofóbico y anti-inmigratorio antes de tirarlos a las vías y matarlos.

⁹ Argentina.

Ayer a la tarde, cuando ya se había recuperado la calma, el jefe de la Departamental Río Cuarto, comisario mayor Oscar Zuin, señaló: “Usaron el crimen para lanzarse en contra de sus propios vecinos”.

El lunes, además de atacar otra vivienda y amenazar a otros migrantes, familiares y amigos de Rodríguez cortaron el puente de acceso a Las Delicias. Esa noche, dos casas de bolivianos resultaron saqueadas, otras apedreadas y cinco familias denunciaron amenazas de muerte. Luego, al menos 16 familias bolivianas abandonaron sus casas y huyeron del barrio. Algunos hasta piensan en irse de Río Cuarto. Anoche había 7 detenidos por los saqueos y las amenazas.¹⁰

En esta nota podemos observar los efectos concretos de la interacción entre discursos difundidos por los medios y discursos del ámbito político, que inciden de manera negativa en la interacción social entre migrantes y no migrantes. Asimismo, estas acciones de amenaza y discriminación son también publicadas por un medio gráfico masivo, que explicita la relación entre el suceso policial, las declaraciones de diversos actores intervinientes y las consecuencias afrontadas por la comunidad boliviana en dicho barrio.

Usos del lenguaje en el tratamiento periodístico sobre temas migratorios

En el contexto de producción discursiva mediática sobre migración, el manejo adecuado del léxico sobre este campo temático resulta muy relevante para sostener un encuadre que no avance en la desinformación, en la persistencia de datos erróneos, y que contribuya a un ejercicio informativo con el doble estándar de práctica ética y responsable, junto a la incorporación paulatina del enfoque de derechos.

A partir de los ejemplos precedentes, es posible deducir los efectos performativos del lenguaje periodístico, que en cada elección de palabras pone en juego un conjunto de representaciones con implicaciones sociales concretas (Trew, 1983; Angenot, 2010). De allí la gran responsabilidad de los/as periodistas cuando se comprometen con un tratamiento informativo orientado por el enfoque de derechos humanos.

El análisis de las elecciones paradigmáticas que conforman el texto de una noticia parten de la premisa de que las elecciones de una palabra en lugar de otra, a la hora de informar, configuran una cierta direccionalidad semántica de la información y promueven ciertas conclusiones en desmedro de otras (Halpern, 2017). Ese mismo efecto de sentido se

¹⁰ Fuente: https://www.clarin.com/policiales/crimen-desato-brote-xenofobia-bolivianos_0_BJkxLeq9PQI.html (4/9/2014, último acceso el 17/9/20).

produce en el empleo incorrecto o “descuidado” de terminología sobre extranjería y migración que no se acopla a las recomendaciones e indicaciones para abordar el tema desde los consensos internacionales en materia de derechos.

a. Extranjero / Inmigrante / Migrante

En los ejemplos seleccionados podemos ver que es mucho más frecuente encontrar la referencia a “extranjeros” que la de “inmigrantes” o “migrantes”, y ello no es un efecto de la selección realizada para el artículo. Si bien en términos jurídicos, como afirma Fernando Devoto (2003), el uso de “extranjero” es adecuado, desde un punto de vista social y político ello genera un efecto de sentido que —antes de tematizar la migración— conecta lo expuesto con la existencia de otro, ese Otro que las noticias de la sección Policiales emparentan con la sospecha, la extrañeza o directamente con el peligro. De manera complementaria, si el discurso periodístico focaliza en la idea de “extranjeros/as”, se borran las trayectorias migratorias y la misma experiencia de la migración como constitutiva de la identidad de esas personas, sujetos de la noticia. Es posible que sean extranjeros/as y hayan migrado hace años, por lo que su vida cotidiana se desarrolla hace mucho tiempo en la sociedad de recepción; sin embargo, la focalización en la extranjería borra esos matices y elementos que caracterizan cada caso migrante en particular, a la vez que construye marcos de referencia que enlazan otredad y extrañeza, cuando no amenaza (Gaborit, 2020).

Quienes emplean “inmigrantes” incluyen esa referencia a la migración, y de esta manera ese protagonista de la noticia parece “re-personalizarse” a partir de reconocerse esa trayectoria. Pero aunque este uso también sea correcto, en la actualidad se piensa que las migraciones forman parte de la movilidad humana en diversas etapas y direcciones; las personas “migran”, se van y retornan, llegan a un punto de migración y luego deciden irse a otro nuevo, realizan migraciones circulares, por etapas, reticulares, etc., y por eso la definición más adecuada para referirse a ellas es la de “migrantes”, pensando que son personas que viven en contextos de migración o de movilidad humana (OIM, 2019). Este término no cristaliza ninguna direccionalidad a su desplazamientos ni le otorga un carácter definitivo, de llegada, a una trayectoria que puede llegar a ser impredecible hasta para los/as mismos/as migrantes. A la vez, siguiendo a Hohldfeldt (2016), un abordaje metodológico folkcomunicacional de estas discusiones terminológicas permitiría visibilizar como la elección

de una u otra acepción avanzan (o no) em la construcción igualitária de los enunciadores del mensaje, en el sostenimiento de la identidad de las referencias y receptores/as, así también en la configuración de prácticas colectivistas de comunicación.

b. Inmigrante ilegal / Indocumentado / Inmigrante irregular

Desde una perspectiva de derechos humanos que piensa a la migración como un acto propio de las personas, reconocido en diversos instrumentos normativos internacionales, no puede existir algo así como un “inmigrante ilegal”, pues esto significaría asignar un carácter penal a una acción humana reconocida como parte de sus opciones de vida. Asimismo, no es posible asignarle la condición de ilegalidad a una forma de ser humano, como el de “ser migrante”, pues las personas no “son” ilegales, sino que pueden realizar actos sancionados por las leyes propias del país en el que se encuentran.

“Ser migrante” nunca puede constituir un equivalente de “ser ilegal”, porque la ilegalidad no puede aplicarse a una opción de vida humana. Hay personas que cometen actos ilegales o delitos independientemente de si son migrantes o no. Y aunque en algunos países la transgresión a normas migratorias constituya una falta penal (Estados Unidos o México, por ejemplo), y por lo tanto las personas migrantes estarían cometiendo un acto ilegal, ello no las convierte en “ilegales” (Ceriani Cernadas, 2011).

La misma abreviación semántica equivocada se observa en el uso de “indocumentado”. Con frecuencia se emplea esta acepción para referirse a personas migrantes que no han regularizado su situación migratoria en la sociedad de recepción y, en consecuencia, no poseen la documentación que acredita su estadía formal. No obstante, estas personas pueden no ser “indocumentadas”, dado que en el caso de que quisieran dar cuenta de su identidad podrían exhibir documentación del país de origen o su pasaporte, si lo tuvieran.

La condición de “indocumentado” sólo se aplica a personas (migrantes o no) que efectivamente no cuentan o han perdido todo tipo de documentación que podría acreditar su identidad (nombre, fecha de nacimiento, lugar de procedencia, etc.). Pero en ese caso, la indocumentación no debe ser entendida en principio como un delito o una falta de las personas, sino como una cuestión que los Estados deben resolver con el fin de efectuar el

correcto reconocimiento de esa persona y garantizar su acceso a la identidad, que es un derecho humano (Ceriani Cernadas, 2020).

Tanto la falta de documentación como la equivocación cometida cuando se refieren a un inmigrante sin regularización como “ilegal” conducen a la conformación del término actualmente más adecuado para referirse a las persona migrantes que se encuentran en situación migratoria no declarada o no regularizada en el lugar de tránsito o destino. Esta acepción es la de “inmigrante en condición migratoria irregular”, y no la de “inmigrante irregular” pues allí encontramos el mismo error que para “inmigrante ilegal”: una persona no puede ser “irregular” sólo por ser migrante, sino que puede encontrarse en una situación de irregularidad respecto de sus trámites migratorios.

Si bien en varios países la irregularidad migratoria es un delito sancionado penalmente, es una misión del periodismo con enfoque de derechos desarmar esas asociaciones de sentido tan instaladas en el discurso social y político, haciendo hincapié en la irregularidad migratoria y no en la ilegalidad de la persona.

Considerações finais

Una propuesta de práctica periodística sobre migración, tomando los presupuestos del enfoque de derechos en relación con un abordaje folkcomunicacional, permitiría reconstruir el escenario completo de actores o participantes del hecho periodístico: las personas migrantes, las no migrantes, los/as representantes del Estado, empleadores/as, dirigentes políticos o comunitarios, organizaciones involucradas, etc. El listado de posibles intervinientes en un hecho noticioso admite muchas opciones y es muy heterogéneo; conviene caracterizar a la situación de la manera más completa posible. Para ello, resulta una tarea esencial recuperar y fortalecer el lenguaje sobre derechos humanos en la práctica periodística, reconociendo cuáles de éstos se hallan en juego en cada hecho sobre el que se informa, cómo afecta a las personas involucradas, cuál es la normativa relacionada, y de qué manera deberían haber actuado tanto el Estado —como principal responsable— como los sectores sociales involucrados. En relación con ello, visibilizar la interdependencia de derechos humanos en el marco de un hecho noticioso permitirá realizar un análisis más completo y profundo de la temática o evento sobre el que se informa.

En el marco de estos desafíos estructurales del modo en que el periodismo trate a la migración y a las personas migrantes, los aportes de la Folkcomunicación son vitales. En principio, será una guía importante para chequear el involucramiento la mayor cantidad de voces en la noticia, recurriendo así tanto a los protagonistas del suceso cuando están disponibles, como a participantes del Estado, de la sociedad civil y especialistas en la articulación temática a la que se refiere la nota donde la dimensión migratoria está implicada. Pero, de manera fundamental, los elementos folkcomunicacionales en esta reformulación de la práctica periodística desde los derechos humanos permitirá construir una mirada de análisis genuina que evite los malos efectos de la folclorización periodística de los/as migrantes, dado que aún se requiere un equilibrio en la forma de caracterizarlos y convertirlos en sujetos de la noticia. Es tan erróneo asignar una propensión delictiva a determinado grupo migrante como producto de prejuicios y estereotipos sesgados, como tratar de manera cristalizada —como si fueran piezas de museo— a colectividades migrantes apelando a una supuesta cultura sin mixtura: “sus” comidas, “sus” trajes típicos, “su” música en “su” fiesta popular. Las configuraciones culturales también se actualizan a través de las migraciones desplegadas en el tiempo y el espacio; cada manifestación social y cultural de colectividades migrantes también debe ser vistas en el marco de ese dinamismo, y los principios de ejercicio informativo deben respetar, incluir y aprovechar estas dimensiones en el desarrollo de coberturas mediáticas.

Referências

AMPHILO, M. I. (2016) Fundamentos teóricos de la folkcomunicación. In: Yáñez Aguilar, C., Moreira Fernandes, G., Browne Sartori, R., Valenzuela, V. H., Del Valle Rojas, C. y Marques de Melo, J. (Eds.) **Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2016. p. 185-196.

ANGENOT, M. **El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

CALIFANO, B. Los medios de comunicación, las noticias y su influencia sobre el sistema político. **Revista Mexicana de Opinión Pública**, julio - diciembre de 2015, págs.61-78.

CERIANI CERNADAS, P. **La regularización migratoria como condición esencial para la protección integral de los derechos de los niños, niñas y adolescentes en contexto de movilidad humana**. 2020. Nota técnica disponible en: <https://www.unicef.org/lac/informes/la-regularizacion-migratoria-como-condicion-esencial-para-la-proteccion-de-nna> (último acceso el 20/9/20).

CERIANI CERNADAS, P. Luces y sombras en la legislación migratoria latinoamericana. 2011. Dirección URL: <https://nuso.org/articulo/luces-y-sobras-en-la-legislacion-migratoria-latinoamericana/> (último acceso el 20/9/20).

CHARAUDEAU, P. **El discurso de la información. La construcción del espejo social**. Barcelona: Gedisa, 2013.

DEVOTO, F. **Historia de la inmigración en Argentina**. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

DUCROT, O. **El decir y lo dicho**. Buenos Aires: Edicial, 2001.

GABORIT, I. La construcción social de la persona migrante como enemigo. In: Sandoval García, C. (Ed.) **Puentes, no muros. Contribuciones para una política progresista en migraciones**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

GOBBI, M. C. Escenarios comunicativos de la Folkcomunicación. In: Yáñez Aguilar, C., Moreira Fernandes, G., Browne Sartori, R., Valenzuela, V. H., Del Valle Rojas, C. y Marques de Melo, J. (Eds.) **Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2016. p. 118-128.

HALPERN, G. Migraciones, Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual y los riesgos del punitivismo xenófobo. **Revista Migraciones Internacionales. Reflexiones desde Argentina**, N° 5, Año 3, 2020.

HOHLFELDT, A. C. Investigación en Folkcomunicación. Posibilidades y desafíos. In: Yáñez Aguilar, C., Moreira Fernandes, G., Browne Sartori, R., Valenzuela, V. H., Del Valle Rojas, C. y Marques de Melo, J. (Eds.) **Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2016. p. 86-92.

JAKOBSON, R. **Ensayos de lingüística general**. Barcelona: Seix Barral S.A, 1975.

KERBRAT ORECCHIONI, C. **La enunciación de la subjetividad en el lenguaje**. Buenos Aires: Edicial, 1986.

MARTINI, S. **La prensa gráfica argentina: reflexiones sobre la calidad periodística, la información “socialmente necesaria” y la participación ciudadana en las agendas sobre el delito**. 2013. Disponible en:

<https://criminologiacomunicacionymedios.files.wordpress.com/2013/08/agendas-sobre-el-delito-martini.pdf> (último acceso el 18/9/20).

MOREIRA FERNANDES, G., MARTINS, J. y PINHEIRO, J. Reflexiones metodológicas en la investigación en Folkcomunicación. In: Yáñez Aguilar, C., Moreira Fernandes, G., Browne Sartori, R., Valenzuela, V. H., Del Valle Rojas, C. y Marques de Melo, J. (Eds.) **Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2016. p. 129-140.

“Caminhada com Maria” virtual: uma festa popular em diálogo com o digital

*Ivig de Freitas Santos¹
Maria Érica de Oliveira Lima²*

Submetido em: 04/10/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMO

A Igreja Católica sempre procurou estar conectada com a mídia e a pandemia de COVID-19 estreitou ainda mais os laços da instituição religiosa com as mídias sociais. Neste cenário, também as festas populares precisaram reconfigurar suas práticas para atender a necessidade do isolamento, o que incluiu a presença ainda mais forte destas celebrações no ambiente digital. Nesse contexto, o objeto da presente pesquisa é a “Caminhada com Maria”, tradicional procissão católica realizada em Fortaleza, ocorrida em formato virtual em 2020. A metodologia utilizada é a netnografia, por meio da análise dos comentários dos fiéis durante a transmissão ao vivo da festa religiosa. Foi possível observar como os participantes se apropriaram destes espaços para manifestar práticas devocionais e votivas, o que demonstra as oportunidades de comunicação que a religiosidade tem experimentado na Era digital.

PALAVRAS-CHAVE

Redes Sociais; Festa popular; Internet; Religiosidade; Folkcomunicação.

Virtual “Walk with Mary”: a popular party in dialogue with digital

ABSTRACT

The Catholic Church has always sought to be connected with the media and the COVID-19 pandemic has further strengthened the religious institution's ties to social media. In this scenario, popular festivals also needed to reconfigure their practices to meet the need for isolation, which included the even stronger presence of these celebrations in the digital environment. In this context, the object of this research is the “Walk with Mary”, a traditional Catholic procession held in Fortaleza, which took place in virtual format in 2020. The

¹ Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Correio eletrônico: ivigfsantos@gmail.com.

² Professora Dra. do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Ceará (UFC) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM). Conselheira da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom). Correio eletrônico: merical@uol.com.br

methodology used is netnography, through the analysis of the comments of the faithful during the live broadcast of the religious festival. It was possible to observe how the participants appropriated these spaces to manifest devotional and voting practices, which demonstrates the communication opportunities that religiosity has experienced in the digital age.

KEY-WORDS

Social networks; Popular festival; Internet; Religiosity; Folkcommunication.

Virtual “Walk with Mary”: una fiesta popular en diálogo con lo digital

RESUMEN

La Iglesia Católica siempre ha buscado estar conectada con los medios de comunicación y la pandemia de COVID-19 ha fortalecido aún más los lazos de la institución religiosa con las redes sociales. En este escenario, las fiestas populares también necesitaban reconfigurar sus prácticas para satisfacer la necesidad de aislamiento, que incluía la presencia aún más fuerte de estas celebraciones en el entorno digital. En este contexto, el objeto de esta investigación es el “Caminata con María”, tradicional procesión católica celebrada en Fortaleza, que tuvo lugar en formato virtual en 2020. La metodología utilizada es la netnografía, a través del análisis de los comentarios de los fieles durante la transmisión en vivo de la fiesta religiosa. Se pudo observar cómo los participantes se apropiaron de estos espacios para manifestar prácticas devocionales y de voto, lo que demuestra las oportunidades comunicativas que ha experimentado la religiosidad en la era digital.

PALABRAS-CLAVE

Redes sociales; Fiesta popular; Internet; Religiosidad; Comunicación popular.

A religiosidade popular

A cultura popular é atravessada tanto pela linguagem do folclore quanto da representação das crenças seculares. Desde antigos tempos, folclore e crenças, através dos ritos, vêm preservando a memória das sociedades humanas (DIAS, 2012). Dessa maneira, a religiosidade se destaca como um aspecto fundamental para a compreensão da cultura e desenvolvimento da sociedade brasileira. Com o objetivo de se compreender elementos que fazem parte desta religiosidade — como as promessas, os ex-votos, as romarias e as

procissões, dentre outras manifestações que materializam a fé — é fundamental compreender os aspectos formadores da religiosidade popular (ANDRADE; SILVA; REESINK, 2019).

Diferentes campos disciplinares, como a Antropologia e a Folclorologia, têm analisado as manifestações de religiosidade popular ao longo do tempo. Na concepção de Ferretti (2007), a cultura popular se exterioriza em grande parte através de festas religiosas populares, que são ocasião para o pagamento de promessas e momentos de lazer em que se desenvolvem laços de solidariedade na vida cotidiana. Durkheim (1989), em seu texto clássico sobre a vida religiosa, discute a importância do elemento recreativo e estético da religião, além de destacar a interrelação entre cerimônia religiosa e a ideia de festa pela aproximação entre os indivíduos, pelo estado de “efervescência” coletiva que propicia e pela possibilidade de transgressão às normas.

Além deste aspecto agregador e de interação mencionado por Durkheim, os festejos religiosos populares se caracterizam por serem manifestações de petição e de agradecimento por benefícios alcançados e de renovação dos pedidos feitos à imagem do santo protetor. A devoção aos santos, característica da religião católica, é marcada pela realização de celebrações coletivas em sua honra ao longo do ano e permite compreender as diversas nuances das práticas de piedade popular. Na visão de Geertz (1989) estes e outros símbolos e práticas ligadas ao sagrado funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo: o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo.

O estudo da religiosidade popular tem se revelado como um campo fecundo para as Ciências Sociais, mas também chama a atenção dos estudos em Folclorologia. Em seu clássico “Dicionário do Folclore Brasileiro”, o folclorista Câmara Cascudo apresenta o seguinte verbete para religião:

Folclore e religião caminham constantemente juntos. Um catolicismo tradicional, rural, impregnado de conteúdos e expressões populares existiu e existe no país. A unidade religiosa que se firmou aqui, desde o início da colonização, condicionou e favoreceu o estabelecimento de um catolicismo como expressão religiosa dominante, inteiramente acomodada e penetrando, com seus valores, todos os setores da vida social. É o catolicismo das festas cíclicas, das homenagens aos santos padroeiros, nas principais praças das cidades, dos folguedos, das rezas e das rezadoras, das novenas coletivas, do pieguismo da piedade familiar, das romarias, das devoções e de muitas outras

práticas ou expressões religiosas que identificam o nosso calendário folclórico com a própria religião (CASCUDO, 2000, p. 581-582).

Em sua obra “Religião no Povo” (1974), Cascudo oferece um panorama da formação da religiosidade brasileira, tomando por base as diversas influências responsáveis pela nossa peculiar “brasilidade”. O autor também defende que não é o indivíduo que pertence à religião, mas a religião que faz parte do indivíduo.

Folkcomunicação e as práticas devocionais em rede

A pandemia de COVID-19 e o isolamento social deixou marcas na rotina das celebrações da Igreja Católica no mundo todo e, por isso, o cenário estreitou ainda mais os laços da instituição religiosa com as mídias sociais. Muitas igrejas precisaram recorrer às plataformas de transmissão das celebrações na Internet e outros meios, como televisão e rádio, para as celebrações. Algumas festas populares tradicionais deixaram de acontecer, enquanto outras tiveram sua logística completamente alterada, o que inclui a presença ainda mais forte destas festas nas redes sociais. Diante desse novo cenário, é possível questionar: como esses grupos têm mantido a continuidade das manifestações populares em rede no contexto da pandemia e como ocorre a Folkcomunicação nesse processo?

Roberto Benjamin (2006) destaca que sempre houve a apropriação das tecnologias da comunicação de massa e o uso de canais massivos por parte dos portadores da cultura folk. A mais antiga das tecnologias de comunicação que os grupos folk se apropriaram foi a imprensa, o que se observa no exemplo dos folhetos de cordel. “Essas apropriações se revertem em produções para articular internamente o grupo e, outras vezes, para colocá-lo no mundo massivo. E é com a internet que os grupos populares marcam presença – seja apropriado ou se apropriando” (SCHMIDT, 2005, p. 60-61).

Diversas manifestações populares, sejam elas recentes ou mais antigas, se reestruturam para se adequar às novas linguagens de comunicação. Nesse contexto, a Folkcomunicação também se apresenta com novos parâmetros, com o propósito de alcançar as demandas exigidas por cada momento. Por isso, para Schmidt (2015), o mundo digital pressupõe uma reprodutibilidade técnica da Folkcomunicação. Afinal, “os processos culturais marginalizados coexistem com a internet, incorporam suas técnicas, linguagens e formatos” (SCHMIDT, 2005, p. 63).

Nos anos 1960, no cenário em que Beltrão desenvolveu seus estudos, era uma preocupação dos tradicionais folcloristas que, com o avanço dos meios de comunicação de massa, houvesse o desaparecimento da cultura popular tradicional. Contudo, “o que vemos atualmente é que, mesmo com o avanço das mídias, as culturas populares vêm sobrevivendo e, mais ainda, em muitos casos vêm se utilizando delas para se promoverem” (COSTA; TRIGUEIRO; BEZERRA, 2009, p. 2). A cultura popular passou a fazer parte do agendamento midiático e, em consequência disso, a mídia também passou a interferir nestas mesmas produções populares.

No contexto da globalização, a investigação em Folkcomunicação tem acompanhado as profundas e aceleradas transformações pelas quais tem passado as manifestações culturais tradicionais. Um dos principais objetivos é justamente “entender melhor como os seus produtores apropriam-se, incorporam e usam os formatos e conteúdos midiáticos para conversão de novos significados objetivando as demandas de consumo das sociedades globalizadas” (TRIGUEIRO, 2008, p. 12).

Com a multiplicação de formatos e conteúdos de comunicação digital, é fundamental questionar como o ciberespaço “influenciou o pensamento da Folkcomunicação mostrando objetos folk em diferentes e novos suportes” (CORNIANI, 2010, p. 2). De acordo com Justino (2013) muito ao contrário daquilo que se poderia pensar e até mesmo temer acerca do desaparecimento de manifestações de cultura popular frente ao digital,

assiste-se a processos de renovação, reinvenção e expansão dessas manifestações, com recurso a múltiplos processos comunicacionais e a um extenso uso de imagens e suportes midiáticos, tanto tradicionais como modernos — ex-votos, folhetos, cartazes, canções, rádios locais, imprensa local, redes sociais, blogues, YouTube, Internet. (JUSTINO, 2013, p. 25)

Marques de Melo defende que, “além de garantir a sobrevivência de vários gêneros e formatos de expressão popular, a web permite multiplicar os seus interlocutores, bem como ensejar o intercâmbio entre grupos e pessoas que possuem identidades comuns, mesmo distanciados pela geografia” (2008, p. 97). Desse modo, alcançamos o objeto de investigação desta pesquisa, a Caminhada com Maria, tradicional manifestação popular religiosa de Fortaleza — desde a sua ligação com a história e a cultura local e a sua recente apropriação da Internet, no cenário de isolamento social causado pelo cenário pandêmico.

A Caminhada com Maria: um patrimônio cultural imaterial do Brasil

Conforme Osvaldo Trigueiro (2007, p. 107), as festas populares “são acontecimentos identificadores dos fatos locais, são celebrações simbólicas das diversas relações sociais vivenciadas por uma comunidade nos territórios sagrados e profanos”. José Marques de Melo (2002), por sua vez, considera as festas populares como fenômenos de natureza sociocultural, de modo que a festa permeia toda a sociedade, significando uma trégua no cotidiano rotineiro e na atividade produtiva. Sua natureza é intrinsecamente diversional, comemorativa, pautando-se pela alegria e pela celebração.

A “Caminhada com Maria”, uma das festas religiosas populares mais tradicionais da cidade de Fortaleza, no Ceará, está intimamente ligada com a história da capital, que se desenvolveu ao redor do Forte Nossa Senhora da Assunção, até hoje considerado o berço do surgimento da cidade. No ano de 1649, os holandeses retornaram à capitania do Ceará liderados pelo militar holandês Matias Beck. Às margens do riacho Pajeú, ele ergueu um baluarte defensivo projetado com forma pentagonal. O pequeno forte recebeu a denominação de Schoonemborch e possuía um total de onze canhões.

Em 1654, com a derrota dos holandeses em Pernambuco, o forte foi entregue ao Capitão-Mor português Álvaro de Azevedo Barreto que, ao tomar posse do forte, mudou-lhe o nome para Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção. Em seguida realizou reparos na edificação e no mesmo local deu início a construção de uma capela. Ao mesmo tempo, ao redor da fortaleza erguiam-se algumas choupanas e palhoças que davam sinais do primeiro povoamento ao redor do local, conhecido como o marco zero da cidade de Fortaleza.

Assim, Nossa Senhora da Assunção tornou-se símbolo da história da fundação da capital cearense, além de ser considerada como padroeira da cidade. Para homenageá-la, o dia 15 de agosto foi declarado feriado municipal. A data marca a realização da “Caminhada com Maria”,⁴ evento religioso que reúne anualmente uma multidão de fiéis que saem em procissão do Santuário de Nossa Senhora da Assunção, no bairro Vila Velha, em direção à Catedral Metropolitana de Fortaleza, onde a imagem da padroeira é coroada. Promovido desde 2002 pela Arquidiocese de Fortaleza, o trajeto percorrido tem aproximadamente 12,5 quilômetros de extensão e cerca de 5 horas de duração.

Todo o cortejo é marcado por diversas manifestações de devoção à santa. Além das preces, canções e orações de agradecimento e súplicas entre os católicos que acompanham o trajeto até a Catedral Metropolitana, centenas de fiéis costumam aguardar a passagem da imagem pelas ruas com enfeites nas fachadas de suas casas e com pequenos altares decorados e montados nas calçadas especialmente para o evento. A festa religiosa foi decretada em 5 de junho de 2015 como patrimônio cultural imaterial do Brasil, sob a Lei Nº 13.330. Em 2019, participaram do evento cerca de 2 milhões de pessoas.

Figura 1 – Tradicional Caminhada com Maria em 2019



Fonte: Julio Caesar/ Jornal O POVO

A programação do evento se repete todos os anos. Ao meio dia, o Arcebispo de Fortaleza celebra a missa no Santuário de Nossa Senhora da Assunção e logo depois, às 14h, tem início caminhada devocional. Com a chegada na Catedral, por volta das 19h, é realizada a coroação da imagem de Nossa Senhora da Assunção. Logo depois o Arcebispo dá a bênção aos fiéis, o que marca o final do evento. Para os cristãos católicos, a mãe de Jesus Cristo é símbolo da pureza da divindade e do amor maternal e por isso é venerada como santa. A festa à Nossa Senhora da Assunção expressa uma das formas de devoção à Maria, que costuma também estar ligada a tradicionais festas religiosas em todo o mundo — muitas delas relacionadas a aparições milagrosas como em Fátima (Portugal), e Aparecida do Norte (Brasil).

A Caminhada com Maria “Virtual”

Em 24 de julho de 2020, o arcebispo da Arquidiocese de Fortaleza, Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques, publicou o editorial “E neste tempo extraordinário de Pandemia será possível realizar uma Caminhada com Maria?”. No texto, o líder religioso explicava que o cenário pandêmico impôs sobre a tradicional celebração religiosa uma realidade diferente e inédita: “Nosso caminhar será diferente: mais recolhido, em isolamento social, mas não menos verdadeiro e profundo” (ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA, 2020).

A publicação do primeiro decreto de estado de emergência pelo Governo do Ceará, em 17 de março de 2020, estabeleceu o fechamento dos templos e o cancelamento de eventos religiosos em todo o Estado. Nesse contexto, a Caminhada com Maria precisou se adaptar à necessidade do isolamento social imposta pela pandemia. Com o tema “Maria caminha conosco no cuidado pela vida”, toda a celebração foi transmitida pelo Canal de Youtube da Arquidiocese de Fortaleza, sem a caminhada presencial pelas ruas da capital cearense.

A décima oitava edição da caminhada, substituída pelo formato online de uma “live coletiva” transmitida no Youtube, contou com a participação simultânea de representantes de diversas paróquias da Arquidiocese, que contribuíram com a realização da cerimônia religiosa. A ideia partiu do próprio Arcebispo de Fortaleza, motivado pelo interesse de a necessidade de se manter a mesma unidade das paróquias da Arquidiocese para a realização do evento, ainda que no formato virtual nesta edição.

Usando os meios de comunicação, realizaremos uma “live” coletiva, a partir de cada casa, de cada comunidade, a comunhão de toda a Família de Deus presente na cidade e em toda a arquidiocese e aberta ao mundo em seu testemunho de fé. Assim rezaremos o rosário em coligação pelas mídias sociais. Seremos orientados como realizar esta grande comunhão, não pela presença física na caminhada, mas pelo caminho comum da fé. (ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA, 2020)

Em acordo com a ideia do Arcebispo e como forma de manter a unidade das paróquias da Arquidiocese mesmo na realidade do isolamento, o evento contou com apoio de vinte paróquias para recitação coletiva do Rosário, oração de devoção mariana. O rosário “rezado em coligação” contemplou igrejas de todas as quatro Regiões Episcopais Metropolitanas (REM) de Fortaleza. Cerca de cinco representantes de cada paróquia entravam ao vivo, a

partir do interior de cada igreja, logo que o nome da paróquia era anunciado por um apresentador. Nos anos anteriores, a oração e a caminhada ocorriam de forma simultânea, conduzindo os fiéis por meio de cantos e preces até a Catedral Metropolitana.

A oração do Rosário foi intercalada com momentos de leitura de trechos da Bíblia e entoamento de cânticos devocionais. Também foi pedido aos fiéis para que, em casa, acendessem uma vela em lembrança por todas as famílias que perderam seus entes por conta do novo Coronavírus. Depois da exibição dos vídeos, um militar do exército tocou na corneta o “toque do silêncio” em homenagem às vítimas da enfermidade.

Durante a transmissão da celebração religiosa, que foi realizada no interior da Catedral Metropolitana de Fortaleza, os participantes puderam assistir um vídeo com declarações do Papa Francisco e alguns depoimentos de familiares de vítimas da COVID-19. Após quase seis horas de transmissão, a coroação da imagem da padroeira foi realizada pelo próprio arcebispo na cripta da Catedral, Dom José Antônio. Cerca de 54 mil pessoas assistiam simultaneamente ao canal da Arquidiocese de Fortaleza no Youtube.

Os fiéis que participaram da “Caminhada Virtual” também tiveram acesso gratuito a um livreto em formato digital com orações, reflexões e cânticos celebração religiosa, preparado pelo Arcebispo para a vivência da festa religiosa em um contexto de isolamento social. Para atender a necessidade do isolamento, a logística do evento mudou completamente. Ainda que a Catedral Metropolitana tenha continuado como base de apoio, as equipes de voluntários, músicos, animadores e leitores foram reduzidas ao máximo e tudo ocorreu na parte mais interna do templo, isto é, na cripta da Catedral. Assim como nos anos anteriores, a Caminhada com Maria se encerrou às 19h30 com a tradicional bênção do arcebispo ao povo fortalezense.

Além da própria Caminhada com Maria, foi realizada também uma *live* intitulada “Conectado na caminhada”, transmitida no dia anterior ao evento com o intuito de atrair e maior participação dos fiéis para o formato virtual e inédito da prática devocional. Na ocasião, foram entoados cantos religiosos e participaram padres, seminaristas, fiéis, artistas e comunicadores católicos que entraram ao vivo na transmissão para manifestar seus depoimentos de devoção à Nossa Senhora da Assunção e sua expectativa para a realização do evento em formato virtual. Durante a *live* “Conectado na caminhada”, os fiéis também puderam interagir com os apresentadores e enviar seus comentários pelo chat ao vivo.

Na semana que antecedeu a celebração religiosa, os canais de comunicação da Arquidiocese de Fortaleza fizeram circular uma publicação com recomendações para que os fiéis católicos participassem da Caminhada com Maria Virtual em casa — entre elas, a montagem de um pequeno oratório (ou pequeno altar) dedicado à Nossa Senhora em algum espaço da casa e também a decoração das janelas com toalhas brancas. A publicação trazia o título “Caminhada com Maria Virtual – 2020: Como participar na sua casa?” e trazia as algumas outras sugestões:

Figura 2 e 3 – Orientações para participação da Caminhada Virtual



Fonte: Reprodução/Instagram

No texto da mesma publicação, a Arquidiocese procurou incentivar a participação dos devotos a partir do envio de fotos das famílias participando do evento em casa, bem como de fotos dos oratórios e pequenos altares preparados e decorado por cada um dos devotos em sua casa. Os fiéis também puderam enviar seus testemunhos de pedidos alcançados pela intercessão da santa. Parte destes relatos e fotos foram compartilhados no perfil do Instagram da Arquidiocese, no mesmo momento em que acontecia a “caminhada virtual” no Youtube.

Uma análise da “Caminhada com Maria Virtual”

A presente pesquisa utiliza como metodologia a netnografia, uma adaptação da metodologia de pesquisa etnográfica transportada para os ambientes digitais. Por meio dessa técnica de pesquisa quantitativa e interpretativa (KOZINETS, 2014), é possível compreender aspectos culturais das comunidades no ciberespaço — suas características, suas práticas e

seus comportamentos (PEREIRA; MONTEIRO, 2019). O uso da técnica foi útil para que se pudessem detectar os detalhes acerca do modo como os fiéis se comportaram e interagiram durante a realização da primeira Caminhada com Maria Virtual.

O recurso utilizado para a abordagem netnográfica foi a análise dos comentários feitos pelos usuários do YouTube, isto é, os participantes da live da “caminhada virtual”. A coleta de dados para a pesquisa ocorreu no dia 15 de agosto de 2020, das 14h às 18h, no período em que ocorreu a transmissão ao vivo da Caminhada com Maria Virtual 2020 pelo canal do YouTube da Arquidiocese de Fortaleza. Com base na verificação dos termos mais frequentes, foram feitas algumas inferências acerca de como se deu a reconfiguração das práticas votivas e devocionais por parte dos fiéis participantes.

Figura 4 – A coroação da imagem da padroeira ao vivo



Fonte: Reprodução/YouTube

O vídeo que foi transmitido no canal principal da Arquidiocese contabilizou mais de 51 mil visualizações. Além disso, pelo menos outros quatro canais ligados às paróquias ou comunidades religiosas da cidade também retransmitiram o evento, de modo que o público total de fiéis se distribuiu entre essas plataformas e pode ter sido ainda maior e difícil de ser contabilizado com precisão.

Houve uma grande quantidade de comentários enviados por meio da ferramenta “chat ao vivo” e, por conta disso, a construção de uma “nuvem de palavras” foi tomada como uma alternativa viável para a realização da análise. Trata-se de um recurso usado para se demonstrar, de forma visual, a frequência das palavras dentro de um texto (quanto maior for

É interessante também notar a peculiaridade das transmissões ao vivo no âmbito dos cultos religiosos no sentido de que constroem uma experiência de comunicação mais próxima e interativa com os fiéis. É principalmente durante o tempo "ao vivo" que a sensação de pertencimento e participação coletiva é dilatada. A experiência religiosa é bastante atravessada pela noção de coletividade, da interação, embora este aspecto tenha sido bastante modificado no contexto da pandemia.

No caso da Caminhada com Maria, esse sentimento de participação coletiva também foi ampliado pelo fato de que os momentos oracionais foram feitos de forma colaborativa e coligada por vinte paróquias de diferentes locais da cidade, conforme foi anteriormente mencionado. Assim, os fiéis se sentiam "representados" a cada vez que os membros de sua paróquia protagonizavam o momento de oração e manifestavam esse sentimento nos comentários. A apropriação da internet para a realização da festa incluiu também a tradução simultânea em libras, permitindo, por exemplo, a inclusão de pessoas que provavelmente nunca tiveram a oportunidade de participar da caminhada presencialmente.

Ao longo da realização da "Caminhada com Maria Virtual", muitos participantes também aproveitaram para fotografar o altar montado em suas casas e publicar fotos do momento nas redes sociais ao mesmo tempo em que participavam do evento religioso. Ainda que o novo formato tenha alterado completamente a lógica já conhecida da festa popular religiosa, as possibilidades apresentadas pela ferramenta online (embora tenham sido exploradas de forma bastante simples e rudimentar), mostra que o mundo digital tem dado às manifestações populares condições de vislumbrar novos espaços para sua realização e sobrevivência.

Considerações finais

O presente artigo procurou investigar como as manifestações populares religiosas tiveram sua dinâmica modificada no contexto da pandemia, a partir da análise da "Caminhada com Maria Virtual". Com este breve estudo, foi possível concluir que as tecnologias de comunicação abrem espaços para uma série de possibilidades para os fenômenos folkcomunicaçãois. A coexistência dessas manifestações populares com as mídias, outrossim, não pressupõe a total perda da identidade cultural, mas colabora com "a

universalização de certos elementos e a substituição de outros, para atender novas necessidades individuais e ou coletivas, no contexto presente” (SCHMIDT, 2007, p. 58).

A partir do objeto explorado nesta pesquisa e da metodologia aplicada, foi possível constatar que a religiosidade tem experienciado diversas oportunidades de comunicação no momento presente — uma delas é a ferramenta da transmissão ao vivo, explorada pela Caminhada com Maria. Foi possível perceber que, no contexto das festas populares religiosas, a experiência interativa proposta pelas redes sociais não reúne o esforço de se garantir a sobrevivência das manifestações populares, como também permite que estas festas estabeleçam novas conexões com grupos e locais.

Os estudos em Folkcomunicação procuram compreender como os grupos populares estabelecem comunicação em diferentes contextos. O perfil “eminente comunicacional” (MARQUES DE MELO, 2008) assumido hoje pelas festas populares como a “Caminhada com Maria” e outros eventos religiosos pelo País mostram como as antigas tradições tem se relacionado com as novas tecnologias e como esse processo foi acelerado pelo contexto pandêmico. Com a análise dos comentários presentes na *live* da “caminhada virtual” foi possível perceber que, mesmo diante do isolamento, os fiéis procuraram interagir com a festa e manifestar seus pedidos, afetos e agradecimentos à santa.

A substituição da procissão religiosa por um evento online pode até mesmo pressupor que as redes promovem uma vivência individualizada da fé, uma vez que foi suprimida, desta vez, a experiência da coletividade da procissão, importante para a construção do sentido popular da festa. Por outro lado, também é possível observar que há um esforço por parte dos grupos religiosos para que sejam criadas alternativas que busquem fomentar “esse sentimento de participação dos fiéis, formando, assim, uma espécie de comunidade e redes de conhecimento, mostrando que a mídiatização altera os processos tradicionais de celebrações e interações ritualizadas de comunidades de pertencimento religioso” (SANCHOTENE, 2011, p. 162).

A Folkcomunicação vem ganhando novos objetos de estudo na arena digital. Conforme foi observado, diante da convivência das práticas religiosas com a Internet, a linguagem e o formato das mensagens folkcomunicacionais também precisaram se adaptar ao novo cenário. As adaptações percebidas na Caminhada com Maria Virtual no contexto pandêmico ainda se mostram ainda muito sutis e pouco exploradas, mas desde já pressupõem que o uso da

Internet e as mudanças culturais em curso na sociedade podem ainda promover novas alterações e reconfigurações ao longo do tempo nestas festas religiosas, de modo que há ainda muito que se entender e descobrir neste campo de estudo.

Referências

ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA. **“E neste tempo extraordinário de Pandemia será possível realizar uma Caminhada com Maria?”**. Disponível em:

<https://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/editorial-julho-2020-e-neste-tempo-extraordinario-de-pandemia-sera-possivel-realizar-uma-caminhada-com-maria/> Acesso em: 25 ago. 2020.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no Povo**. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1974.

CORNIANI, Fábio. **Romaria Folkcomunicacional**. In: ANAIS do IX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (INTERCOM), Rio Branco, 2010.

COSTA, Lucy Regina; TRIGUEIRO, Osvaldo Meira; BEZERRA, Ed Porto. Folkcomunicação e Cibercultura. **Revista Internacional de Folkcomunicação: Os Agentes Populares na Era Digital**, Ponta Grossa, v. 7, n. 14, p. 1-12, dez. 2009.

DIAS, Eliane Penha Mergulhão. Folkcomunicação e Literatura: sobre os modos como a fé opera na cultura de um grupo. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 10, n. 21, p. 49-67, dez. 2012. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/1547/1094>. Acesso em: 18 nov. 2020.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERRETTI, S. F. Religião e Festas Populares. In: XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en America Latina, 2007, Buenos Aires. Anais da XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na America Latina. Buenos Aires: Centro Invest. Etnográficas Univ. Nac. San Martin, 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagen: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL. 1976.

GASPARETTO, Paulo Roque. **Mediatização da Religião: processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento**. Estudo sobre recepção da TV Canção Nova. Tese de doutorado. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio Sinus. Programa de Pós-graduação em Comunicação, 2009.

JUSTINO, Lucília José. Da Comunicação Popular. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 11, n. 8, p. 10-24, dez. 2013.

KOZINETS, R. V. **Netnografia**: Realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014.

MARQUES DE MELO, José. **As festas populares como processos comunicacionais**: roteiro para o seu inventário, no Brasil, no limiar do século XXI. Anuário Unesco/Umesp de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, n. 5. São Paulo: Cátedra Unesco/Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

PEREIRA, A. A. S; MONTEIRO, J. C. S. A netnografia como método de estudo do comportamento em ambientes digitais. **In**: Anais do III Simpósio Internacional Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. São Luís: EDUFMA, 2019. p.1-10.

ROSENDAHL, Zen y. O Espaço, O Sagrado e o Profano. **In**: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) **Manifestação da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 231-247. 1999.

SANCHOTENE, C.R.S. **Religião 2.0**: interação entre igreja e fiéis no blog de Edir Macedo. 170p. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2011.

SCHMIDT, Cristina. A reprodutibilidade digital na folkcomunicação. **Comunicação & Sociedade**, v. 47, p. 29-42, 2007.

SCHMIDT, Cristina. As redes virtuais como espaço mediador dos grupos marginalizados para a realização de manifestações sociais. **FABE em Revista**, Bertioga, v. 5, n. 6, p. 55-68, maio 2005.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação & Ativismo Midiático**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. O Cordel na Televisão, a Televisão no Cordel. **In**: XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - INTERCOM, 2008, Natal. Anais do Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. São Paulo: INTERCOM, 2008.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Os agentes intermediários culturais e os processos de atualização na folkcomunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 16, n. 37, p. 84-100, jul. 2018.

Testemunho dos carismáticos como verdade informativa na perspectiva da Folkcomunicação¹

Roseméri Laurindo²
Ana Cláudia Kostetzer³

Submetido em: 19/09/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre a verdade informativa nos testemunhos de participantes do movimento religioso Renovação Carismática Católica do Brasil. Os relatos foram coletados nas pregações do Grupo de Oração São José, onde cerca de trinta pessoas se encontravam, em 2018, todas as segundas-feiras, às 19 horas, na capela Nossa Senhora das Graças, localizada no bairro Bateias do município de Gaspar, em Santa Catarina. A pesquisa foi baseada na perspectiva da Folkcomunicação, teoria fundamentada por Luiz Beltrão e que fala dos meios de comunicação populares e seus agentes. Analisa-se como os testemunhos acrescentam conteúdo informativo para a comunidade carismática, nos encontros de oração. Testemunhos da transformação no conhecimento sobre a realidade dificilmente contemplada pela abordagem jornalística tradicional.

PALAVRAS-CHAVE

Testemunho; Informação; RCC; Folkcomunicação; Grupo de Oração.

¹ O presente artigo apresenta síntese de pesquisa cujo trabalho de campo foi realizado em TCC de Ana Cláudia Kostetzer, orientado pela prof. Dra. Roseméri Laurindo, no Curso de Jornalismo da FURB-SC, em 2018.

² Jornalista (UFSC), com mestrado (UFBa), doutorado (Univ. Nova de Lisboa) e pós-doutorado (Umesp) em Comunicação. Diretora da Associação Brasileira de Ensino de Jornalismo (Abej) e presidente da Comissão de Ética do Sindicato dos Jornalistas de SC. Professora efetiva da Universidade Regional de Blumenau (FURB-SC). Correio eletrônico: rlaurindo@furb.br.

³ Bacharel em Jornalismo pela Universidade Regional de Blumenau (FURB-SC). Correio eletrônico: akostetzer93@gmail.com

Testemny of charismatics as truth informative from the perspective of Folkcommunication

ABSTRACT

This article presents a reflection on the informational truth in the testimonies of participants in the “Renovação Carismática Católica do Brasil”. The reports were collected in the preachings of the “Grupo de Oração São José”, where about thirty people meet every Monday at 7:00 pm in the chapel “Nossa Senhora das Graças”, located in the Bateias, neighborhood of the municipality of Gaspar, in Santa Catarina State. The research is based on the perspective of folkcommunication, a theory created by Luiz Beltrão and that speaks of the popular media and its agents. It is analyzed how the testimonies can add informative content to the charismatic community, in the meetings of prayer. Transformations of the social forms of knowledge about reality are also witnessed, hardly contemplated by the traditional journalistic approach. The present research presents, therefore, a framework with the objective of analyzing the collected testimonies.

KEY-WORDS

Testimony; Information; RCC; Folkcommunication; Prayer group.

Testimonio del carismático como verdad informativa desde la perspectiva “Folkcomunicación”

RESUMEN

Este artículo presenta una reflexión sobre la verdad informativa en los testimonios de los participantes del movimiento religioso “Renovação Carismática Católica do Brasil”. Los relatos fueron recogidos en la predicación del “Grupo de Oração São José”, donde una treintena de personas se reunieron, en 2018, todos los lunes, a las 19 horas, en la capilla Nossa Senhora das Graças, em el barrio Bateias, en el município de Gaspar, estado de Santa Catarina. La investigación se basó en la perspectiva de la comunicación popular, una teoría fundada por Luiz Beltrão y que habla de los medios populares y sus agentes. Se analiza cómo los testimonios agregan contenido informativo para la comunidad carismática, en encuentros de oración. Testimonios de la transformación del conocimiento sobre la realidad raramente contemplado por el enfoque periodístico tradicional.

PALABRAS-CLAVE

Testimonio; Información; RCC; Folkcomunicación; Grupo de oración.

Introdução

A caracterização dos meios *folk* como veículos informativos, apesar de formulação sexagenária, até hoje surpreende. É sob essa perspectiva que o presente trabalho refletiu acerca do testemunho como verdade informativa, em pesquisa aplicada em 2018 com grupos de oração na cidade de Gaspar, no estado de Santa Catarina. O recorte utilizado foi por meio de um grupo da Renovação Carismática Católica (RCC).

No contexto religioso, em especial para o público carismático, o testemunho é uma prática comum que serve para motivar fiéis a viverem uma vida de busca pela santidade, em unidade com a RCC e com a igreja católica.

Luiz Beltrão (1980, 2001, 2004) permitiu-nos enxergar o testemunho em grupos sociais como meio comunicativo potente. Ao analisar a função informativa de testemunhos em um grupo de oração, o presente estudo assinala um universo comunicativo em que seus agentes são seres comuns com influência na opinião pública.

Verdade informativa

Para os católicos, a ideia de verdade é percebida com narrativas do evangelho, como em João capítulo 14, versículo 6. "Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim" (BÍBLIA, 2018 ps. 1047/48).

Sobre a verdade Tambosi (2007) apresenta três teorias: da verdade como correspondência (ou conformidade ou adequação), da verdade como coerência (ou não-contradição) e da teoria pragmática da verdade (ou utilidade).

A teoria correspondentista é a mais antiga, tendo sua origem na célebre formulação de Aristóteles [...] o pressuposto básico dessa teoria é que a verdade de uma proposição que consiste em sua relação com o mundo, isto é, em sua correspondência com os fatos ou estados de coisas. [...] A teoria coerentista, entende que a verdade consiste em relações de coerência num conjunto de crenças. [...] A teoria pragmatista, por sua vez, define a verdade em termos de utilidade, isto é, em termos daquilo que é desejável ou tem consequências úteis para aquele que crê na proposição tida como verdadeira (TAMBOSI, 2007, p. 3-4).

Uma sentença só seria verdadeira, na teoria correspondentista, se ela está diretamente relacionada com quem ou o que lhe foi dirigido (TAMBOSI, 2007). Assim, o conceito do que é

verdade vai além do que propriamente afirmar que algo é verdadeiro, pois depende do relacionamento.

A teoria coerentista por sua vez, prega que só é verdade aquilo que tem coerência com alguma crença ou sistemas de proposições. “Tende a uma perspectiva relativista: conjuntos de crenças seriam, no limite, apenas relativos uns aos outros” (TAMBOSI, 2007, p. 38). Por exemplo, se alguém disser que uma mulher é obrigada a casar e ter filhos porque a Bíblia pede, é considerada uma verdade coerentista se um conjunto de fatores religiosos alinha para ser a verdade.

Por fim, a teoria pragmática apresenta a verdade como utilidade aos fins em que é dirigida a fala ou escrita (TAMBOSI, 2007, p. 39). O autor afirma que essa teoria “situa a verdade em uma teoria da ação, assumindo que a crença verdadeira contribuirá para a utilidade e o êxito das ações.” Nota que “a teoria pragmática da verdade combina elementos de coerência e de correspondência” (TAMBOSI, 2007, p. 39).

Coutinho (2004) acrescenta que os estudos de Platão já tratavam da verdade como correspondência: “para Platão a verdade se aplicava primeiro ao objeto, ou ao sujeito, e depois ao enunciado” (COUTINHO, 2004, p. 6). Segundo as considerações da autora, os estudos dos filósofos gregos indicam que a teoria correspondentista é a que melhor se encaixa para a verdade no jornalismo. Aristóteles e Platão enquadram a verdade pelas palavras, sejam elas escritas ou faladas; a diferença é a fixação pela relação ou objeto (COUTINHO, 2004, p. 6).

Messias (2005) avalia a informação como regulação social.

A capacidade de processar informações e transmiti-las entre os seus semelhantes é o que distingue o homem dos outros seres habitantes da Terra. A atividade cognitiva permite a ele explorar e transformar a natureza, de forma a ajustá-la as suas necessidades físicas, emocionais e sociais. A evolução sistemática da sociedade é o reflexo das transformações do homem no espaço e sua busca constante pelo conhecimento e domínio do meio que o cerca. Nesse sentido, a informação é o elemento que torna possível a transição e a transformação do homem em sociedade (MESSIAS, 2005, p. 19).

Informar é viver em sociedade e, conforme Messias (2005), o que as pessoas mais têm de valor não é mais o dinheiro e sim a quantidade de informação que adquirem.

A informação é o recurso que movimenta a economia global, sendo o principal elemento de produção das sociedades desenvolvidas. A fonte de renda e poder não é mais representada pela moeda, mas pela quantidade de informação acumulada, organizada e transformada em valor monetário (MESSIAS, 2005, p. 10).

Zolin (2010) afirma que a informação une as pessoas através do modo de comunicar-se. Sendo assim, a informação é mais do que o conteúdo que preenche as notícias dos jornais ou diálogos interpessoais, é precisamente matéria prima da Comunicação.

A Renovação Carismática Católica

“Católico” é um termo cuja origem grega refere-se ao universal, geral ou referente à totalidade. A Igreja Católica Apostólica Romana teve esse nome completo a partir do Concílio de Trento, entre 1545 e 1563, em oposição às igrejas protestantes constituídas a partir da reforma luterana (SILVA, 2015).

Dentro da igreja há movimentos e pastorais que designam os deveres administrativos para os fiéis. Um exemplo é a Renovação Carismática Católica. A RCC é um movimento pentecostal⁴ iniciado em 1967 na cidade de Pittsburgh, no estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos. Os jovens católicos daquele tempo eram inspirados pelo convite do Papa João XXIII, que pedia uma reforma eclesial, que culminou no Concílio Ecumênico Vaticano II. A RCC teve sua origem em um retiro espiritual nos dias 17, 18 e 19 de fevereiro daquele ano, na *Duquesne University* (MENDES, 2015).

Em 1970 a RCC chega ao Brasil por meio dos padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, na cidade paulista de Campinas. Segundo o site oficial da RCC no Brasil, entre os anos de 1970 e 1975, padre Eduardo ao lado de outros líderes da igreja católica foram difundindo o movimento que tomou grandes proporções e é até hoje conhecido por grande parte da comunidade católica, principalmente através do canal televisivo Canção Nova, fundado em 1974. Jurkevics (2004) menciona a necessidade da RCC em reforçar sua identidade católica:

⁴ Palavra que remete ao evento de Pentecostes descrito no livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículos de 1 a 13 (BÍBLIA, 1058).

[...]as orações em louvor, as orações contemplativas e as de cura, muitas vezes seguidas de testemunhos de “graças” recebidas e discursos inflamados, e de cantos emotivos e festivos, diferenciava os carismáticos de outros grupos da Igreja Católica, ao mesmo tempo que os aproximava dos evangélicos. Assim, buscando reforçar sua catolicidade, os carismáticos passaram a valorizar, também, elementos tradicionais do catolicismo, além de enfatizar as práticas sacramentais e a adesão incondicional ao Papa (JURKEVICS, 2004, p. 124).

A RCC trouxe para a igreja católica a prática dos carismas, lembrados da Idade Média, inseridos nos grupos de oração, considerados célula da RCC (COMISSÃO, 2013, p. 13). Identificam-se por três partes: batismo no Espírito Santo, prática dos carismas e vivência fraterna. Estas três instâncias são consideradas no DNA do movimento, de forma que se faltar uma delas perde-se a genuinidade (COMISSÃO, 2013, p. 11).

“O termo batismo no Espírito Santo designa o fenômeno espiritual que consiste no ato de uma pessoa acolher a divina graça de ser colocada no coração da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, por meio da ação do Filho, Jesus” (COMISSÃO. 2013, p. 24).

A prática dos carismas é o ato de manifestar os dons que são infundidos nas pessoas, a partir do batismo. Como narrado na primeira epístola aos Coríntios (12: 4-11), é dado a cada um diversos carismas.

A terceira e última característica do movimento é a vivência fraterna ou vida em comunidade. Uma diferença diante de outros grupos católicos é que na RCC essa convivência é considerada carismática, que pode ser efetivada em um grupo de oração ou em comunidade de vida em que muitos membros convivem diariamente, como Bethânia ou a Arca da Aliança (COMISSÃO, 2013, p. 24).

Sendo assim, a Renovação Carismática Católica é um movimento que além de fortalecer a fé católica em seus praticantes, permite a prática do testemunho dessa vida carismática. Os grupos de oração são a célula fundamental que materializa as características da RCC.

Testemunho, Jornalismo, Verdade

O jornalismo é baseado em fatos que interessam ao público. Laurindo (2008, p. 68) lembra que Tobias Peucer (considerado autor da primeira tese acadêmica sobre jornalismo, na Alemanha de 1690) já enfocava o testemunho como requisito jornalístico. Nas organizações

religiosas o testemunho tem um valor espiritual significativo, em particular na Renovação Carismática Católica, em que os fiéis confiam na autenticidade dos testemunhos.

No jornalismo usa-se o termo testemunha ocular dos fatos quando alguém presencia algum acontecimento. Ao utilizar essa expressão, é gerada uma confiança ao receptor pois, ao ter certeza de que alguém viu o ocorrido, a notícia transmitida ganha mais credibilidade. Laurindo (2008) ressalta essa confiança quando fala que “no ato comunicativo há uma relação intrínseca entre a testemunha e seu ouvinte e no âmbito jornalístico existe uma interdependência de confiança” (LAURINDO, 2008, p. 69).

Nessa linha de pensamento, a testemunha ocular apresenta uma verdade que ao ser transmitida através de notícia, convence o público. Coutinho (2004) dissertou sobre duas verdades, a lógica e a gnoseológica, sendo a primeira relacionada ao jornalismo, pois os jornalistas têm o dever de transmitir informações verídicas para o público, enquanto a segunda é uma realidade ilusória ou inexistente, jamais abarcada pelo jornalismo. A verdade lógica faz com que as notícias transmitam confiança para o público que as consome. Já a verdade estudada pelos adeptos da gnoseologia ou epistemologia está mais ligada às relações humanas, do pensamento e seus enunciados.

A qualidade do testemunho depende da confiança de quem ouve. A presença da testemunha no local em que ocorreu o fato pode gerar emoção do real. Testemunho é “[...]uma construção de linguagem e que, quando valorizado no percurso da narrativa não apenas como procedimento de uma rotina jornalística mas enquanto experiência vivida e narrativizada, pode oferecer uma chave para colocar sujeitos em relação. (PERES, 2016, p. 103).

O testemunho de católicos contém uma informação que aproxima os fiéis do seu agente comunicador (sacerdotes, diáconos, ministros da palavra, leigos). Cada pessoa que expressa sua história através do testemunho está informando algo que os ouvintes ainda não conheciam.

O testemunho na Igreja Católica

Na igreja católica as missas são dirigidas por um sacerdote, diácono ou ministro da palavra que seguem ordenamentos. Estes agentes têm a missão de realizar a cerimônia de

maneira organizada. Durante as celebrações há a homilia – discurso catequético que tem como objetivo educar os fiéis com base nas escrituras - em que o dirigente prega sobre as leituras daquele dia e faz reflexões a respeito do tema abordado. Como lembra Moraes, a função do pregador “não é apresentar uma pesquisa erudita do texto, nem fazer uma exibição de seu conhecimento; ele está tratando com almas vivas e deseja comovê-las, conduzindo-as com ele, guiando-as à Verdade” (MORAES, 2005, p. 146).

É raro ouvir um testemunho durante as homilias, entretanto, algumas vezes eles acontecem e a partir disso os ouvintes conseguem se sentir mais próximos daquele que está falando. O testemunho no ambiente religioso aproxima o público da história de Cristo e da pessoa que está relatando o que aconteceu em sua vida, fazendo com que aqueles que ouvem se sintam parte da igreja e da história do agente comunicador.

O testemunho, como retórica cristã, apresenta uma experiência pessoal ao interlocutor de modo a provocar neste uma identificação e transformação interior. É uma fala não apenas informativa, mas performativa. O testemunho pode ser entendido, portanto, como um ato de fala (ou de escrita), capaz de articular uma experiência de verdade para uma audiência/público (DULLO, 2014, p. 49).

Moro (2010) analisa o testemunho dos cristãos como sendo o primeiro meio de evangelização, pois o homem contemporâneo escuta melhor as testemunhas do que os mestres. O autor sugere que os ouvintes confiam mais na informação transmitida nos testemunhos da pessoa comum porque assim conseguem se sentir mais próximos daquela realidade vivida pelo emissor da informação. Assim, “toda vez que a Boa-Nova for proclamada a partir do testemunho e do anúncio, tendo como fundamento a fé, algo de novo e grandioso acontece” (MORO, 2010, p. 56).

Na RCC existem os grupos que promovem vivência religiosa fortemente marcada por experiências sensitivas, curas, milagres e outros fenômenos extraordinários vinculados aos dons do Espírito Santo, como lembra Jurkevics (2004). A autora destaca os grupos de oração como sendo a base da RCC.

Em cada país, um conselho nacional se responsabiliza pela definição de projetos e pelo acompanhamento da vida dos grupos de oração. Esses grupos se reúnem semanalmente em

busca de uma renovação espiritual, numa complementação às práticas sacramentais, fundamentada nos vários tipos de orações e cânticos, considerados como uma forma alternativa de oração, além da leitura da Bíblia e de testemunhos pessoais (JURKEVICS, 2004, p. 126).

Nos encontros de oração os fiéis podem dar testemunho depois das pregações, porém, eles devem passar por uma espécie de filtro. O coordenador do grupo conversa com as pessoas que querem testemunhar alguns dias antes da reunião de oração, no intuito de preparar essa pessoa para falar diante da assembleia.

Além desse momento, existe a oportunidade do dirigente da noite testemunhar sobre algum milagre durante a pregação. Esse testemunho precisa estar relacionado com o que foi falado durante a palestra, para que os fiéis consigam compreender o conteúdo que está sendo transmitido.

Origens da Folkcomunicação

A Folkcomunicação, teoria desenvolvida na década de 1960 por Luiz Beltrão estudou processos comunicacionais de grupos marginalizados, de grupos folclóricos e manifestações culturais no Nordeste. As pesquisas indicaram que mensagens transmitidas pelos meios de comunicação de massa não apresentam efeito direto na recepção popular mas chegavam ao povo pelos meios folk. (MARQUES DE MELO, 2014, p. 18).

No sistema folkcomunicacional, embora haja existência e utilização, em certos casos, de modalidades e canais indiretos e industrializados (como emissões desportivas pela TV, canções gravadas em disco ou mensagens impressas em folhetos), as manifestações problematizadas por Beltrão são sobretudo resultado de uma atividade artesanal do agente-comunicador, em um processo de difusão que se desenvolve horizontalmente, tendo-se em conta que os usuários característicos recebem as mensagens através de um intermediário próprio em um dos múltiplos estágios de sua difusão. Sem este intermediário a comunicação só ocorre quando o destinatário domina código e técnica da verticalidade do meio, tendo capacidade e possibilidade de usá-lo, por sua vez, em resposta ou na emissão de mensagens originais (BELTRÃO, 1980, p. 27).

Luiz Beltrão nasceu em uma família estritamente católica e conseqüentemente sua educação teve forte influência do catolicismo. Seu pai foi Francisco Beltrão de Andrade, um cirurgião-dentista e sua mãe Maria Amália de Andrade, uma jovem vinda de família de classe média.

Em 1930, entrou para o Seminário de Olinda. Desta forma, observamos que, por algum tempo, seus escritos estavam centrados no campo religioso. Influenciado pelo Padre Costa, diretor do Seminário, Beltrão descobre que sua grande vocação encontra-se fora dos seus portões. Um desejo grande de liberdade, de contato com pessoas, a curiosidade de descobrir e conhecer melhor os mistérios do comportamento humano eram quase infinitos. As diferenças entre o mundo em que vivera e o que se descortinava, fizeram com que Luiz Beltrão encontrasse no jornalismo um novo horizonte (GOBBI, 2008, p. 19).

Beltrão entendia que o folclore e a cultura eram as formas mais coletivas de se comunicar. Essa ideia se emprega no contexto religioso pelo fato de o autor ter trabalhado, a princípio, com as romarias e devoções das pessoas. Observava de perto o poder informativo para além dos meios ortodoxos da imprensa.

Com a inserção da Folkcomunicação como uma nova disciplina, o folclore é entendido pela comunicação interpessoal que aciona e com manifestações protagonizadas por classes subalternas. Assim, a Folkcomunicação se “caracteriza pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural” (BELTRÃO, 2004, p. 49), expandindo-as. (OLIVEIRA, 2013, p. 3).

O estudo sobre os meios populares trouxe novas perspectivas para a comunicação. O artigo de Luz Beltrão publicado em 1965, “*O ex-voto como veículo jornalístico*”, no número 1 da Revista Comunicação & Problemas, já apresenta essa nova visão de que objetos devocionários também podem ser transmissores de informação, como as salas de milagres.

Beltrão (2001) afirma que “as classes populares têm, assim, meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender” (BELTRÃO, 2001, p. 125). O autor via que as mensagens disseminadas nos meios de comunicação da grande massa não eram suficientes para compreender os próprios efeitos que provocavam e era preciso “reaproveitar a reação dos receptores para novas e atualizadas comunicações” (BELTRÃO, 2001, p. 56).

Sua tese apresenta a análise do comportamento coletivo buscando entender: a personalidade dos grupos organizados, a situação socioeconômica e cultural da comunidade, as diretrizes políticas e a influência das elites dirigentes sobre o todo, assim como o quadro psicológico da atualidade universal (BELTRÃO, 2001).

Pode-se observar, com os objetivos de Beltrão, um paralelo ao meio católico de comunicação atual, quando se compreende o testemunho como um meio transmissor de informação, assim como o ex-voto. As palavras disseminadas em testemunho entregam a verdade de fé daqueles que falam e transmitem também o conteúdo que os líderes de opinião absorveram.

A verdade em um grupo de oração

Para aplicar os ensinamentos adquiridos em experiência própria, buscou-se a pesquisa de campo para que se pudesse sistematizar fatos e fenômenos espontâneos sob inserção de uma das pesquisadoras. O método foi construído a partir de participação ativa de uma das autoras do presente artigo em um grupo de oração da Renovação Carismática Católica, o grupo São José, do estado de Santa Catarina.

Os encontros selecionados para a coleta dos testemunhos ocorreram nos dias 27 de agosto, 17 de setembro, 24 de setembro e 01 de outubro de 2018, com o acompanhamento de cinco testemunhos.

Marques de Melo e Trigueiro (2008) explicam que para Beltrão “a *folkcomunicação* se faz presente com maior intensidade entre grupos que estão posicionados à margem do sistema político e de comunicação social” e que os autores determinam como sendo três.

1. Os grupos rurais marginalizados pelo isolamento geográfico em que vivem, rendimentos reduzidos e baixo nível intelectual. 2. Os grupos urbanos marginalizados, formados por pessoas de classes subalternas, desassistidas, subinformadas e com mínimas condições de acesso. 3. Os grupos culturalmente marginalizados, que representam contingentes de contestação aos princípios, à moral ou à estrutura social vigente (idem, 2008, p. 76).

O grupo de oração São José se encaixa no terceiro grupo, que está disposto a se submeter a mudanças de hábito a partir dos ensinamentos bíblicos e demais direcionamentos

da igreja católica, de acordo com a vertente carismática. Os grupos de oração são a célula fundamental da Renovação Carismática Católica. Qualquer pessoa pode participar, desde crianças até idosos. Quem compõe um grupo de oração realiza diversos serviços, os quais os praticantes chamam de “ministérios”. Ou seja, a atividade continua além dos encontros de oração. É possível um ou mais agrupamentos por paróquia, conforme autorização do padre.

Cada ministério precisa ter um coordenador para representá-lo. Segundo as regras da comissão de formação nacional da RCC Brasil, o que define as práticas de cada grupo são as orações espontâneas, a vivência fraterna entre os membros e a prática de dons que os carismáticos atribuem ao Espírito Santo.

Os grupos de oração reúnem-se semanalmente em encontros com a duração aproximada de duas horas. Antes, porém, realizam atividades por meio de núcleos de serviço que organizam os temas a serem pregados nas reuniões de oração. Além disso, quinzenalmente há conversas livres nos chamados grupos de perseverança.

Em todos os encontros basicamente realizam-se os mesmos rituais: orações espontâneas, música, gestos entusiasmados, danças, glossolalia (“orar em línguas”), pregação da “palavra”, manifestações diversas e acontecimentos performáticos (MAUÉS, 2004, p. 81). Acontecimentos performáticos realizam-se de modo que cada pessoa se expressa da maneira que acha melhor. Oração com os olhos fechados, os braços erguidos ou falando como se estivesse conversando com outra pessoa em tom de voz baixo, quase sussurrando; são algumas formas pelas quais os carismáticos realizam o “encontro com Deus”.

O núcleo de serviço serve para debater questões preparativas ao grupo de oração e para escolher o tema dos encontros. Os representantes de cada ministério se reúnem na igreja com o coordenador (a), tesoureiro (a) e secretário (a) do grupo. Todos precisam levar a Bíblia para escolherem o tema através de orações espontâneas e com silêncio, para “ouvirem” ordens divinas.

Os temas estão pré-definidos nas apostilas de formação e selecionados pelo núcleo. Sobre a escolha, cada participante fala o que sente, podendo narrar visualizações, descrevendo-as para todos. Alguns abrem a Bíblia em passagens que possam servir de referência para a pregação. Durante o processo um secretário transcreve o encontro em uma

ata. Após a definição do tema é hora de direcionar a pregação para a *rhema*, que é uma confirmação do tema.

O núcleo da verdade informativa do testemunho está na passagem do tema para *rhema*. Portanto, *rhema* é o processo, a palavra que se liga ao coração daquele que vai testemunhar. Entretanto, a pessoa que vai palestrar não necessita estar presente no núcleo, pois a *rhema* é apenas um direcionamento sobre o que será falado e não propriamente a vida da pessoa que vai falar no dia do encontro do grupo de oração.

Após a definição do tema e da *rhema* o coordenador então indica um pregador devidamente formado pela RCC e passa as informações necessárias para conduzir a palestra. Estas informações podem ser compartilhadas através das redes sociais (facebook, instagram, whatsapp) ou contato telefônico.

Cada indivíduo tem seu próprio jeito de transmitir a palavra de Deus, dando à pregação uma característica própria, criando assim uma *persona* (personalidade variante das demais, alguém que se destaca).

Stein e Spillman (1996, apud BALLESTERO, 2012) estabelecem uma ampliação da utilização do conceito de *persona*, representaria ideias de pessoas, objetos, elementos da natureza, situações, ambientes, emoções e estados psicológicos, inclusive várias dessas ideias ao mesmo tempo, manifestando-se através de uma correspondência simbólica.

O termo *persona* se define também pelo contato do agente comunicador com o seu público-alvo, identificando características em comum. Conhecendo o perfil de cada pregador (a), compreende-se o funcionamento da verdade informativa contida nos testemunhos, coletados para o presente estudo.

Grupo de oração São José

Antes da pandemia do coronavírus, de 2020, o grupo de oração São José se reunia todas às segundas-feiras a partir das 19 horas na comunidade Nossa Senhora das Graças, no bairro Bateias. É ligado à paróquia Nossa Senhora do Rosário, que faz parte da comarca de Gaspar, da Diocese de Blumenau, em Santa Catarina.

Iniciado em 2011 por 12 jovens, o grupo na época denominado “Preciosos de Jesus”, encontrava-se aos sábados após as celebrações das 18 horas e reunia pessoas de 14 a 30 anos. Ali os jovens cantavam músicas animadas, faziam coreografias, rezavam, ouviam pregações, assistiam filmes de temática religiosa e se organizavam para ir a eventos da juventude carismática.

Mesmo aderindo a práticas características dos carismáticos, o grupo Preciosos de Jesus ainda não pertencia oficialmente ao movimento da RCC. Foi depois do “Seminário de Vida no Espírito” - formação de iniciação à vivência carismática que tem como objetivo introduzir os conhecimentos sobre a RCC - que os participantes adentraram concretamente no movimento.

O nome Preciosos de Jesus passou para São José. No período da pesquisa cerca de trinta pessoas participavam ativamente das reuniões de oração das segundas-feiras.

Os testemunhos

Nos dias 27 de agosto, 17 de setembro, 24 de setembro e 01 de outubro de 2018, foram acompanhadas reuniões de oração ocorridas na comunidade Nossa Senhora das Graças, localizada no bairro Bateias, do município de Gaspar, em Santa Catarina. Todos os encontros começaram às 19 horas e terminaram por volta das 21 horas. Cerca de 30 pessoas participaram de cada reunião, em que a pregação da noite foi conduzida por um palestrante convidado pelo coordenador do grupo. É durante esta pregação que acontecem os testemunhos, que conectam as experiências pessoais com o roteiro de leitura bíblica e de temas definidos pelos núcleos de oração.

Para descrever os testemunhos observados na comunidade escolhida como grupo folkcomunicação, elaborou-se primeiramente um quadro resumo com criação de categorias que permitem analisar o fenômeno dos grupos de oração como meios de comunicação popular, problematizando-se o que seriam verdades informativas. Como categorias comparáveis foram elaboradas as seguintes:

- 1) *persona* - aquele que se manifesta no testemunho
- 2) tema da pregação - escolhido no núcleo de serviços do grupo para servir como base

- 3) *rhema* - fio condutor pelo qual o pregador desenvolve o tema
- 4) Fato da vida do pregador relatado
- 5) verdade informativa - conteúdo que o público absorve não somente por ter fé, mas porque alguém transmitiu essa informação de forma narrativa durante a fala
- 6) sub grupo *folk* – grupo ao qual a pessoa pertence e que é acolhido no grupo de oração
- 7) tempo completo da pregação
- 8) tempo do testemunho durante a pregação

Para sintetizar o tempo de cada testemunho, a pesquisa considerou aspectos consistentes durante a fala, que pudessem identificar a natureza humana da informação, a verdade informativa e a ligação direta com o tema e *rhema*.

Quadro descritivo das reuniões de oração, com testemunhos no grupo São José

	A	B	C	D	E
	Homem de 25 anos, casado, confeitoiro	Sacerdote, cerca de 50 anos	Mulher, cerca de 50 anos, casada,	Mulher, 53 anos, casada	Mulher de 20 anos, solteira, estudante
Tema	Fé e conversão	Fé e conversão	Espírito Santo	Fé e conversão	Fé e conversão
Rhema	Sede meus discípulos na salvação das almas	Diante de ti ponho a vida e a morte, escolhe, pois, a vida no Espírito	O Senhor fez em mim maravilhas	Invoca-me e te responderei. Dai-me um sinal de fé e eu agirei em ti. Pois estou com pressa.	Invoca-me e te responderei. Dai-me um sinal de fé e eu agirei em ti. Pois estou com pressa.
Fato	Uso de drogas	Tomada de decisão	Endividamento	Sufrimento por fluxo contínuo de sangue	Incompreensões familiares
Verdade informativa	Mudança de comportamento a partir da	A importância de saber pedir ajuda a	Confiou em Deus e teve providência	Cura, após pedidos à Nossa Senhora	Confiança em Deus e conversão

	intervenção de pessoa próxima	Deus			
Sub grupo folk	Jovem católico	Consagrado religioso	Mãe de família	Mãe de família	Jovem católica
Tempo total	36'28''	59'53''	57'39''	39'20''	-
Tempo do testemun ho	36'28''	22'45''	8'30''	2'07''	7'26''

Fonte: Elaboração própria (2020)

O quadro permite analisar e comparar os testemunhos, com os diferentes modos de apresentar o que foram considerados fatos e verdades informativas, de acordo com cada experiência humana e por meio desse conhecimento classificado em cada subgrupo *folk*.

O grupo de oração São José caracteriza-se como grupo *folk* que permite a união de diversos subgrupos. De modo geral as pregações apresentam diferentes tempos de fala e de testemunho.

O primeiro testemunho aconteceu na noite do dia 27 de agosto, quando a persona A falou sobre importância de um irmão da comunidade alertar o outro de algum erro que estaria cometendo. Utilizando a passagem bíblica de Ezequiel (3:16-21), o pregador contextualizou o tema e rhema para depois concretizar a sua fala, dando o seu testemunho.

“[...] Quando eu tinha 17 anos eu vim pra Santa Catarina, eu sou natural do Mato Grosso do Sul. Quando eu fiz 18 anos eu fui morar com as minhas tias, uma era meio largada na fé, e outra ia mas não era tão fiel como deveria ser, as duas eram católicas. Às vezes ia no grupo de oração, as vezes não ia. Eu era evangélico e perseverante naquela igreja, só que aqui em SC eu não encontrei a denominação que eu seguia lá, então eu fiquei um tempo afastado. [...] Depois de 17 anos na igreja, em três meses eu me perdi no mundo. Experimentei ecstasy, com aquela galera eu vivia assim. Só que chegou um dia que foi a gota d’água. Eu saí pra beber das quatro horas da tarde até às duas da manhã, sem parar e quando eu cheguei em casa eu fiz a maior da

sujeira. A minha tia mais nova me vendo naquela situação se sentiu tocada, sabendo ela da minha vida de antes. Deus usou dela naquele momento para ser sentinela na minha vida [...]”

No testemunho o pregador deixa claro o que aconteceu em sua vida, culminando em mudança de comportamento. Com isso o público acompanha a situação que ele estava vivendo naquela época.

O segundo testemunho aconteceu na noite do dia 17 de setembro. A pessoa B relatou sobre um episódio em que se sentiu oprimido por sentimentos depressivos. Durante a pregação ressaltou a dificuldade de tomar decisões nos momentos mais difíceis da vida, utilizando como base a passagem bíblica de Oséias (11).

“[...] Teve uma noite que eu estava sozinho na minha casa e quem conhece a minha casa sabe que ela é grande. Tem a biblioteca, a sala de jantar, a sala com a televisão, garagem, é enorme a minha casa. Pensa numa casa que construíram não sei pra quê, pra morar fantasma eu acho. Eu passei uma noite horrível sozinho naquela casa. [...] envolto em angústia, a noite inteirinha sem conseguir dormir, uma dor insuportável na cabeça por conta da sinusite, essa dor passou pro corpo, não parava de doer. Não parava nada no estômago, era uma coisa medonha. E Deus disse assim ‘Eu vou te levantar’. Eu estava sufocado dentro da minha casa, o médico já tinha dito pra eu abrir as janelas pra circular mais o ar, mas eu tinha uma vontade de sair correndo daquela casa, nunca tinha ficado em casa preso com as portas fechadas, sem poder sair. E aí eu compreendi que prisão domiciliar não é boa, é pior que a outra, nunca fui preso na outra mas na domiciliar fiquei preso uma semana. E Deus me dizia ‘Eu vou te levantar daquilo que você acha que seja impossível que se realize’. E o gesto do cajado de Eliseu é o gesto do bom pastor, que na nossa deformidade nos resgata [...] o cajado tem aquela curva pra puxar as ovelhas, e a ovelha é um bichinho muito bobo porque se perde com facilidade se não ouvir o seu pastor. As ovelhas quando caem num buraco muito fundo, o pastor coloca o cajado e ela se lança sobre ele. Ela se lança! Por isso nós somos chamados de ovelhas do Senhor, às vezes nós caímos num buraco tão profundo dos nossos pecados e aquilo parece que sufoca tanto a gente que parece que não vamos levantar nunca mais. E existe uma saída que é o berro da ovelha, assim o pastor sabe onde ela caiu e vai ao seu encontro. [...] Só assim é que eu consegui me libertar daquela angústia daquela noite. Tomando ciência de que eu precisava me lançar ao Pai, pelo Espírito Santo.”

A pessoa B utiliza a metáfora das ovelhas para exemplificar a atitude que teve ao pedir o Espírito Santo de Deus em momentos de angústia. Ao contextualizar o significado do cajado e do berro da ovelha, transmite para o público a importância de saber pedir ajuda ao divino.

No terceiro testemunho, ocorrido na noite do dia 24 de setembro, a persona C enfatizou a providência divina. Com base na passagem bíblica do evangelho de João (5:1-9), descreve situação de endividamento e que, por meio da confiança em Deus, conseguiu superar.

“[...] Você já viu uma perereca dentro de uma panela com água fervendo? [...] Ela fica louca, ela pula, ela vai para cima e pra baixo. Por que? Porque a água que está ao seu redor está fervendo e está cozinhando ela. Assim somos nós na vida, estamos nessa panela que é o mundo, rodeados de problemas que estão cozinhando a gente. Eu tinha loja lá na FIP, mas diante das dificuldades eu tive que fechar lá e eu fiquei com uma dívida que vai ser resolvida na graça de Deus. Mas eu tinha outra dívida com o contador para poder fechar aquela loja. Para que eu pudesse abrir uma nova loja eu precisava pagar essa dívida, mas eu consegui abrir a lojinha nova e comecei a trabalhar. Só que está muito difícil de manter, a situação está complicada. Um dia minha nora disse para eu fazer roupa de frida - eu sou costureira. [...] Um dia passou um rapaz na frente da minha loja, entrou e pediu se ele poderia tirar uma foto, e eu disse que sim. Esse rapaz saiu rapidinho e eu continuei fazendo o que eu estava fazendo. Aí ele voltou e disse ‘eu vou fechar negócio’. Ele comprou os vestidos que eu fiz e o tanto que ele comprou foi suficiente para pagar a dívida com o contador. Eu creio que Deus está cuidando de nós, que ele é por mim, que de um jeito ou de outro Ele vai providenciar o que nós necessitamos. Por isso precisamos trabalhar o nosso coração na fé, acreditando que Ele cuida de nós [...] Só que a gente está que nem a perereca na água, sendo cozidos pelas dificuldades e da vida e a gente não tá vendo as maravilhas que o Senhor tá fazendo na nossa vida. Nós precisamos acreditar e confiar nesse Deus que tem um poder enorme [...]”

A persona C traz a referência ao animal para dar ênfase a sua situação de endividamento. Ao contar os fatos transmite que apesar das dificuldades confiou que Deus estava cuidando de tudo. Como resultado dessa confiança, ela vivenciou a providência divina.

A persona D deu o testemunho durante a pregação ocorrida na noite do dia 1 de outubro. Ela usou como base a passagem bíblica do evangelista Lucas (8:40-48), que conta uma parábola sobre uma mulher com hemorragia.

“[...] eu sofria de hemorragias. Meu filho mais novo ia fazer a primeira comunhão, e com essas hemorragias eu não podia sair de casa. Os médicos diziam que era normal. Numa sexta-feira de noite, debaixo do chuveiro eu pedia a intercessão da Virgem Maria. Eu dizia ‘Mãe, tu como mãe, como esposa de São José, intercede a teu filho Jesus, peça pra que ele venha me visitar essa noite e me cure desse fluxo de sangue. Eu não posso ir amanhã, eu quero ir na comunhão do meu filho mais novo. Eu preciso ir’. Naquela mesma noite eu fui curada. Através dessa oração simples, eu fui curada.”

A persona D, com o relato sobre a hemorragia, aproximou o público ao evangelho de Lucas, como passagem análoga. Quando a pregadora relata sobre a intercessão que recebeu de Nossa Senhora, após muito pedir, transmite sua verdade informativa de ter recebido a ajuda solicitada.

Após a pregação ministrada pela persona D aconteceu o último testemunho, da persona E, participante do grupo São José. Ela conta sobre um acidente que sofreu ainda criança e que culminou em anos de revolta contra a família, a sociedade e contra Deus.

“[...] Quando eu era mais pequena eu sofri um acidente, que me fez perder uma das pernas, depois disso meus pais se separaram e eu fui morar com meus avós. Quando eu sofri o meu acidente eu tive uma visualização de uma mulher de branco com um manto azul. [...] Fui falar com o pastor e ele disse que eu não deveria falar nada pra ninguém porque aquilo era alucinação da minha cabeça. Conforme o tempo foi passando eu fui virando uma menina muito revoltada, mesmo na igreja evangélica eu era orgulhosa e muito mimada pelos meus avós. [...] Faz mais ou menos um ano que eu vim morar pra Gaspar [...] eu fui na igreja matriz e eu dei de cara com a imagem de Nossa Senhora das Graças, e era a mesma mulher que eu tinha visto no dia do meu acidente. [...] eu decidi ficar na igreja católica e, claro, minha família inteira rejeitou essa decisão. A gente brigou muito sim, mas eu não desisti [...]. Há mais ou menos um mês eu recebi os três sacramentos, fui batizada, recebi primeira eucaristia e o crisma. [...] Como resultado dessa graça, daqui a dois dias eu estarei viajando para Belém no Pará, pra fazer missões pela igreja católica. Agora eu vou levar a boa nova de Jesus através do meu testemunho de vida, mostrando que Deus age nas nossas vidas se a gente tiver fé e se a gente acreditar que Ele é quem faz a obra. Nós só trilhamos o caminho pra que as coisas aconteçam conforme Ele quer”.

A persona E enfatiza sua personalidade rebelde durante parte da vida. Quando destaca a esperança que teve em Deus, mesmo sendo repreendida por familiares e conhecidos, afirma que vale a pena confiar no auxílio divino. Confirma com seu testemunho de vida que pretende levar mais pessoas para a igreja católica.

Cada testemunho, além de contextualizar vivências, transmite novas informações. Apesar de não ser informação jornalística ou conhecimento científico, é um conhecimento que agrega fé e reforça a relação social. É um tipo de informação raramente contemplada pela mídia (a não ser em canais religiosos), mas transmite opinião e confiança.

Sendo assim, a verdade informativa dos testemunhos dos grupos carismáticos de oração destaca-se como meio folk. A veracidade das informações ultrapassa os limites

tradicionais de comunicação, caracterizando o testemunho em grupos de oração como meio comunicativo de grande importância.

Considerações finais

Refletiu-se sobre modalidade comunicativa à margem dos meios tradicionais. Com o objetivo de analisar a verdade em testemunhos de membros de um grupo de oração da Renovação Carismática Católica, na perspectiva da Folkcomunicação, problematiza-se a partir daí a confiança entre as pessoas em compartilhar vivências profundas e sinceras, que dificilmente são acolhidas em outros ambientes.

Buscou-se a perspectiva folkcomunicacional para compreender tal fenômeno no que diz respeito à construção de verdades informativas alheias ao sistema midiático. No grupo de pessoas cujos testemunhos foram analisados na pesquisa, verificou-se que quando as personas dão seu testemunho durante as pregações, elas têm como objetivo concretizar suas falas relacionando o tema e rhema que lhes foram repassados. Cada relato apresenta um acontecimento na vida de cada pregador que obteve mudança de comportamento, seja através de cura física, emocional, material ou psicológica.

Os pregadores, enquanto agentes comunicativos nos encontros de oração, têm a função de transmitir uma verdade de fé através de testemunhos, orações espontâneas e com a contextualização de passagens bíblicas em que se baseiam para reconhecer a transformação. Os grupos de oração, aqui caracterizados como grupos folk, são bons exemplos da força dos testemunhos. Esses meios marginais – termo que define meios de comunicação não tradicionais - estão ganhando cada vez mais espaço para uma verdade raramente acolhida pelos meios informativos ortodoxos (rádio, tv, jornais impressos).

Com o passar dos anos os testemunhos vêm adentrando nos meios tradicionais por meio de canais específicos que disseminam conteúdo religioso, inicialmente por redes cristãs como a Canção Nova, Rede Vida, TV Aparecida, Record entre outras. Mas que também se disseminam atualmente pelas redes sociais e recursos como o Whatsapp e ambientes virtuais diversos, entre outros dispositivos da Internet. O assunto abordado na presente pesquisa

procurou identificar, com ajuda da Folkcomunicação, as verdades informativas transmitidas por meio de testemunhos religiosos. Que novas pesquisas possam se aprofundar no tema.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, 43 p.

BALLESTERO, Luiz Ricardo Basso. **O conceito de persona e suas representações instrumentais em três canções de Heitor Villa-Lobos**. 2012. Disponível em <http://www3.eca.usp.br/sites/default/files/form/biblioteca/acervo/producaoacademica/002756514.pdf>. Acesso em 22 ago. 2018.

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

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Teoria e Metodologia**. São Bernardo do Campo: UESP, 2004.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. Rio de Janeiro: Cortez, 1980.

BIBLIA Sagrada. **Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida, revista e corrigida**. Várzea Paulista (SP): Casa Publicadora Paulista, 2018.

COMISSÃO Nacional de Formação da Renovação Carismática Católica. **Identidade da Renovação Carismática Católica**. São Paulo: RCC Brasil, 2013, 80 p.

COUTINHO, Iluska. O Conceito de Verdade e sua Utilização no Jornalismo. **Revista Acadêmica do Grupo Comunicacional de São Bernardo**. Janeiro/junho 2004. Disponível em: <https://docplayer.com.br/49361133-O-conceito-de-verdade-e-sua-utilizacao-no-jornalismo-iluska-coutinho-1.html>. Acesso em 19 set. 2020.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire, o Testemunho e a Pedagogia Católica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 29 n° 85 junho/2014, p. 49-61. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092014000200004&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 19 set. 2020.

GOBBI, Maria Cristina. O legado pioneiro de Luiz Beltrão. III Encontro Nacional da **Rede Alfredo de Carvalho**. Novo Hamburgo (RS), 2005, 14 p.

GOMES, W. (2009). Jornalismo, fato e interesse: o fato como problema. In: GOMES, Wilson. **Jornalismo fatos e interesses: ensaios de teorias do jornalismo** (pp. 9-27). Florianópolis: Insular.

JURKEVICS, Vera Irene. **Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo**. Questões & Debates, Curitiba, n. 40, p. 121-134, 2004. Editora UFPR.

KAKUTANI, Michiko. **A morte da verdade**. Notas sobre a mentira na era Trump. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

LAURINDO, Roseméri. **Jornalismo em Três Dimensões – singular, particular e universal**. Blumenau: Edifurb, 2008. 103 p.

MARQUES DE MELO, José. **Teoria e metodologia da comunicação**. São Paulo: Paulus, 2014. 542 p.

MARQUES DE MELO, José. Folkcomunicação, contribuição brasileira à Teoria da Comunicação. In: Revista Internacional de Folkcomunicação, v.1, nº 1, jan/jun 2003. Disponível em <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/469>. Acesso em 19 set. 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Renovação Carismática e a “cura” de um espaço comunitário**. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, volume 15(1): 79-98 (2004).

MENDES, Adriano. **A promessa**. Balneário Camboriú: Graforte Gráfica e Editora, 2015.

MESSIAS, Lucilene Cordeiro da Silva. **Informação: um estudo exploratório do conceito em periódicos científicos brasileiros da área de Ciência da Informação**. Dissertação apresentada ao curso de Pós- Graduação em Ciência da Informação, da Universidade Estadual Paulista – UNESP. 2005.

MORAES, Jilton. **Homilética: da pesquisa ao púlpito**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

MORO, Celito. **Fé e Cultura: Desafios de um diálogo em comunicação**. São Paulo, 2010. Renovação Carismática Católica do Brasil. Disponível em: <https://rccbrasil.org.br/institucional/historico-da-rcc.html>. Acesso em 19 set. 2020.

OLIVEIRA, José Cláudio. **O ex-voto como media folkcomunicacional**. Revista Ação Midiática – Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura. Universidade Federal do Paraná - UFPR. Ano nº6. 2013.

PERES, A. C. **Narrar o outro: notas sobre a centralidade do testemunho para as narrativas jornalísticas**. Galaxia (São Paulo, Online), n. 31, p. 92-104, abr. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542016120913>

RCCBRASIL. **Renovação Carismática Católica do Brasil**. 2018. Disponível em:
<https://rccbrasil.org.br/institucional/historico-da-rcc.html>. Acesso em: 15 de set. 2018.

RHEMA. Histórico de Rhema. **Revista de Filosofia e Teologia**. Ano 01, n. 1, p. 1-3, 1995.

SILVA, Jamerson Marques da. Concílio De Trento: Uma Trama De Crises E Decretos Nos Passos De Uma Ecclesia Semper Reformanda. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. Vol. 9, n. 16, jul/dez, 2015, p. 130-150. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo> 130. Acesso em 19 set. 2020.

TAMBOSI, Orlando. Jornalismo e teorias da verdade. **In:** Revista Brasileira de Ciências da Comunicação/INTERCOM. São Paulo, v.30, n.1, p. 35-48, jan./jun. 2007.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. MARQUES DE MELO, José. **Luiz Beltrão: Pioneiro das ciências da comunicação no Brasil**. Editora Universitária UFPB – INTERCOM. 2007.

ZOLIN, Lúcia Inês Ugoski Volcan. **A comunicação da perspectiva da Igreja Católica**. Pelotas: RCC Brasil, 2010, p. 232.

Agentes folkcomunicacionales y memoria colectiva: organizando el territorio desde la experiencia popular

*Nastassja Mancilla Ivaca*¹

Submetido em: 13/10/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMEN

Este artículo es parte de una investigación en curso que se desarrolla en la precordillera de la región de Los Ríos, Chile, donde ex pobladores/ras buscan recuperar territorios del Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) de los cuales fueron desplazados forzosamente durante la dictadura militar (1973-1989). El objetivo es analizar las prácticas folkcomunicacionales de actoras/res que otorgan sentido a la apropiación del espacio desde la cultura popular, que emerge en la memoria colectiva y potencia la organización. Dimensión que se identificó a partir del trabajo de campo que incluyó entrevistas grupales y observación participante. Así, se articula una narrativa resistente al despojo empresarial y el terrorismo estatal vívido, otorgando inteligibilidad a la lucha presente y las demandas de justicia.

PALABRAS-CLAVE

Memoria colectiva; Terrorismo de Estado; Prácticas folkcomunicacionales; Desplazamiento forzado.

Folkcommunicational Agents and Collective Memory: Organizing the Territory from the Popular Experience

ABSTRACT

This article is part of an ongoing research developed at the foothills of Región de Los Ríos, Chile, where former inhabitants seek to recover territory of the former Panguipulli Forestry and Timber Complex (COFOMAP) from where they were forcefully displaced during the military dictatorship (1973-1989). The objective is to analyse the stakeholders' folkcommunicational practices that grant meaning to the land ownership from the popular culture, which emerges as the collective memory and strengthens the organization. This

¹ Periodista y Comunicadora Social. Magíster en Comunicación por la Universidad Austral de Chile. Dra. (c) en Ciencias Sociales por la Universidad de Chile. Integrante del Programa de Psicología Social de la Memoria de la Universidad de Chile. Integrante del GT Memorias Colectivas y Prácticas de Resistencias de CLACSO. Correio eletrônico: natacha.mancilla@gmail.com.

dimension was identified from the fieldwork that included group interviews and participant observation. Thus, a corporate plundering resistant narrative is articulated and the vivid state terrorism grant intelligibility to the current struggle and the demands for justice.

KEY-WORDS

Collective Memory; State Terrorism; Folkcommunicational Practices; Forced Displacement.

Agentes folkcomunicacionais e memória coletiva: organizando o território a partir da experiência popular

RESUMO

Nosso artigo é parte de uma pesquisa em andamento que ocorre na região de Los Ríos, sul do Chile, onde ex-moradores buscam recuperar territórios do Complexo Florestal e Madeireiro de Panguipulli (COFOMAP) de onde foram deslocados à força durante a ditadura militar (1973-1989). O objetivo é analisar as práticas de comunicação popular de agentes que dão sentido à apropriação do espaço da cultura popular, que emerge na memória coletiva e fortalece a organização, dimensão que foi identificada a partir do trabalho de campo que incluiu entrevistas grupais e observação participante. Assim, articula-se uma narrativa resistente à expropriação corporativa e ao vívido terrorismo de Estado, conferindo inteligibilidade à luta atual e às demandas por justiça.

PALAVRAS-CHAVE

Memória coletiva; Terrorismo de Estado; Práticas folkcomunicacionais; Deslocamento forçado.

Introducción

El territorio ha tomado importancia en los estudios de memoria a nivel latinoamericano en el análisis de disputas o luchas que buscan reivindicar o defender el espacio habitado, considerando que éste es el resultado de un proceso de apropiación a nivel social, político, cultural, económico y también, histórico (Aliste, 2011; Aliste & Núñez, 2015; Machado, 2014; Santos, 1997). Sin embargo, el sistema de producción capitalista ha quebrantado la perspectiva de la comunidad por medio de diferentes tecnologías de la violencia, para dar paso a procesos de desterritorialización que potencian la apropiación neoliberal.

En esta perspectiva se abre un campo de estudio para la memoria colectiva en la comprensión de problemáticas territoriales, que introduce nuevos desafíos en el análisis de los impactos de los Estados de excepción (Colombo & Salamanca, 2018; Merenson & Garaño,

2015; Mombello, 2002; Mombello & Cañuqueo, 2017). En este enfoque cabe preguntarse sobre los relatos que hacen referencia a la transición a la democracia en Chile y sus impactos que develan situaciones actuales de conflictividad en zonas rurales y dimensiones no abordadas hasta ahora. Cuestionándonos sobre qué pasó después de la violencia dictatorial con la fragmentación de los proyectos colectivos, de las culturas populares, de los sistemas de conocimiento campesinos, entre otros. Y cómo hoy los grupos marginalizados vuelven a ese pasado y experiencia común para interpretarlo ante las injusticias del presente.

La presente investigación se posiciona desde las propuestas de la memoria colectiva (Halbwachs, 2004; Vázquez, 2000) para interrogarnos sobre cómo ésta funciona y se usa por grupos locales ante disputas territoriales en la zona centro sur de Chile, en el marco de una investigación doctoral en curso. Específicamente en el área donde se ubicó el ex Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) creado en 1971 durante el gobierno de la Unidad Popular (UP), en la actual región de Los Ríos. En el cual se gestó una experiencia de vida por medio de formas particulares de habitar, tradiciones, sistemas de manejo comunitario del espacio, complejidad que fue fracturada e invisibilizada por el terror Estatal de la dictadura cívico militar.

En el presente organizaciones de ex pobladores y pobladoras levantan procesos para exigir la restitución de las tierras de las cuales fueron desplazados/das forzosamente a nivel interno durante el Estado de excepción, creando diferentes corporaciones con personalidad jurídica para dichos fines. El objetivo de este artículo es analizar las prácticas folkcomunicacionales de agentes locales que otorgan sentido a la apropiación del espacio desde la cultura popular, que emerge en la memoria colectiva y potencia la organización. Dichas prácticas, se sitúan a nivel simbólico y material, las cuales se hacen inteligibles por medio de la articulación de narrativas que nos hablan de las alegrías, esperanzas y dolores que experimentaron las personas en el territorio en el contexto de lucha actual.

Contextualización

La precordillera de la región de Los Ríos se caracterizó por un sistema de latifundio forestal (Bize, 2017) en la organización del territorio y el control de la población más pobre a principios del siglo XX. Esta dinámica se constituyó por medio de la explotación de los y las trabajadoras, y la desarticulación de la soberanía mapuche sobre el territorio (Mancilla Ivaca

et al., 2012). Los procesos de movilización campesina que se comienzan a erigir a mediados de dicho centenario y las reformas agrarias que los acompañaron -principalmente la de 1967-, subvierten esta dinámica y demandan la dignidad del trabajador/ra campesino, forestal y mapuche hasta la anulación del sistema de hacienda en la zona durante la Unidad Popular². En este periodo destaca en la zona una vasta experiencia de acción colectiva de los diferentes actores y actoras que poblaron el territorio para modificar las relaciones con y el Estado (Le Bonniec, 2013).

En este contexto se constituyó el COFOMAP por medio de la expropiación de 21 fundos forestales a latifundistas como resultado de los procesos de reforma agraria y movilización campesina desarrollados en la zona, empresa que funcionó por medio del comanejo entre trabajadores y el Estado. La cual posicionó como una reserva de bosque nativo y espacio de producción de madera de aproximadamente 400 mil hectáreas (Barrena et al., 2016; Bize, 2017), siendo la entidad más importante en el rubro a nivel nacional durante el gobierno de la Unidad Popular. La población que llegó a habitar la estatal fue de 20 mil habitantes (Alfaro, 2016), por lo que se dispuso de servicios básicos para la población: postas, escuelas, radio difusión, entre otros, infraestructura que dio vida a los asentamientos.

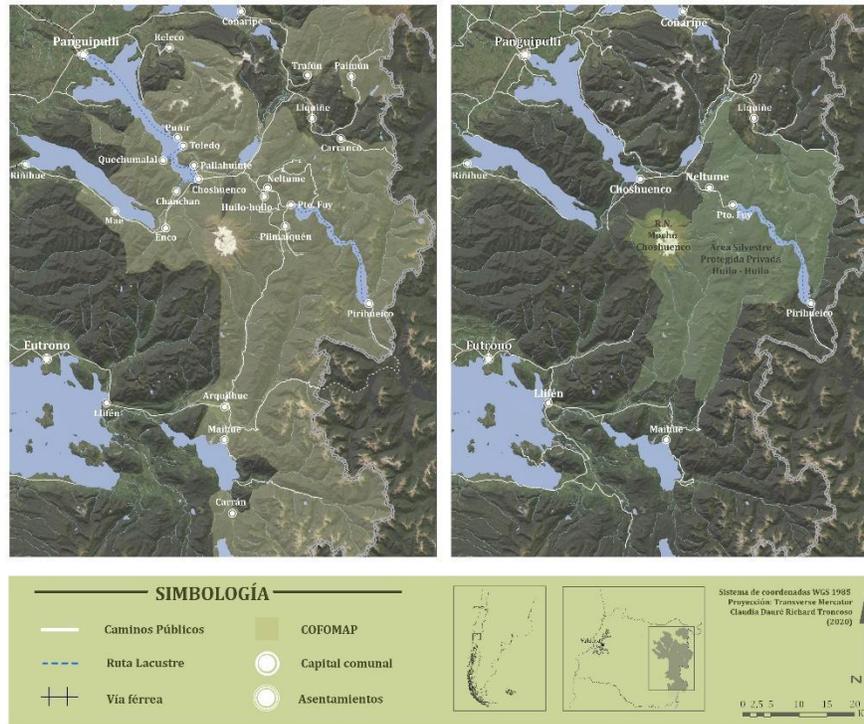
En este espacio se desarrollaron oficios particulares y se generaron sistemas comunitarios para el manejo del territorio y sus recursos. Tal fue el caso de las técnicas para producir electricidad, los sistemas de transporte terrestres y lacustres a vapor, que cruzaron la precordillera para conectar los 21 fundos y asentamientos (ver mapa 1). Además, se desarrollaron sistemas de cultivo y de recolección a pesar de las frías temperaturas de la zona. Se celebraron fiestas propias en que interactuó la cultura cristiana con la mapuche, como fue el caso de la Cruz de Mayo. Estos procesos fueron gestando conocimientos y soberanía popular sobre el territorio.

Sin embargo, con el golpe y la dictadura cívico militar se produjeron diferentes situaciones que afectaron a la población producto del terrorismo de Estado y la nueva lógica económica política que se instaló en Chile. Basta constatar que, para mediados de la década del ochenta, la población descendió a 5 mil habitantes (Alfaro, 2016) lo que se explica por la venta de las tierras y el cese de la actividad productiva, que se sumaron a las persecuciones

² Este breve texto se escribe ad portas de cumplirse 50 años desde la Unidad Popular en Chile.

política en la zona. Las diferentes prácticas de violencia generan los primeros casos de desplazamiento forzado interno posterior al año 73.

Mapa 1 – Mapa comparativo del territorio del COFOMAP en 1973 y en el presente



Fuente: elaboración de Claudia Dauré y Richard Troncoso, 2020.

El proceso de privatización del Complejo se da en el contexto de la apertura externa del mercado y la venta de las empresas tradicionales del Estado (Maquieira & Zurita, 1996), que desembocó en la subordinación financiera de la industria nacional (Faletto, 2009). Entre los nuevos propietarios, se identifican a los empresarios Horst Paulmann, Andrónico Luksic, Víctor Petermann³, por nombrar algunos, quienes forman parte de los grandes grupos económicos que adquieren empresas y terrenos durante la dictadura cívico militar. Una vez que se hace efectiva la propiedad de la tierra, estos actores proceden al desalojo violento de las y los últimos inquilinos en complicidad con el gobierno militar, determinando a las familias a moverse del territorio sin ninguna garantía sobre sus destinos y derechos.

³ Conocidos empresarios que concentran la riqueza en el país.

Estos hechos sobre los cuales se guardó silencio durante casi tres décadas son verbalizados nuevamente el 2017, cuando se comienzan a gestar procesos de organización territorial en la zona donde se ubicó el COFOMAP, específicamente en la comuna de Panguipulli y Los Lagos. El encuentro de personas que habitaron el territorio y remembranza del pasado doloroso, desembocó en la creación de entidades con personalidad jurídica a partir de 2018, cada una vinculada a un fundo del Complejo. Estas organizaciones establecieron como principales objetivos la recuperación de terrenos a partir de las situaciones de las cuales fueron víctimas en el pasado y la necesidad de reconocimiento de parte del Estado por el despojo territorial. Demandas que fueron potenciadas por encuentros y reuniones las cuales dieron paso a incipientes procesos de memoria en que el territorio se posiciona como un marco social para su producción (Halbwachs, 2004), donde las personas generan estrategias y técnicas de comunicación que podemos analizar desde la perspectiva de la folkcomunicación (Beltrão, 2016).

Construyendo territorio desde la memoria colectiva

La memoria desde una perspectiva crítica se posiciona como una práctica social que se realiza en el presente (Halbwachs, 2004; Piper et al., 2013; Piper Shafir, 2005, 2014; Vázquez, 2000), desde la cual se construyen relatos sobre el pasado a los que se les otorga sentido, significados e interpretaciones desde la experiencia material y simbólica que se manifiesta a nivel discursivo. En esta propuesta se entiende que las situaciones de conflictividad y violencia que ocurrieron en el pasado, adquieren verisimilitud e inteligibilidad a partir de la capacidad argumentativa, contextual y estratégica que se realice en la producción de memoria, constituyéndose como procesos comunicativos. Considerando que existen relatos antagónicos frente a hechos en los cuales no hay acuerdos en las sociedades, y por lo tanto se generan disputas que refieren a la verdad para un determinado grupo.

En las tramas de la memoria existen relaciones de poder que se deben considerar en el análisis de las interpretaciones y los proyectos políticos resistentes (Piper Shafir & Montenegro, 2017), que se intentan desarticular por medio de diferentes tecnologías de la violencia y los silencios institucionalizados. De esta forma, la memoria también conlleva disputas hegemónicas, por lo tanto, se debe tener una visión crítica de la imagen de víctima de quienes producen memoria y el potencial transformador de los discursos que se articulan

en el presente de las luchas y resistencias, que se levantan a pesar del miedo y las secuelas de la violencia.

En resumen, la memoria colectiva en esta perspectiva no es otra cosa que el ejercicio de colocar en común los significados y vivencias a través de prácticas sociales que conlleva el recordar y reflexionar sobre el pasado (Halbwachs, 2004, p. 34). En esa articulación del pasado con el presente conflictivo se dota de sentido político a la memoria (Calveiro, 2006). El territorio así funciona como un texto que se va articulando y produciendo a través de las prácticas de apropiación que le otorgan sentido al espacio desde la memoria (Aliste & Núñez, 2015). En el caso de los grupos marginalizados la territorialización se produce desde una dimensión simbólica más que material en un primer momento, porque no poseen el poder político y económico (Haesbaert, 2013, p. 12). Así, la memoria como acción social es estratégica y organizada a nivel colectivo (Melucci & Massolo, 1991, p. 358) por los actores/ras locales, ya que permite consensuar los argumentos que explican y otorgan inteligibilidad a sus demandas con perspectiva socio histórica sobre el territorio.

En el caso que buscamos analizar, el desplazamiento forzado interno (Coraza de los Santos, 2020) se identifica como eje argumentativo en el conflicto territorial. Por ello, se coloca énfasis en las implicancias y la afectación en dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas que se ven interrumpidas ante el despojo y desterritorialización que ocurre durante la dictadura cívico militar. Si entendemos que la movilidad forzada y la violencia que la genera no es otra cosa que una precarización profunda de la vida de las personas quienes poco a poco van perdiendo su identidad, su vínculo con el pasado, sus referentes simbólicos y materiales. En consecuencia, se pone atención en las prácticas que buscan subvertir estas lógicas y abogan por formas de retejer lo colectivo y construir otros sentidos.

La articulación entre memoria colectiva y folkcomunicación

Las prácticas sociales que conllevan las memorias colectivas pueden ser analizadas bajo el enfoque de un discurso de tipo narrativo (Cabruja, Íñiguez, y Vázquez, 2000), que otorga inteligibilidad (Jimeno, 2016) a las construcciones que se realizan desde la memoria. En ese sentido, su entendimiento es posible por el lenguaje que genera condiciones para colocar en común significados a través de la acción discursiva (Cabruja et al., 2000; Vázquez, 2000).

Las narrativas son polisémicas y no tienen por aspiración la representación del mundo porque no buscan hacer referencia a los hechos, más bien, a través de las prácticas comunicativas se entiende se reproduce el orden social.

En el enfoque de la memoria colectiva los relatos se producen desde marcos sociales compartidos que se establecen por medio de procesos donde funcionan valores, consensos, narraciones socialmente aceptables, si se quiere, desde donde se coordinan acciones con otras personas (Cabruja et al., 2000). En ese sentido, cabe preguntarse por qué se hace memoria para el hoy y también para el mañana, abriendo la posibilidad de dotar de sentido la posibilidad (Vázquez, 2000) y también la resistencia, entendiendo que las narrativas pueden reproducir un determinado orden social o transformarlo (Cabruja et al., 2000; Vázquez, 2000).

En el enfoque de la folkcomunicación (Beltrão, 2016) los procesos de producción de memoria se pueden analizar a partir de los elementos de la cultura popular de los marginalizados, que se colocan en común por medio de prácticas sociales. Así, los mensajes son codificados y transmitidos a partir de procesos socioculturales que construyen el territorio, interpretan el pasado y producen sentido en un colectivo para denunciar la injusticia (Gobbi, 2016). En estas prácticas folkcomunicacionales se genera “el proceso de intercambio de informaciones y manifestaciones de opiniones, ideas o actitudes de masas a través de agentes y medios ligados directa o indirectamente al folklore” (Marques de Melo, 1998, p. 96).

Dichas prácticas emergen en grupos populares en la medida que en ellos se constituyen agentes y manifestaciones que, por un lado, utilizan la cultura de masas y, por la otra, se dirigen hacia las esferas de poder. Así se van configurando agentes comunicacionales (Beltrão, 2016), que mantienen intercambios culturales y resignifican la cultura en los procesos folkcomunicacionales, por lo que permiten la inscripción de un discurso popular en modos propios de reinventar el mundo en que se vive (Mancilla Ivaca & Murúa, 2016), y en la articulación de discursos resistentes.

Perspectiva metodológica

La producción de información y el análisis de este trabajo se planteó desde la perspectiva de los conocimientos situados (Haraway, 1991, p. 327), para lo que se utilizaron técnicas etnográficas para la descripción e interpretativo de los procesos de memoria

colectiva de tres corporaciones de ex pobladores/ras y trabajadores/ras del COFOMAP, en la región de Los Ríos, Chile. Las cuales levantan procesos de organización territorial con la finalidad de restituir las tierras correspondientes a los pueblos de los que fueron obligados a salir violentamente durante la dictadura y transición a la democracia.

En este contexto se desarrolló un proceso de colaboración con dichas agrupaciones durante el año 2019 y el 2020, a partir del cual se han realizado talleres, se ha asistido a 18 encuentros de trabajo con la Corporación Entre Lagos y Montañas del Fundo Puñir-Releco, Raíces de Toledo y la Corporación Raíces Ancestrales de Enco, las dos primeras ubicadas en la comuna de Panguipulli y la segunda en Los Lagos (ver cuadro 1).

Cuadro 1 – Organizaciones y fondos a los que correspondían

Organización / Fondo	Ubicación
Corporación Entre Lagos y Montañas, Fundo Puñir-Releco, fundada 2018.	Comuna de Panguipulli
Corporación Raíces Ancestrales de Enco, Fundo Enco, fundada 2018.	Comuna de Los Lagos
Corporación Quechumalal, Fundo Quechumalal, fundada 2018.	Comuna de Panguipulli

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Este proceso ha incluido la realización de observación participante (O.P.) en encuentros en los terrenos que están en conflicto y reuniones en espacios urbanos, además de la aplicación de tres entrevistas grupales donde participaron seis personas por sesión. Estas herramientas se desarrollaron a partir de 2019 y hasta octubre de 2020, último período en que aconteció el COVID 19. Por lo cual muchas sesiones de trabajo y entrevistas se realizaron en modalidad online, lo cual fue un impedimento en torno a la proximidad. Pero como proceso de trabajo que data de aproximadamente dos años, no fue un factor que influyera en las confianzas entre investigadora y organizaciones.

La O.P. fue una etapa extensa entendiendo que es una forma de registrar y comprender prácticas sociales que producen agentes en situaciones significativas, y que definen un determinado tipo de coordinación de acciones en la construcción de la realidad (Jociles, 2018, p. 126). Por lo tanto, es un trabajo minucioso y que conlleva componentes éticos, en consecuencia, la actividad observación de segundo orden es un eje principal del

análisis. La acción social así es observable en un determinado grupo que negocia, consensua y genera acciones con sentido para el colectivo. Las entrevistas por su parte sirvieron para generar relatos conjuntos que se analizaron bajo el enfoque del discurso narrativo, nutriendo las categorías sobre la apropiación del espacio y prácticas de resistencias específicas que se habían observado.

Discusión: El despojo del territorio del COFOMAP

El proceso de observación participante realizado el año 2019 y 2020, conllevó la asistencia a diferentes actividades que se realizaron en el lugar donde se encuentra el fundo Enco en la comuna de Los Lagos. Y un ejercicio previo de acercamiento desde mediados de 2018. La experiencia de trabajo conjunto con las organizaciones involucró cuestionamientos sobre la propiedad actual de las tierras en conflicto. Para responder a estas inquietudes se realizaron búsquedas en conjunto con las corporaciones para identificar los precios de venta durante la dictadura cívico militar de los terrenos (ver cuadro 2). Período en que se privatizan los 21 fundos que pertenecieron al Estado, y que es cuestionado por las organizaciones de ex pobladores y pobladoras tanto por los valores de venta, y porque determinó la expulsión de los últimos/mas habitantes del COFOMAP.

Cuadro 2 – Precios de ventas de fundos del COFOMAP.

Fundo	Precio/has.	Total/has	Vendedor	Comprador	Año
Puñir-Releco	64 US \$	26.630	CORFO	Juan Dazarola Marchant	1983
Pirihueico	48 US \$	16.690	CORFO	Forestal Pirihuico S.A	1989
Arquihue ganadero	271 US \$	9.050	CORFO	Forestal Taquihue – Familia Paulman	1988
Arquihue Forestal	-	21.015	CORFO	COFOMAP S.A. – Familia Petermann	1988
Fundo Enco	141 US \$	9.802	SAG	Compañía de Inversiones Adriatico S.A. - Familia Luksic	1988
Fundo Toledo	46 US \$	2.840	CORFO	Jorge Patricio Chacón Figueroa	1986

Fuente: Elaboración propia, 2020.

El desplazamiento forzado interno se constituye a partir de lo observado, como el argumento que motiva la organización de las corporaciones de ex pobladores y pobladoras, en que las experiencias en torno a esta categoría discursiva son variadas. Los primeros desplazamientos forzados suceden posterior al golpe de Estado en que se militariza la zona, y personas o familias completas huyen para salvar sus vidas y buscar refugio en otros sectores. En otros casos la movilidad se produce por la pobreza que detonó la ocupación militar de la estatal, cesando la actividad productiva paulatinamente y volviendo a los sistemas de explotación que se intentaron anular con los procesos de reformas agrarias y el proyecto de la Unidad Popular. Este último en la zona, es un tiempo que es descrito por las personas del territorio como una etapa de felicidad y dignidad, en que la proletarización permitió proyectar la vida familiar, acceder a trabajo digno y bienes básicos de subsistencia.

Nosotros llegamos con mis padres en el año '70, más o menos, época donde estaba en la presidencia Salvador Allende, comenzó en esa época, yo creo, el COFOMAP, en pleno, porque estaba ahí ya. Mi papá encontró trabajo allá, luego fue a trabajar y nos vino a buscar a nosotros, siendo chica igual yo recuerdo cosas. En ese tiempo había mucho trabajo con el tema de las maderas, había aserraderos en diferentes sectores que se llamaban sector 1, 2, 3, tenían números y había un sector en Inuela, ahí vivíamos nosotros, y ahí mi papá trabajaba, ahí le tocó al menos en esa época. Cuando llegó el golpe de Estado, él estaba trabajando, haciendo caminos, abriendo caminos hacia el sector de Maihue, Riñihue, por esos lados, ahí le tocaba romper roca con dinamita, esa fue su labor, un trabajo muy arriesgado y peligroso (N.E. 27 septiembre 2020).

Al alero del trabajo de la madera se gestó un conocimiento para el control del territorio, que involucró la apertura de caminos que conectaban los fundos de la precordillera, infraestructura básica e incluso la generación de energía hidroeléctrica de baja escala. Además de prácticas de recolección y siembra que constituían la economía familiar. “*Mi experiencia como niño que tengo de ahí es hermosa, por todas las cosas que hacíamos con mi padre y con mi abuelo. Íbamos a buscar leña, a cosechar papas, a sembrar, a los digüeñes⁴, a las nalcas, a las frutillas, cosas que donde nos fuimos a vivir después ya no pasaban*” (E. C. 27 de septiembre de 2020). Las narraciones que se construyen nos hablan de diferentes etapas en el territorio que de disputa: primero el de la Unidad Popular en que se crea el COFOMAP; la

⁴ Hongo comestible que germina en los árboles del tipo *nothofagus* que se consume en las zonas rurales del sur de Chile.

dictadura como la época del terror y el despojo; y la privatización concretada durante la transición a la democracia.

A esta cronología se le suma en el presente el surgimiento de las corporaciones que se establecen como el inicio de procesos de resistencias en torno al territorio del COFOMAP y el quiebre del silencio institucionalizado sobre el territorio. Así, se comienzan a tensionar las dimensiones de la violencia del terror estatal, y a levantar la categoría de desplazamiento forzado interno como crimen de lesa humanidad ocurrido en Chile. Estas organizaciones son gestadas principalmente por personas que durante la dictadura eran niños, niñas y jóvenes, y que hoy en día son adultos de entre los 40 y 80 años. Estas posiciones de sujeto nos hablan de la emergencia y articulación de memorias generacionales desde donde se reconstruye la comunidad y el territorio a través de la acción colectiva.

Nuestra Corporación partió un día, bueno, yo vivo en Viña del Mar y estaba justo en la casa de mi mamá, quien vive en Melefken, y escuché yo que al frente estaban otros vecinos más y estaban con una gente de Panguipulli, y ya se había corrido la voz que estaban organizando la Corporación de Enco y vinieron a ofrecer esta ayuda para tratar de unirnos a nosotros, a los vecinos que vivíamos en Puñir. Nos juntamos ahí y empezaron los llamados por teléfono, una cosa mágica, empezamos a llamar a todos los contactos que teníamos, que habían vivido en Puñir y Releco y fue algo tan lindo y maravilloso (...) imagínese la felicidad que era, llegaba gente que yo no recordaba, gente mayor que me decía oiga cuando usted era pequeñita yo la tomaba en brazos, llorábamos, fue muy emocionante volver a vernos después de muchos años (A.G. 27 septiembre de 2020).

Cortaron los árboles, pero no las raíces

El proceso de recuperación del territorio tuvo un hito que repercutió en la gestación de las corporaciones, el cual se desarrolló por medio de la toma de un terreno fiscal que se encuentra en los bordes del fundo de Enco, que actualmente es propiedad de la Familia Luksic. Esta ocupación fue protagonizada por los y las integrantes de la Corporación Raíces Ancestrales de Enco el 18 de agosto de 2018. En esa jornada se levanta una edificación comunitaria que funciona como centro de reuniones y una forma de hacer ocupación efectiva del terreno a nivel material y simbólico. Como bien menciona un integrante de la organización, todo fue pensando e interpretado desde la experiencia de despojo y violencia experimentada.

Nosotros cuando llegamos a Enco no había nada, todos los vestigios de lo que era nuestra casa (...) cortaron los árboles frutales, plantaron pino. Entonces yo le

decía a la gente, cortaron los árboles, pero no las raíces. Y de ahí nace el nombre Raíces Ancestrales de Enco (M.S. 11 de octubre de 2020).

Ese día se genera un lienzo en el cual se escribe la consigna “*Con la memoria de ayer recuperamos Enco hoy*” (ver fotografía 1), que fue difundido por redes sociales y medios de prensa locales, llamando la atención de las personas que habitaron este territorio. Es un relato que apela a quienes que han compartido la experiencia de despojo o tienen conocimiento de lo ocurrido. El lienzo se vuelve símbolo en encuentros siguientes, ya que sintetiza el objetivo que comparten los primeros agentes territoriales que se organizan. De esta forma el telón de fondo es el territorio físico que se busca recuperar y el escenario es la toma del terreno. Estos elementos en conjunto caracterizan un proceso folkcomunicacional, en que se involucra la socialización de historias y la producción de memoria.

Imagen 1 – Terreno tomado en la localidad de Enco, territorio COFOMAP.



Fuente: registro propio.

Los agentes folkcomunicacionales para potenciar los procesos de organización territorial, comienzan a marcar los espacios que constituyeron el poblado de Enco, como cancha de fútbol, la escuela, las huertas comunitarias, entre otros. Se organizan partidos de

fútbol, deporte que durante la época del COFOMAP cohesionaba a la comunidad y, propiciaba el intercambio entre los diferentes habitantes de los fundos, con estos fines se celebraban grandes campeonatos que son recordados en los relatos. En definitiva, es en la recuperación de las prácticas cotidianas de los sujetos populares cómo se constituye nuevamente el colectivo en el presente conflictivo.

Fue tremendamente emocionante, porque imagínate veinticinco años, veinticinco años sin poder ver, como decíamos nosotros, a los cabros con los que pichangueábamos, con los que salíamos a pescar o cazar pájaros, qué sé yo, nos íbamos a pescar al lago Riñihue, bajábamos el río Enco en bote para ir a pescar al lago Riñihue. Y después de 25 años volvernos a ver en condiciones distintas fue tremendamente emocionante (M.S. 10 de octubre de 2020).

Posteriormente se realizan encuentros en la toma de terreno a los que asisten incipientes dirigencias e integrantes de otras organizaciones que durante el 2019 se constituirían en corporaciones. El territorio como marco social determina así las experiencias que otorgan sentido al despojo, a lo fragmentado, y también a la recuperación. Las acciones que estas corporaciones levantan en estos últimos dos años han generado procesos de aprendizaje con aspiraciones de justicia con respecto a lo que experimentaron y los objetivos que buscan lograr. Así los acuerdos se van construyendo a medida que se van articulando narrativas comunes, que explican la lucha y aspiraciones, en que destaca la capacidad reflexiva y argumentativa que devienen del espacio que se habitó y hoy se busca recuperar por medio de prácticas comunicacionales que resignifican la cultura popular por medio de la memoria colectiva.

Yo espero lo que la gente quiere lograr, porque si me preguntan a mí, personalmente, lo que yo quiero es volver, no me interesa lo que es dinero, a mí me pueden poner entre tierra y dinero, y obviamente, lo que yo voy a decir es tierra, porque mis raíces, en mi mente, mis raíces están ahí, es como que yo veo los pies aquí y las raíces hacia abajo, como un árbol cortado desde los pies hacia arriba (G. S. 27 septiembre de 2020).

Reflexiones finales

La memoria adquiere la característica de acción colectiva cuando es estratégica y adquiere sentido político desde la organización popular, interacción en que se generan procesos de comunicación, que buscan la puesta en común de la experiencia cotidiana que es conocida por grupos específicos para gestar incipientes prácticas de resistencias que se van

articulando. Así, en la gestación de la reivindicación en el presente se constituyen agentes folkcomunicacionales que toman elementos de la cultura popular arraigada en el territorio que se manifiesta en los relatos sobre el pasado común. Estos son vehiculizados por medio de diferentes técnicas que se ocupan en el proceso comunicativo por agentes locales, como fue el caso de lienzos, actividades comunitarias de edificación, encuentros, entre otros, que buscan articular el colectivo y narrativas comunes sobre el proceso de lucha presente.

En el caso del desplazamiento forzado interno este se articula como una categoría para visibilizar una narrativa sobre los crímenes de lesa humanidad que aún no reconoce el Estado de Chile, a partir de la experiencia de despojo de miles de personas. Es relevante el análisis cuando los procesos gestados dan cuenta sobre un movimiento que más allá del perfil de víctimas que se podría desprender, en lecturas que se anclan en el pasado violento, vemos cómo se enarbolan discursos que hablan de dignidad y justicia. Ambas nociones se plantean por medio de la restitución del territorio estableciendo que existe un conflicto en el presente. Así, el proceso colectivo que vuelve a tejer la comunidad y reconstruye el territorio en clave folkcomunicacional, resignifica el espacio que diera vida al COFOMAP y fuera el escenario del horror estatal y también de proyectos de vida colectivo que aún resuenan.

Referências

ALFARO, Karen. Acumulación por desposesión en Chile: El caso del Complejo Forestal y Maderero Panguipulli en el Sur de Chile (1973-1990). **Historia** 396, Vol. 6, n° 2, 229-255, 2016.

ALISTE, Enrique. Territorio y huellas territoriales: Una memoria del espacio vivido en el Gran Concepción, Chile. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Vol. 23, n° 0, 2011. <https://doi.org/10.5380/dma.v23i0.20911>, acceso 20 septiembre de 2019.

ALISTE, Enrique., y NÚÑEZ, A. Las fronteras del discurso geográfico: El tiempo y el espacio en la investigación social. **Chungará (Arica)**, Vol. 47, n° 2, 287-301, 2015. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562015005000023>, acceso 20 septiembre 2019.

BARRENA, José., HERNANDO, Maite., & ROJAS, Fernanda. Antecedentes históricos sobre el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli, provincia de Valdivia, Centro-sur de Chile. **Bosque**, Vol. 37, n° 3, 2016. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-92002016000300004&script=sci_arttext, acceso 15 mayo 2020.

BELTRÃO, Luiz. "El sistema de la folkcomunicación". En: **Folkcomunicación en América Latina: Diálogos entre Chile y Brasil**. Chile: Universidad de La Frontera. 2016.

BIZE, Cristobal. **El otoño de los raulíes. Poder popular en el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli**. Chile: Tiempo Robado Editoras, 2017.

CALVEIRO, Pilar. "**Los usos políticos de la memoria**". En Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina, Argentina: CLACSO, 2006.

COLOMBO, Pamela, & SALAMANCA, Carlos. Introducción. Violencias de Estado, violencias de espacio. Políticas de reconfiguración territorial y urbana en América Latina. **Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, Vol. 5, n° 9, 6-14, 2018.

CORAZA DE LOS SANTOS, Enrique. ¿De qué hablamos cuando nos referimos a las movi­lidades forzadas? Una reflexión desde la realidad latinoamericana. **Estudios Políticos**, n° 57, 128-148, 2020. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n57>

FALETTO, Enzo. **Dimensiones políticas, sociales y culturales del desarrollo**. Colombia: CLACSO y Siglo del Hombre Editores. 2009.

GOBBI, María. Escenarios comunicativos de la folkcomunicación. En: **Folkcomunicación en américa latina: diálogos entre Chile y Brasil**. Chile: Universidad de La Frontera, 2016.

HAESBAERT, Rogerio. Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. **Cultura y representaciones sociales**, Vol. 8, n° 15, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **La Memoria Colectiva**. España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

LE BONNIEC, Fabian. La participación de las comunidades mapuche-huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la Provincia de Valdivia (1970-1973). **Revista Austral de Ciencias Sociales**, Vol. 24, 2013. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2013.n24-02>

MACHADO, Horacio. Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones. **Revista Sociológica de Pensamiento Crítico**, 2014.

MANCILLA IVACA, Nastassja., AGUILAR, Cristian. Y., & SEPÚLVEDA, Víctor. Reconstrucción de Wampo: El reflote de los significados mapuche como práctica resistente. **Perspectivas de la Comunicación**, vol. 5, n° 2, 23-36, 2012.

MANCILLA IVACA, Nastassja & MURÚA, Daniel. "Folkmarketing social: Navegación ancestral mapuche y el desplazamiento de manifestaciones folkcomunicacionales por el discurso institucional". En: **Folkcomunicación en América Latina: Diálogos entre Chile y Brasil**. Chile: Universidad de La Frontera, 2016.

MAQUIEIRA, Carlos & Zurita, Salvador. Privatizaciones en Chile: Eficiencia y políticas financieras. **Estudios de Administración**, Vol. 3, n° 2, 1996.

MARQUES DE MELO, José. **Cultura de Masa y Folkcomunicación, conceptos de Morín y Beltrao en Teoría de la Comunicación: Paradigmas Latinoamericanos.** Brasil: Vozes, 1998.

MELUCCI, Alberto & MASSOLO, Alejandra. La acción colectiva como construcción social. **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, vol. 9, n° 26, 1991.

MERENSON, Silvana & GARAÑO, Santiago. Memorias rurales: Avances y desafíos para los estudios sobre el pasado reciente en América Latina. **Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, Vol. 2, N° 3, 2015.

MOMBELLO, Laura. Neuquén es memoria, y memoria es Neuquén. **Revista de Historia**, n° 9, 2002.

MOMBELLO, Laura & CAÑUQUEO, Loreno. Introducción. Los procesos de territorialización, una mirada desde los trabajos de las memorias. **Clepsidra**, n° 8, 2017.

PIPER SHAFIR, Isabel., FERNÁNDEZ, Roberto, & IÑIGUEZ, Lupicinio. Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. **Psykhe**, Vol. 22, n° 2, 2013.

PIPER SHAFIR, Isabel. Obstinaciones de la memoria: La dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo. **Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social**, vol. 1, n° 8, 2005. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n8.256>

PIPER SHAFIR, Isabel. Espacios y narrativas: Construcciones del pasado reciente en el Chile de la post dictadura. **Clepsidra**, Vol. 1, n° 2, 48-65, 2014.

PIPER SHAFIR, Isabel & MONTENEGRO, Marisela. Ni víctimas, ni héroes, ni arrepentido/as. Reflexiones en torno a la categoría “víctima” desde el activismo político. **Revista de Estudios Sociales**, n° 59, 2017.

SANTOS, Milton. **Metámorfosis del espacio habitado.** España: Oikos Tau. 1997.

VÁZQUEZ, Felix. **La memoria como acción social: Relaciones, significados e imaginario.** España: Paidós. 2000.

A Festa das Tribos: perspectivas folkcomunicativas em um cenário de resistência¹

Nair Santos Lima²

Submetido em: 02/10/2020

Aceito em: 27/11/2020

RESUMO

O Festival das Tribos Indígenas ou Festribal é um evento que ocorre anualmente desde o ano de 1995 na cidade de Juruti (Pará), na Amazônia brasileira, e compreende à competição entre as “tribos” Munduruku e Muirapinima, concorrentes dessa manifestação da cultura popular. A Amazônia sintetiza simultaneamente a singularidade e a complexidade de um território que em tempo muito antigo apresentava um cenário abundante, habitado por diversos grupamentos humanos (tribos), além de que, em tempos modernos, agrega marca e produto. A partir do século XVI, com a colonização e a chegada do europeu, houve um tensionamento entre culturas que resultou na *dupla consciência*, efeito da ampla violência que transmutou-se, evidenciando-se nas festas populares. Com foco na diversidade cultural da região e da comercialização de seus produtos, a publicidade criou a “marca” Amazônia, nas festas, na música, na dança, na artesanaria regional etc., e, a partir da origem e projeção da festa, este artigo buscou identificar nas letras das músicas da Festa das tribos, em 2019, modos de resistência representados nessa manifestação da cultura popular e o modo como esse sentimento é expresso. A partir de uma abordagem qualitativa e objetivo exploratório, fez-se uma análise semiótica do evento, por meio do audiovisual na Plataforma YouTube - pela percepção e apreensão dos sentimentos desses povos. Embora ressignificadas, as festas indígenas se perenizaram com base na oralidade, na contação de histórias de seus povos, dos mitos, crenças e das festas vivenciadas por seus antepassados. Essa análise encontra abrigo na teoria da folkcomunicação.

PALAVRAS-CHAVE

Festival das Tribos; Dupla consciência; Resistência; Folkcomunicação.

¹ Este trabalho decorre das pesquisas realizadas no programa de pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade federal do Pará - PPGCOM/UFPA, com apoio da FAPESPA- Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia - PPGCom/UFPA.
Correio eletrônico: nslima1405@gmail.com.

The Tribal Festival: folkcommunicative perspectives in a scenario of resistance

ABSTRACT

The Festival of Indigenous Tribes or Festrival is an event that has been held annually since 1995 in the city of Juruti (Pará), in the Brazilian Amazon, and comprises the competition between the “tribes” Munduruku and Muirapinima, competing in this manifestation of popular culture. The Amazon simultaneously synthesizes the uniqueness and complexity of a territory that in a very old time had an abundant scenario, inhabited by several human groups (tribes), in addition to, in modern times, adding brand and product. From the 16th century onwards, with the colonization and the arrival of the European, there was a tension between cultures that resulted in double consciousness, the effect of the widespread violence that was transmuted, being evident in popular festivals. With a focus on the cultural diversity of the region and the commercialization of its products, advertising created the “brand” Amazônia, at parties, music, dance, regional craftsmanship etc., and, based on the origin and projection of the party, this article sought to identify in the lyrics of the songs of the Festa dos tribos, in 2019, ways of resistance represented in this manifestation of popular culture and the way in which this feeling is expressed. From a qualitative approach and exploratory objective, a semiotic analysis of the event was carried out, through the audiovisual on the YouTube Platform - by the perception and apprehension of the feelings of these peoples. Although re-signified, the indigenous festivals have perpetuated based on orality, storytelling of their peoples, myths, beliefs and festivals experienced by their ancestors. This analysis finds shelter in the theory of folk communication.

KEY-WORDS

Festival of the Tribes; Double consciousness; Resistance; Folkcommunication.

El Festival Tribal: perspectivas folkcomunicativas en un escenario de resistencia

RESUMEN

El Festival de Tribus Indígenas o Festrival es un evento que se realiza anualmente desde 1995 en la ciudad de Juruti (Pará), en la Amazonía brasileña, y comprende la competencia entre las “tribus” Munduruku y Muirapinima, compitiendo en esta manifestación de la cultura popular. La Amazonía sintetiza simultáneamente la singularidad y complejidad de un territorio que en tiempos muy antiguos tuvo un escenario abundante, habitado por varios grupos humanos (tribus), además de, en los tiempos modernos, sumar marca y producto. A partir del siglo XVI, con la colonización y la llegada de los europeos, se produjo una tensión entre culturas que derivó en una doble conciencia, efecto de la violencia generalizada que se transmutó, manifestándose en las fiestas populares. Con un enfoque en la diversidad cultural de la región y la comercialización de sus productos, la publicidad creó la “marca” Amazônia, en fiestas,

música, baile, artesanía regional, etc., y en base al origen y proyección de la fiesta, esta El artículo buscó identificar en la letra de las canciones de la Festa dos tribos, en 2019, las formas de resistencia representadas en esta manifestación de la cultura popular y la forma en que se expresa este sentimiento. Desde un enfoque cualitativo y objetivo exploratorio, se realizó un análisis semiótico del evento, a través del audiovisual en la Plataforma de YouTube - por la percepción y aprehensión de los sentimientos de estos pueblos. Aunque resignificadas, las fiestas indígenas se han perpetuado a partir de la oralidad, el relato de sus pueblos, los mitos, creencias y fiestas vividas por sus antepasados. Este análisis encuentra refugio en la teoría de la comunicación popular.

PALABRAS-CLAVE

Festival de las Tribus; Doble conciencia; Resistencia; Comunicación popular.

Introdução

O Festival das Tribos Indígenas de Juruti ou Festrival é um evento que ocorre desde o ano de 1995 na cidade de Juruti, no estado do Pará, e descende do festival folclórico constituído de quadrilhas, dança do bumba-meu-boi, carimbó e cordões de pássaros. Na condição de festa indígena amazônica, o festival passou a Festrival, nos moldes dos espetáculos que ocorrem na região, como o festival dos Bois, de Parintins (AM) e do Sairé, de Alter do Chão (PA).

Na última década, o município de Juruti tem experimentado um crescente desenvolvimento econômico que gira em torno da extração e comercialização do minério bauxita³, e isso, de certa forma, implementa o turismo alavancado pelas ações do poder público sobre a festa, a qual se realiza no último fim de semana do mês de julho, anualmente. Este artigo propõe analisar o Festival das Tribos indígenas de Juruti sob o viés da folkcomunicação, como ferramenta de transmissão e perpetuação da festa instituída pelos povos primitivos da Amazônia, cujos registros remetem ao período colonial nesse território.

Com foco no desenvolvimento social, econômico e turístico, a cidade construiu um tribódromo - local de apresentação do evento - no qual disputam o título de campeã as tribos Munduruku⁴ (vermelho e amarelo) e Muirapinima⁵ (vermelho e azul), cujos critérios têm por

³ De 2006 a 2019, a Alcoa pagou cerca de R\$ 222,6 milhões à Prefeitura Municipal de Juruti, R\$ 354,8 milhões ao Governo do Estado do Pará, e cerca de R\$ 79,6 milhões a instituições federais. Disponível em: <https://www.alcoa.com/brasil/pt/pdf/brasil-juruti-fact-sheet.pdf>. Acesso em: 17 set. 2010.

⁴ Os **mundurucus**, também chamados **Munduruku**, **Weidyenye**, **Paiquize**, **Pari**, **Maytapu** e **Caras-Pretas**, e autodenominados **Wuyjuyu** ou **Wuy jugu**, são um grupo indígena brasileiro que habita as áreas indígenas Cayabi, Munduruku, Munduruku II, Praia do Índio, Praia do Mangue e Sai-Cinza, no sudoeste do

base as apresentações e, conferido por meio de quesitos técnicos, como coreografia, porta-estandarte, índia guerreira, pajé, evolução, cantos indígenas, dentre outros. Semelhante à outras festas amazônicas, o Festrival estabeleceu inicialmente um modo de recuperar a história de seus antepassados, por meio da oralidade.

A cultura indígena representada na figura das personagens da festa insere-se na música, nas artes cênicas, nas alegorias e nas danças inspiradas que são nos rituais indígenas. Incluem-se, nesse contexto, os sabores e os saberes primitivos dos povos dessa região, os quais possibilitaram identidades comunitárias geradoras de produtos extraídos da floresta, como os bioinstrumentos, a perfumaria, o artesanato, os fármacos etc., cujo regionalismo sustenta uma marca⁶: “Amazônia” observada e consumida pela publicização dos produtos originados da floresta.

A “marca” sugere uma identidade que agrega valor em razão do arquétipo que o termo suscita, seja pela biodiversidade, preservação de algumas áreas, da matéria-prima dos grandes laboratórios etc., entretanto, a palavra “Amazônia” dos textos publicitários refere-se a um dispositivo de enunciação que remete a um imaginário cultural conformado na ideia de natureza (Amaral Filho, 2008).

Em outra perspectiva, identifica-se um modo de resistência que se manifesta nos cantos-enredos das “tribos” evidenciando traços da cultura regional, da cultura amazônica ou cabocla, cuja fisionomia se tornou a expressão popular dessas populações interioranas da Amazônia. Desse modo, o “grito” no canto permite uma aproximação com as demais

estado do Pará; as terras indígenas Coatá-Laranjal e São José do Cipó, no leste do estado do Amazonas; e a Reserva Indígena Apiaká-Kayabi, no oeste do estado do Mato Grosso. Têm uma população de 11 630 (Fundação Nacional de Saúde, 2010) ou mais indivíduos, distribuídos em cerca de trinta aldeias. O nome "mundurucu" é o nome com que um grupo rival dos mundurucus, os parintintins, os denominam. Significa "formigas vermelhas" e é uma referência ao ataque em massa que os mundurucus costumavam realizar sobre seus inimigos. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku#Nome_e_l.C3.ADngua. Acesso em 23 set 2020.

⁵ Muirapinima é nome da Tribo que habitava as margens do Lago Juruti Velho e que deu origem a vila de mesma denominação. Muirapinima também é o nome de uma espécie arbórea, madeira de lei, abundante na região, cuja madeira é de uma beleza ímpar, sendo este um dos motivos dos índios se autodenominarem com este nome, em homenagem a esta árvore, numa clara demonstração de amor a natureza Disponível em: <http://juruti.pa.gov.br/#!/paginas/historico-da-tribo-muirapinima>. Acesso em: 23 set 2020.

⁶ A transformação da natureza em produto produziu uma marca global “institucionalizada por parâmetros socioeconômicos e culturais publicizados em escala mundial pelo campo da comunicação” (AMARAL FILHO, 2008, p. 16).

manifestações que ocorrem dentro desse território, além de compreender as relações sociais que se estabelecem na comunidade e nos espaços de produção da cultura regional.

Neste artigo buscou-se analisar os processos folkcomunicativos que possibilitaram a permanência da cultura indígena, oralizada, a partir das histórias de violência e opressão vivenciadas por seus antepassados durante todo o período da colonização, causando a dupla consciência⁷ e que são expressas nas músicas compostas para o evento. Optou-se, portanto, pela análise semiótica (linguagem verbal, visual e sonora) das composições de cada tribo, selecionando as que foram submetidas à votação dos jurados. A ferramenta utilizada para a pesquisa foi a plataforma YouTube, visto que não foi possível a realização do Festrival neste ano de 2020.

Contextualização – o lugar da festa

Juruti é um município brasileiro localizado à margem direita do rio Amazonas, no extremo oeste do estado do Pará, na divisa com o estado do Amazonas. Aldeia da tribo Munduruku localizada no Lago Juruti, local onde se estabeleceu a Missão Jesuíta de Nossa Senhora da Saúde, em 1818⁸. De origem Tupi, o nome significa "colo firme" e refere-se à ave de mesmo nome (a qual fica com o pescoço rígido enquanto canta), espécie comum no período da formação do município. Sua emancipação político-administrativa só ocorreu definitivamente em 1938.

Esse povo indígena é pertencente à família lingüística Munduruku, do tronco Tupi. Sua autodenominação é Wuy jugu. A região onde se encontra o município de Juruti historicamente em períodos distintos teve seus territórios habitados pelas etnias pocós e condurís os quais eram povos nativos de todo o Baixo Amazonas (oeste do Pará)⁹.

Em 2019 a população do município está estimada em 57,9 habitantes¹⁰, 174 comunidades, destas 55 na área de influência direta da mina (IBGE, 2019). O município detém

⁷ Termo relacionado à obra *The Souls of Black Folk* (1903), na qual o autor analisava o indivíduo afro-americano vivendo na condição de sua identidade fragmentária: de um lado ele convivia na condição de colonizado e hierárquico, e de outro na esperança de alcançar e viver numa sociedade igualitária, apesar de suas diferenças.

⁸ Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/para/juruti.pdf>. Acesso em 23 set 2020.

⁹ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku#Nome_e_I.C3.ADngua. Acesso em 23 set. 2020.

¹⁰ Disponível em: <https://www.alcoa.com/brasil/pt/pdf/brasil-juruti-fact-sheet.pdf>. Acesso em : 23 set. 2020.

uma grande área de floresta densa dos baixos platôs e dos terraços, onde predomina o bioma de floresta tropical amazônica com árvores emergentes de até 40 m de altura, mas também de cerrados.

O crescimento populacional da cidade gira em torno da bauxita, cujas minas são exploradas pela multinacional norte-americana Alcoa e que há uma década chegou ao município, instalando-se nas áreas da lavra do minério: nos platôs Mauari, Capiranga e Guaraná, local de floresta densa junto às cabeceiras do igarapé Juruti Grande.

No Brasil, além da unidade em Juruti (PA), a Alcoa possui outras duas unidades produtivas, em Poços de Caldas (MG) e São Luís (MA). Conta ainda com escritórios em São Paulo (SP), Poços de Caldas (MG) e Brasília (DF). A empresa tem participação acionária na Mineração Rio do Norte (MRN) e nas usinas hidrelétricas de Machadinho, Barra Grande, Serra do Facão e Estreito.

Figura 1 – Imagem aérea da cidade de Juruti e da área da mina (ALCOA)



Fonte: foto de Vander Nascimento disponível na internet¹¹

¹¹ Disponível em: <https://www.skyscrapercity.com/threads/juruti-pa-e-seu-grande-projeto-de-minera%C3%A7%C3%A3o.943150/>. Acesso em 05 dez. 2020.

Em busca na internet relacionada à mineradora, encontra-se uma publicação sob o título *Fact Sheet* na qual, sobre o impacto econômico, consta:

Aproximadamente 449 empregados e 1.607 terceiros trabalham na mina, estimando-se que 81% dos empregados são originários do estado do Pará, 39% destes sendo de Juruti. Cerca de 21.7% dos nossos Alcoanos são mulheres. • De 2009 a 2019, as operações de Juruti geraram R\$ 61,3 milhões em royalties para a Acorjuve (Associação da Comunidade Rural de Juruti Velho), R\$ 8,4 milhões em royalties para o Iterpa (Instituto de Terras do Estado do Pará), e mais R\$ 90,9 milhões em royalties para a Prefeitura Municipal de Juruti. Também em royalties o Governo do Estado recebeu mais R\$ 32 milhões e a União, R\$ 16,7 milhões. • De 2006 a 2019, a Alcoa pagou cerca de R\$ 222,6 milhões à Prefeitura Municipal de Juruti, R\$ 354,8 milhões ao Governo do Estado do Pará, e cerca de R\$ 79,6 milhões a instituições federais¹².

Além dos *royalties* destinados ao município, o extrativismo vegetal e animal são também fontes de renda de uma parcela da população, ou seja, da exploração da madeira e do comércio do açaí *in natura*, da castanha-do-pará e cupuaçu. Do mesmo modo tem destaque a pesca artesanal e o beneficiamento da farinha de mandioca, entretanto, a cidade passou a ter visibilidade a partir do Festribal – que se estabeleceu em torno de uma lenda.

Conta a lenda que um dia nasceu na aldeia Munduruku, às margens do Lago do Juruti-Velho, um curumim com traços étnicos diferentes. A criança era mais clara que o restante da tribo e tinha os cabelos ruivos, causando forte rejeição. A família do curumim se revoltou contra o cacique da tribo e decidiram abandonar a família tribal juntamente com outros integrantes.

O grupo dissidente passou a viver em um bosque de Muirapinimas, árvore cuja madeira de lei era utilizada para a fabricação de móveis no período colonial e, em homenagem à árvore, a nova tribo se autodenominou Muirapinima tornando-se inimiga da sua antiga Tribo, Em razão desse conflito as duas tribos passaram a competir entre si, culminando no Festribal.

O evento tem duração de seis horas e é composto por alegorias, fantasias, rituais e danças que representam os confrontos indígenas do passado de cada povo.

¹² Disponível em: <https://www.alcoa.com/brasil/pt/pdf/brasil-juruti-fact-sheet.pdf>. Acesso em : 23 set. 2020.

A dupla consciência nos traços da cultura espetacular

A concepção de dupla consciência imprime a ideia de identidade dividida, entre a consciência do colonizador e do colonizado e faz referência ao duplo processo de ocidentalização, do pensamento mestiço, da racionalidade subversiva que forjou a organização do mundo, culturalmente, visto que não se fixou em um espaço geográfico e, portanto, possibilitou certa delimitação hierárquica dos povos ao destacar o *eu* dos *outros*.

De maneira geral, a “dupla consciência” é um lugar de discussão sobre mestiçagem, processo que é histórico, político, de difícil apreensão e continuamente invisibilizado. Para Du Bois, a dupla consciência é o resultado de deslocamento e reterritorialização dessas populações e das experiências, cujo movimento determina novamente o sentimento de pertença (Gilroy, 2001).

A ideia de movimento insere-se à de cultura enquanto mestiçagem heterogênea, e é desse lugar de cultura, das manifestações populares da região que se buscou apreender essa dinâmica, porém, é recorrente os termos que designam as populações da Amazônia, quer sejam a elas referidos como caboclos, índios, amazônidas ou povos da floresta, entretanto, a noção de povo é questionada, visto que estão presentes em sua constituição as “diferentes camadas históricas”, como explica Dussel:

O povo, como o conjunto orgânico das classes, etnias e outros grupos oprimidos, como "bloco social", é o sujeito histórico da cultura mais autêntica, a cultura popular latino-americana. Ela vem de longe, da época em que os primeiros asiáticos atravessaram o estreito de Bering, e continuará adiante. Em todas as mudanças, em todos os processos de libertação, esse povo se expressa de alguma maneira, mas hoje, mais do que nunca no passado, esse povo cresce e se afirma (DUSSEL, 1997, p. 190).

Nessa concepção de crescimento e afirmação desse povo, Melo (2008, p.76) afirma que “As festas populares configuram-se como iniciativas mobilizadoras das comunidades humanas, assumindo dimensões culturais, religiosas, políticas ou comerciais (...)”. São eventos que vêm na vanguarda de outras festas populares, de outras comunidades ou populações, que promovem o produto ou o bem mais valioso que cultivam, a fim de inserir-se nesse espaço de cultura. Ressalta-se, porém, que paralelamente a esse movimento, as empresas promotoras de eventos também surgem negociando os shows, pousadas, passeios e tudo que o turismo pode alcançar.

Essa percepção corrobora com a afirmação de Melo (2008), segundo a qual “(...) elas se caracterizam estruturalmente como processos comunicacionais, cujos conteúdos abrigam diferentes manifestações da sociedade, potencializadas ou apropriadas pela mídia” (ibidem), entretanto, nessa perspectiva, Trigueiro (2001, p. 148) justifica que “a incorporação de bens simbólicos modernos nas festas tradicionais não elimina a cultura folk, mas a transforma e insere no novo mercado de consumo da sociedade midiática”.

Em se tratando de Amazônia e, portanto, de marca, no âmbito do marketing, “como representação simbólica de uma entidade que permite a identificação imediata da empresa (...) e tem como visão desenvolver, fortalecer, defender e administrar a empresa e o negócio.” (AMARAL FILHO, 2016 p. 53). Esse trabalho, ou o *branding*, cria a identidade – conceito de valor e positividade –, além, do conceito ou mensagem com foco no destinatário. Ou ainda, “uma construção social a partir de um lugar onde são produzidas as leis do mercado e estes conjuntos de relações que são estruturadas a partir delas” (Ibidem). Do olhar de pesquisador e amazônida, o autor declara:

A imagem da Amazônia, como uma marca, é constituída a partir de estereótipos genéricos como floresta, rios, bichos, índios que estão no imaginário universal e que se juntam a outros de um imaginário popular representado no imaginário mítico como o Boto, a Boiuna, a Iara. Acrescente-se a estes outros conceitos trazidos pelos viajantes como inferno verde, pulmão do mundo, celeiro do mundo, que amplia e se refina possibilitando à publicidade oferecer para a Amazônia outros conceitos ainda, estes trazidos do conhecimento científico, como um inventário simplificado da ciência, em que se apresentam a biodiversidade, o manejo florestal e o desenvolvimento sustentável, entre tantos outros, oriundos do discurso científico (AMARAL FILHO, 2016: 41/42).

Constituída como uma marca, por sua natureza polissêmica, o termo Amazônia passa a conferir valor aos produtos e serviços pelo alto grau de publicidade que a palavra agrega, quer sejam aos bens simbólicos quanto aos produtos, cujas “matérias-primas” são de origem amazônica. Na sistematização da marca Amazônia, em um primeiro momento, a publicidade e a propaganda trabalham com base no extrativismo. A fim de justificarem suas ações, os discursos remetem ao protecionismo ambiental e a melhoria da qualidade de vida dessas populações.

Outra vertente se volta aos produtos simbólicos que têm origem nas manifestações da cultura popular na região, que, mesmo aparentemente, tendo certa diversidade, são percebidos como um gênero sob a classificação de “espetáculos culturais”, assim como o Boi

de Parintins, O Sairé em Santarém (PA), as Tribos de Juruti (PA), a Ciranda de Manacapuru (AM), a Flor do Maracujá (RO), o Marabaixo em Macapá (AP) que nascidos e organizados na economia local, geram o 'produto' simbólico e definem o modo de produção e o valor a ser concedido (Amaral Filho, 2016).

Os rituais da cultura popular na Amazônia têm por base o período da colonização da região por meio da educação incluída pelo jesuíta, na poesia, música, teatro, a qual na fusão com a crença, mitos e festas aqui encontrados resultou nos espetáculos que se vê na contemporaneidade, ou seja, das festas agrícolas e religiosas aos grandes eventos, nos moldes do turismo e do consumo.

Esses espetáculos resultam de uma visibilidade amazônica criada pela arte popular e conduzida como produto para a mídia. Nessa perspectiva, os espetáculos amazônicos podem ser classificados em três categorias: os que se originaram da visibilidade ritual, como o Sairé, Marambiré e Marabaixo; os que surgiram da "iluminação poética dos mitos", como da lenda do Boto, o Boiuna, o Poromina-Minare, Tambatajá e Iara; e os que nasceram das artes populares, como o Boi Tinga, o Boi-de-Parintins e o pássaro junino (PAES LOUREIRO, 2001, p. 121). A partir daí,

No momento em que a mídia agendou os rituais da cultura popular, eles passaram por um processo de enquadramento, visando principalmente, a publicização para atrair para as festas um público externo que compõe em boa medida a plateia destes espetáculos (AMARAL FILHO, 2016, p. 67).

As linguagens da festa: Sonora, visual e verbal

"[...] há apenas três grandes matrizes de linguagem e pensamento: sonora, visual e verbal, a partir das quais se originam todos os tipos de linguagens e processos signícos que os seres humanos, ao longo de toda sua história, foram capazes de produzir" (SANTAELLA, 2001, p. 20).

As linguagens, em todas as suas formas, imprimem processos de comunicação, qualquer que seja o tipo, ordem ou espécie, com isso criam vínculos que se constituem pelas formas diversas de reciprocidade comunicacional, afetiva e dialógica, entre os indivíduos. [...] "Afinal, não há, de modo algum, comunicação, interação, projeção, previsão, compreensão etc. sem signos", (SANTAELLA, 2008, p.04).

Por meio das linguagens os processos de comunicação são efetivados, criam vínculos, trocas afetivas e dialógicas entre os indivíduos. Essas linguagens suplantam a comunicação verbal e a escrita, uma vez que a comunicação não verbal se estabelece entre os seres humanos por meio de símbolos e pela gestualidade ou linguagem corporal. Tais processos constituem o amplo campo da comunicação e estruturam a organização social, ao conferir coerência aos grupos de indivíduos.

Figura 2 - Festival das Tribos de Juruti



Fonte: O Liberal¹³

No âmbito do Festival das Tribos, a comunicação não verbal é parte essencial da construção do evento, como: os artefatos utilizados (objetos, roupas etc.); a distribuição espacial - que é a posição que os corpos ocupam no espaço -, tanto entre eles quanto em relação a espaços determinados. Outras formas de comunicação transmitem imagens e símbolos, como os contos e as lendas, e que sempre estiveram presente entre os nativos, além das experiências vivenciadas nos rituais.

Na Amazônia, inventamos nossos mitos encharcados de poesia para podermos viver na desmedida solidão de rios e florestas. Mitos de encantados que são o próprio recolhimento da palavra no sagrado dos mitos, até que a palavra se torne, ela mesma, o sagrado que se mostra na poesia (LOUREIRO, 2001, p.285)

Essa observação permite compreender que como espaço social a festa das tribos é uma reunião de fatos, vivências, experiências, as mais variadas, e que na preparação do

¹³ Disponível em: <https://www.oliberal.com/cultura/disputa-entre-tribos-encerra-festival-das-tribos-de-juruti-neste-s%C3%A1bado-1.176512>. Acesso em: 18 set 2010.

Festibal esse conjunto de saberes, de modos de vida são também partilhados, além de nivelados, a fim de que haja organização nesse ajuntamento de cultura.

Por meio dessa manifestação os valores circunscritos nas experiências dos mais velhos, vivenciados em tempos idos, construídos nas relações sociais, são difundidos e perduram até hoje, apesar de reatualizados ou transmutados. Vale ressaltar que o Festibal ganhou *status* de Patrimônio Cultural do Pará desde o ano de 2008.

Esse ambiente, construído historicamente, não foge às ações mercadológicas que contemplam manifestações de caráter popular, submetendo-as à dinâmica de mercado da indústria cultural; porém, antes de se tornar um produto comercial da marca “Amazônia”, o Festibal congrega a comunidade e, com isso, reforça o “sentimento de unidade do grupo, realimenta a autoestima [...] mobiliza a união de todos em torno de uma expressão de crença e beleza” (LOUREIRO, 1995, p.147)

Para além desse sentimento de pertença, os participantes do Festibal, ao trazerem à tona as lembranças de um passado de subserviência, tornam esse evento essencialmente comunicativo, pela forma libertária de contar, exprimir, revelar as memórias de seus ancestrais, em um misto de dor e prazer, e que se observa quando dos primeiros acordes musicais. O efeito contágio, mobiliza a plateia e explode em cor, som e luz, ou seja, o espectador vira dançarino, isto porque a linguagem é intrínseca à dança.

De modo amplo, concebem-se as festas constituídas das relações sociais da comunidade, as quais Simmel (1983) denomina de sociabilidades, cujas tramas são tecidas, tornando-as ressignificadas. Simmel (1983) concebe como interações sociais as trocas simbólicas que permeiam o ambiente da festa. Como processo social básico é o que constitui a sociedade, ou seja, a pluralidade e as várias formas de interação forma o substrato social.

Nesse movimento de consenso e conflito, competição, fazer, desfazer, refazer, um permanente vir-a-ser promove o ambiente da festa por meio dessas múltiplas interações, as quais denominamos de sociabilidade. Essa categoria sociológica é definida por Simmel (1983, p.169) como “a forma lúdica da sociação” (inúmeras formas de realização de seus interesses), que não se fixa às necessidades e interesses específicos, mas que “se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam” (SIMMEL, 2006, p.60).

Na origem dos estudos sobre a festa, Durkheim esclarece que,

[...] toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso (DURKHEIM, 1968, p. 547).

Na cultura brasileira as festas refletem, dentre outros significados, momentos de conagração da comunidade, manifestos em seus objetivos, propósitos, ou ainda, na tradição de cada povo. Dentre as demais manifestações das culturas regionais brasileiras, as festas amazônicas permitem diferenciá-las, quer sejam pela indumentária dos brincantes ou pela sonoridade específicas das composições, intensamente difundidas tanto no ambiente interno das “tribos” quanto nos meios de comunicação, no período dessas festas.

Antes, porém, não se pode esquecer que “os grupos e os povos da Amazônia formam uma individualidade singular que se expressa em vivências de cumplicidade com os seus ambientes sociais e naturais” (FREITAS, 2008, p. 13). Essa relação com a natureza ocorre por meio da cultura que “é a mais profunda e complexa forma de conexão entre a vida interior e exterior de indivíduos e coletividades”¹⁴.

Um modo de resistir na cultura indígena

Em uma leitura minuciosa das composições do Festribal (2019), percebe-se que as festas indígenas mesmo na contemporaneidade ainda “guardam lembranças de um passado que se perdeu na voragem da conquista” (SOUZA, 2001, p.26), e que “celebrar festivamente as origens não é pois um simples retorno lembrador ao passado enquanto passado, mas a memória participativa de um passado matricial que envolve, incorpora e identifica o presente de quem celebra” (TEIXEIRA, 2010, p. 31).

Antes de transformar-se em Festribal, em 1995, o Festival Folclórico de Juruti, que surgiu em 1993, apresentou uma dança com coreografia indígena de nome Tribo Munduruku, a qual incluía cordões de pássaro, quadrilhas, boi-bumbá e carimbó. Os organizadores, a fim de inclui-la como categoria do festival, criaram no ano seguinte outro grupo, intitulado "Tribo Muirapinima" para concorrer com os Munduruku. A primeira disputa entre as duas tribos ocorreu em 1995.

¹⁴ Ibidem

**RIE, Ponta Grossa/ PR Volume 18, Número 41, p.110-134, Julho/Dezembro
2020**

A festa das tribos (2019) ou o 25º Festibal trouxe o tema “Resistência Indígena no Coração do Brasil” e, entre as diversas composições para os dias do evento, imprimiu-as com tenacidade e valorização a força dessa cultura. Mostra-se a resistência indígena configurada em todo o processo histórico de violência e opressão na região desde a chegada do colonizador.

A questão do pertencimento, sobretudo, do espaço geográfico, pode ser percebido no Hino do Município de Juruti, cujos versos apresentam palavras, expressões e sentimentos que são transportados para as músicas da festa das Tribos,

Da Amazônia, és recanto altaneiro
Diz teu nome a nobreza Tupi
Tuas raízes de sangue brasileiro
És orgulho dos teus filhos Juruti.
(...)
Entre as cores da tua bandeira
Fulge a honra de um povo que é forte
Nós te amamos ó pátria brasileira
Mas com orgulho gritamos
Somos filhos do Norte.

Letra e música de: Francisco José Alfaia de Barros

As duas tribos indígenas de Juruti, autodefinem-se como Tribo Munduruku e Tribo Muirapinima e cada grupo se apresenta com 800 pessoas/integrantes, que serão julgados por uma comissão externa (profissionais de outras regiões do País) que atribuem notas para evolução, apresentador, pajé, letra e música etc.

No ano de 2019, o título de campeã foi conquistado pela Tribo Muirapinima que apresentou o tema “legado indígena”.

Figura 3 – Imagem simbólica do tema do 25º Festival



Fonte: imagem da internet¹⁵

Munduruku

Os Munduruku habitavam a região dos Rios Madeiras e Tapajós, no oeste do estado do Pará. Entretanto, pelas lutas travadas com outros povos, mudaram de suas terras chegando ao atual município de Juruti por volta de 1818, ano de fundação desse município. Viviam da pesca, da caça, da agricultura e de outras atividades. Prestavam adoração a Rairú, grande protetor de dessa tribo, por isso, Juruti é considerada o berço Munduruku.

Figura 4 – Cenas da apresentação da tribo Munduruku



Fotos: **Wigder Frota**

¹⁵ Disponível em: <https://trance.com.br/festivais/resistencia-mainfloor-2019>. Acesso em: 18 set 2020.

Na apresentação de 2019, a Tribo Munduruku chamou os povos do mundo inteiro para bradar em uma só voz: Brasil, não silenciarás nosso canto ancestral, como proposta de ser a luz da resistência para guiar a luta nos tempos sombrios.

De acordo com Edwander Batista, membro da tribo, cinco séculos se passaram e a luta continua. “O nosso canto ancestral ainda ecoa nos pátios das aldeias, dentro das florestas ou nas cercanias das grandes periferias urbanas. Querem nos tornar órfãos em nossa própria Pindorama, a Mãtria dos Povos Indígenas, a mesma que foi brutalmente transformada no Brasil dos caraíbas, onde sempre se tentou negar o nosso direito de ser e existir”¹⁶, afirmou.

No 25º Festribal, a Tribo Munduruku surgiu homenageando as Amazonas, lendárias mulheres que habitavam a região do rio Nhamundá, entre os estados do Amazonas e Pará. No texto de Patricia Pereira (2016), para a revista SUPER Interessante, sob o título Amazonas: lenda ou realidade. As índias brasileiras icamiabas eram parecidas com as Amazonas da mitologia grega. Elas viviam sem homens e defendiam-se com arcos e flechas”¹⁷.

O nome Amazonas, que batiza o maior Estado do Brasil e um dos maiores rios do mundo, tem sua origem em uma lenda grega que veio parar em terras brasileiras. Quando expedicionários europeus, liderados Francisco Orellana, chegaram à região que hoje pertence à Amazônia, em 12 de fevereiro de 1542, encontraram um grupo de índias guerreiras. Segundo os relatos, elas lutavam nuas e viviam em tribos isoladas, sem homens. Eram chamadas pelos índios de icamiabas. Por seus costumes, elas lembravam as lendárias Amazonas da mitologia grega, que viviam na Ásia Menor, e logo foi feita a associação entre elas. As icamiabas eram mulheres altas, musculosas, de pele clara, cabelos compridos e negros, como descreveu o frei espanhol Gaspar de Carvajal, que fazia parte da expedição de Orellana. Ele disse tê-las visto às margens do rio Nhamundá, na divisa dos Estados do Pará e do Amazonas. As índias não permitiam a presença de homens na tribo e, para afastá-los, lutavam com arcos e flechas. Diz a lenda que, para se tornarem exímias arqueiras, arrancavam o seio direito. “A versão mais aceita era que elas atavam o seio direito com uma faixa, parecendo assim que não tinham um dos seios”, diz a historiadora e especialista em folclore Rosane Volpato. A palavra icamiaba significa “a que não tem seio”, segundo o estudioso João Barbosa Rodrigues. Essa versão encontra respaldo na lenda grega que dizia que as Amazonas queimavam o peito das meninas ainda crianças para que não atrapalhasse o lançamento da flecha. “Essa história não tem nada a ver com nossas icamiabas. Sem seio são as Amazonas asiáticas, não as brasileiras”, afirma o indigenista João Américo Peret. Para Rosane, “é pouco provável que as índias inutilizassem um seio porque amavam como mulheres, defendiam-se como guerreiras e multiplicavam-se como mães”,

¹⁶ Disponível em: <https://www.amazonasemais.com.br/outros-destinos/brasil/para/festribal-a-maturidade-nas-cores-e-coreografias-da-festa-das-tribos-em-jurutu-pa/>. Acesso em 23 set 2020.

¹⁷ Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/amazonas-lenda-ou-realidade/>. Acesso em 23 set. 2020

(Da Redação - Atualizado em 31 out 2016, 18h23 - Publicado em 30 set 2006, 22h00)¹⁸

Sob as cores amarelo e vermelho e o título ‘Brasil, não silenciarás o nosso canto ancestral’, a tribo Munduruku, na apresentação de 2019, fez lembrar que os povos indígenas continuam sendo explorados desde a chegada do estrangeiro. E, assim, cantaram:

Raça Munduruku sinta a emoção do verdadeiro amor/ Cante com emoção
Mundurukus eu sou/ Nada me separa dessa tribo/ Meu sentimento é
verdadeiro e guerrido/ Aqui é forte a emoção, Eu sou dono desse chão[...] vibra,
me contagia, você é a energia da raça/ Sinta o banzeiro, faz um banzeiro [...]
Mundurukus é minha paixão, é sangue / é raça.

Muirapinima

Figura 5 – Festibal 2019/ Tribo Muirapinima



Foto: **Wigder Frota**

Denomina-se a Tribo que habitava as margens do Lago Juruti Velho – parte antiga da atual cidade de Juruti - e que deu origem a vila de mesmo nome. Muirapinima é também o nome de uma árvore comum da região, mas por sua beleza e tipo de caule é considerada de grande valor, ou seja, é “madeira de lei”, por isso os índios se autodenominarem com o nome dessa árvore, em homenagem e amor pela natureza.

A Tribo Muirapinima é a azul e vermelho e trouxe o canto “Legado Indígena” ressaltando a importância dos povos indígenas impresso nos costumes e tradições, lendas,

¹⁸ Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/amazonas-lenda-ou-realidade/>. Acesso em 23 set. 2020

indumentárias e o modo de vida, destacando o amor pela mãe-terra e a necessidade de proteção e preservação do meio ambiente. A ideia era chamar a atenção do País para o legado dos seus ancestrais.

Na justificativa do tema, a tribo destacou as crenças, a sabedoria milenar, as lutas e glórias, os costumes repassados de geração a geração, exaltados com cantos e danças, ao redor da fogueira. A mensagem passada foi da mãe-terra, adorada e reverenciada por todos os povos originários do Brasil que está no limite. Os ensinamentos deixados pelos grandes pajés e chefes tribais, através dos milênios, foram desperdiçados, dizimados, pela cobiça e ambição do homem branco. Diante da realidade em que se encontram os direitos dos povos originários do Brasil e com o propósito de levantar a questão a respeito da preservação da história, a Tribo Muirapinima se apropriou do tema “ Legado Indígena” para defender o papel importantíssimo que os povos indígenas possuem na formação do povo brasileiro, através dos costumes e tradições, lendas, indumentárias e modo de vida, que permanecem entranhados no cotidiano e que incentivam a clamar pela preservação da natureza.¹⁹

O canto é denominado “Espírito” e expressa muita emoção:

Oh, oh, oh, oh/ Deixa fluir a emoção azul-vermelha/ e vem cantar com a nação Muirá. [...] Muirapinima é amor...é garra e calor. Vem pro delírio da galera azul e vermelha/ que comanda a alegria dessa festa/ quando toca o regional [...] Muirá é magia, a luz que nos guia e faz cantar minha nação [...].

As composições descrevem elementos da natureza sob o olhar de quem vivencia essa realidade, como canções eivadas de simbolismo, que excedem uma simples perspectiva histórica ou religiosa, que fazem alusão a uma região primitiva ou colonial e, ao mesmo tempo, integra toda a comunidade ao inserir valores sociais comuns para a comunidade ribeirinha, como a utilização do termo banzeiro, com o rio sempre presente nos hábitos desse povo.

Anualmente a festa se reinventa. Novos ritmos, sons, melodias, magia etc. A população, entre turistas e brincantes, aumenta e, como nas demais localidades da região que vivem essas festas, a comunidade fica mais coesa, embora “concorrente” entre si, em função da superação do título ou da conquista em potencial.

¹⁹ Disponível em: <https://www.amazonasemais.com.br/outros-destinos/brasil/para/festibal-a-maturidade-nas-cores-e-coreografias-da-festa-das-tribos-em-juruti-pa/>. Acesso em 23 set. 2020.

A Folkcomunicação – da origem e permanência da festa das tribos

Antes de analisarmos o Festibal 2019 por meio de composições musicais e a mensagem que é transmitida, faz-se necessário a compreensão da teoria da folkcomunicação, a fim de que se possa entender o fenômeno “Festa das Tribos”, de Juruti (PA).

A folkcomunicação abrange 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). Foi como o jornalista Luiz Beltrão de Andrade Lima apresentou, ao defender sua tese de doutoramento: “Folkcomunicação - Um estudo dos Agentes e dos Meios Populares da Informação de Fatos e Expressão de Idéias”, em 1967.

Beltrão investigava de que modo às classes populares obtinham informações e como lidavam com essa realidade, visto que o modelo utilizado pelas classes populares, até então, não era percebido pelos meios formais de comunicação. A partir dos estudos científicos, os canais populares de informação passaram a ser compreendidos e apropriados à realidade dos grupos sociais.

Nesse contexto, Beltrão percebe a importância do líder de opinião e do papel que este desempenha frente aos veículos de massa, e afirma que “a principal influência da comunicação de massa é secundária, pois decorreria da discussão da mensagem no grupo” (BELTRÃO, 1980, p. 30). Tais pressupostos sustentaram o estudo das manifestações populares e do folclore no âmbito da comunicação popular favorecendo os modos de manifestações da cultura de cada povo, assim, Beltrão identifica alguns deles:

As classes populares têm, assim, meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender. Tais meios são, ainda, em grande parte aqueles mesmos que lhes serviram na fase da Independência: - a literatura oral, com os cantadores, as estórias e anedotas, os romances cheios de moralidade e filosofia: o jornalismo ambulante dos caixeiros-viajantes, dos choferes de caminhão, dos frades e padres missionários ou dos vigários nas “desobrigas”, dos passadores de bicho de engenho a engenho enchendo as “poules” e conversando fiado, dos canoieiros do São Francisco, do Amazonas e seus afluentes; ou a literatura escrita, com os folhetos de romance ou de época, os boletins de propaganda eleitoral com os “credos” e paródias de orações católicas, os almanaques de produtos farmacêuticos, os calendários e as folhinhas, os livros de sortes, as publicações periódicas e avulsas impressas em

prelos manuais; ou ainda, a linguagem simbólica e eloquente dos autos e entretenimentos, que se praticam nas festas religiosas e cívicas, no São João, no Natal, durante o tríduo de Momo ou nos aprontes de marchas dos blocos ou de sambas das escolas das favelas, nos “candomblés” e “xangôs”, na Semana Santa. E também pela “fala” expressiva das peças de artesanato, de escultura, de quadros, de móveis e utensílios rústicos. (BELTRÃO, 2014, p. 112).

O termo folclore, entretanto, surgiu em meado do século XIX, nos escritos de William J. Thoms, escritor e folclorista britânico, o qual buscava investigar o que havia de interessante “nas antiguidades populares, que ainda se podia salvar com ‘esforços oportunos’”. Prevalencia, então, a idéia de que o Folclore era constituído por sobrevivências exóticas de uma cultura em extinção (GADINI; WOITOWICZ, 2007, p. 26)

Na concepção de Marques de Melo há distinção entre os dois termos, enquanto o Folclore “compreende formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes subalternas”, a Folkcomunicação se refere à “utilização de mecanismos capazes de difusão simbólica de expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural” (2005, p. 06).

Estudiosos da área reunidos no I Congresso Brasileiro do Folclore, em 1951, redefiniram e ampliaram as concepções do termo de origem inglesa, na apresentação da Carta do Folclore Brasileiro, na qual constava que “constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo preservadas pela tradição popular e pela imitação (...) e embora de caráter abrangente foi novamente alterada na releitura para o VIII Congresso Brasileiro de Folclore, em Salvador²⁰. Nesse entendimento o folclore consiste de

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

Nesse sentido, as festas amazônicas estão inseridas em um campo de estudos teórico e transversal, no qual considera que os grupos sociais, tanto da cidade quanto do campo sem acesso à mídia hegemônica, reivindicam espaços de sociabilidades, a fim de efetivamente

²⁰ Congresso Brasileiro de Folclore (8:1995: Salvador, BA. Anais. Rio de Janeiro: UNESCO, Comissão Nacional de Folclore,1999, 249 p.223 e ss.

organizarem seus encontros, estabelecerem vínculos sociais, os mais diversos, e pensarem suas festas por meio dessa ferramenta – a folkcomunicação.

Ressalta-se, porém, que esse olhar se manifesta, ainda, nos folhetos de cordel, nos grafites urbanos, nas frases de para-choque de caminhão, dentre outras, e no caso da Festa das Tribos, em todos os signos: sonoro, visual e verbal expressos na magia do evento. Esse modo de festejar dos povos primitivos da Amazônia, segundo Daniel (2004) refere-se a um modo particular, em cuja obra afirma que os índios eram “muito amigos de festas, danças e bailes” e, nesses eventos, entregavam-se a memoráveis “beberronias”.

Com efeito, a música foi utilizada para seduzir os índios e atraí-los para os conventos, “pelo tom alegre dos sinos, dos cânticos, das danças e da própria cerimônia da missa, que seu espírito bárbaro nunca penetrou religiosamente, senão como um ato comum de movimento social” (MORAES, 1937, p. 153 apud DANIEL, 2004), e passou a ser o mote utilizado tanto para o trabalho quanto para a recreação, festas e folguedos. A música, portanto, aliava-se a um intuito utilitário.

A teoria da folkcomunicação tem acompanhado as novas abordagens que se apresentam no campo da cultura. Nesse olhar, Roberto Benjamin explica:

(...) os estudos da Folkcomunicação estão consolidados e sua área expandida para além do conceito inicial, e que sua evolução corresponde ao desempenho dos estudiosos desta temática em acompanhar as mudanças culturais ocorridas nas últimas décadas. O intercâmbio cultural permite verificar que a problemática da comunicação a nível das populações de cultura folk e suas relações com a cultura de massa é também objeto do interesse de pesquisa acadêmica (ainda que sob outras denominações) em diversas partes do mundo, inclusive em países onde as populações de cultura folk são absolutamente minoritárias e a cultura de massa tende a ser considerada com expressão cultural única. Ao expandir a área de abrangência dos estudos, coloca-se o desafio de prosseguir na pesquisa para consolidação do conhecimento científico (BENJAMIM, 2011, p. 287).

YouTube – do solo virtual das tribos à análise semiótica da festa

O recurso metodológico adotado para esta análise foi a plataforma YouTube, ao considerar que nesse formato, além da confluência das linguagens visual, sonora e verbal, esse meio possibilita a transcrição com maior precisão dos fatos que podem passar despercebidos na pesquisa de campo. Pode-se perceber ainda que na captura de imagens e

sons alguns comportamentos são apercebidos, visto que por meio da exibição do vídeo nesse suporte os dados podem ser repetidamente analisados.

No site da plataforma YouTube na internet encontram-se a missão e os valores difundidos. Nele, em *Liberdade para pertencer*, lê-se: Acreditamos que todos devam ser capazes de encontrar comunidades de suporte, eliminar obstáculos, ultrapassar as fronteiras e reunir-se em torno de interesses e paixões compartilhadas. Dessa forma, o canal Youtube amplia e aprimora as possibilidades do olhar, embora seja a pesquisa observacional, superando em qualidade as anotações feitas pelo pesquisador.

Em se tratando de um evento dessa natureza, ou seja, folkcomunicação, o YouTube – como suporte da mediação – encontra abrigo nessa afirmação:

Além de garantir a sobrevivência de vários gêneros ou formatos de expressão popular, a web permite multiplicar os seus interlocutores, bem como ensinar o intercâmbio entre grupos e pessoas que possuem identidades comuns, mesmo distanciados pela geografia (MARQUES DE MELO, 2006, p. 9).

Considerações finais

As manifestações da cultura popular da região amazônica são essencialmente de origem indígena e expressam hábitos e costumes de cada tribo, as festas, muito antes da colonização da região eram realizadas em ocasiões especiais, as mais variadas, entretanto, com a chegada do estrangeiro e o contexto histórico-cultural dessa região muitos povos foram dizimados, mas os indígenas que conseguiram fugir levavam consigo as lembranças dos rituais, de seu povo para outros espaços geográficos, assim, as festas eram reconstruídas e, nos dias atuais, ressignificadas.

Ressalta-se, porém, que as festas evidenciam-se por seus múltiplos sentidos, por meio de linguagem simbólica, e de modo particular a depender do espaço geográfico e/ou regional. Portanto, na Amazônia há uma diversidade de festas, quer sejam definidas como “festivais”, “espetáculos”, e/ou “festas indígenas”. Com efeito, apesar de trazerem lembranças de um passado, essas festas são realizadas por um conjunto de emoções coletivas e expressam alegria, satisfação e modos de viver intrínsecos das vinculações sociais na atualidade.

Embora atreladas à marca “Amazônia”, as festas da cultura popular regional possuem as mesmas características encontradas nos diversos tipos de festas: a aproximação entre os

indivíduos; a produção de uma condição de “efervescência coletiva” (desencadeada por músicas, gritos e danças variadas) e, transgressão das normas do grupo, além de mediar diferenças culturais e sociais entre os indivíduos (Durkheim, 1968), desse modo, evidenciam-se as sociabilidades -, as interações sociais como prática no cotidiano da comunidade.

Portanto, esse modo de festejar das populações amazônicas configura-se também, como forma de resistência, de luta, perpassada por todo o processo histórico de violência e opressão que marcaram o período colonial na região amazônica.

Referências

- AMARAL FILHO, Otacílio. **A Marca Amazônia**: uma promessa publicitária para fidelização de consumidores nos mercados globais. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido - PDTU, Belém, 2008.
- AMARAL FILHO, Otacílio. **Marca Amazônia: o marketing da floresta**. Curitiba, PR: CRV, 2016.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados - São Paulo: Cortez, 1980.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- BENJAMIN, Roberto. **Expandindo a proposta da obra fundadora**. Anuário Unesco/Umesp de Comunicação Regional, ano 5, n. 5, p. 17-24, jan/dez. 2001. Disponível em: <http://editora.metodista.br/textos_disponiveis/anuario/!cap01.pdf>. Acesso em: 17 set. 2020.
- BENJAMIM, Roberto. Folkcomunicação: Da proposta de Luiz Beltrão à contemporaneidade. **In: Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, ano 5, nº 8 e 9, p. 281-287, jan. e dez. 2011.
- DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires da la vie religieuse**. Paris, PUF, 1968.
- FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. Prefácio de livro. **In: NOGUEIRA, Wilson de S. Festas Amazônicas**. Manaus: Valer, 2008
- GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz. **Noções básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: UEPG, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência.** São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

DU BOIS, W.E.B. **As almas da gente negra.** Tradução Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed. 1999.

DUSSEL, E. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação.** São Paulo: Paulinas, 1997

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário.** Belém: Cejup, 1995.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas: poesia I Cultura Amazônica – Uma poética do imaginário.** São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Arte e Desenvolvimento. **Cadernos IAP**, n.2,3. Ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2001.

MARQUES DE MELO, J. **Taxionomia da Folkcomunicação:** gêneros, formatos e tipos. Comunicação destinada ao XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Rio de Janeiro, INTERCOM/UERJ, 6-9 setembro de 2005.

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

Marques de Melo, José Folkcomunicação na era digital. A comunicação dos marginalizados invade a aldeia global. **Razón y Palabra**, núm. 49, febrero-marzo, 2006, pp. 1-26 Universidad de los Hemisferios Quito, Ecuador. Disponível em:
<https://www.redalyc.org/pdf/1995/199520713005.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2020.

MUNDURUKU. **Portal Povos Indígenas no Brasil** - ISA. Disponível em:
https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku#Nome_e_l.C3.ADngua. Acesso em: 23 set. 2020.

MUNDURUKU. **Portal dos Povos Indígenas no Brasil.** Disponível em:
<https://www.indios.org.br/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em: 23 set. 2020.

POWELL, A.; FRANCISCO, J.; MAHER, C. **Uma abordagem à Análise de Dados de Vídeo para investigar o desenvolvimento de ideias e raciocínios matemáticos de estudantes.** Tradução de Antônio Olímpio Junior. Boletim de Educação Matemática - BOLEMA. Rio Claro, n. 21, 2004

Prefeitura Municipal de Juruti. Disponível em <http://www.juruti.pa.gov.br/>

SANTAELLA, L. **Matrizes da linguagem e pensamento.** São Paulo: Iluminuras. 2001.

SANTAELLA, L.; VIEIRA, J. A. **Metaciência**: uma proposta semiótica e sistêmica. São Paulo: Mérito, 2008.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Em: MORAES FILHO, Evaristo (org). São Paulo: Ática 1983.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**: indivíduo e sociedade. Tradutor Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, Márcio. **Breve História da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 2001.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Festa e Identidade. Comunicação e Cultura**. Nº 10, p. 17-33, 2010. Disponível em:
<http://comunicacaoecultura.com.pt/wp-content/uploads/01.-Joaquim-de-Sousa-Teixeira.pdf> .
Acesso em: 17 set. 2020.

TRIGUEIRO. Osvaldo. **O São João de Campina Grande na mídia**: um mega espetáculo de folk-religioso. Anuário Unesco/Umesp de Comunicação Regional n. 5. Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, Universidade Metodista de São Paulo. Ano V, n. 5, jan./dez. 2001. São Bernardo do Campo: Umesp, 2001. p. 135-150.

A folkcomunicação como estratégia de resistência dos grupos marginalizados: um estudo de caso de uma comunidade de catadores de caranguejo em Aracaju¹

Flávio Santana²

Submetido em: 20/09/2020

Aceito em: 03/11/2020

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar como a Folkcomunicação serve de estratégia de resistência dos grupos marginalizados, a partir de um estudo de caso da comunidade do Povoado Coqueiro, localizada na Região Metropolitana de Aracaju (RMA). Foram analisadas entrevistas semiestruturadas coletadas na comunidade, a fim de entender como os catadores enxergam o processo midiático na preservação de sua identidade. Constatamos que a comunicação massiva segue uma lógica que não condiz com a realidade cultural da comunidade e a população local segue indiferente, na construção de suas próprias expressões de resistência.

PALAVRAS-CHAVE

Aracaju; Caranguejo; Identidade; Folkcomunicação; Grupos marginalizados.

Folkcommunication as a resistance strategy of marginalized groups: a case study of a community of crab scavengers in Aracaju

ABSTRACT

This article aims to analyze how Folkcommunication serves as a resistance strategy for marginalized groups, based on a case study of the community of Povoado Coqueiro, located in the Metropolitan Region of Aracaju (RMA). Semi-structured interviews collected in the community were analyzed in order to understand how waste pickers see the media process in

¹ Trabalho originalmente apresentado no GP Folkcomunicação, Mídia e Interculturalidade, durante o 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp); Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Tiradentes (Unit); Diretor financeiro (gestão 2019/2021) da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom). Correio eletrônico: ms.flaviosantana@hotmail.com.

the preservation of their identity. We found that mass communication follows a logic that does not match the cultural reality of the community and the local population remains indifferent in the construction of their own expressions of resistance.

KEY-WORDS

Aracaju; Crab; Folkcommunication; Identity; Marginalized groups.

La folkcomunicación como estrategia de resistencia de grupos marginados: estudio de caso de una comunidad de pescadores de Cangrejo, en Aracaju

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar como la folkcomunicación puede ser estrategia de resistencia de grupos marginados, a partir de un estudio de caso de la comunidad Povoado Coqueiro, ubicada en la Región Metropolitana de Aracaju (RMA). Con el objetivo de comprender cómo pescadores de cangrejo ven el proceso mediático en la preservación de sus identidades, se realizaron entrevistas semiestructuradas a miembros de la comunidad. Constatamos que la comunicación masiva sigue una lógica que no se corresponde con la realidad cultural de la comunidad y la población local continua indiferente en la construcción de sus propias expresiones de resistencia.

PALABRAS-CLAVE

Aracaju; Cangrejo; Identidad; Folkcomunicación; Grupos marginados.

Considerações iniciais – O Caranguejo em Aracaju

Aracajuanos e sergipanos testemunharam, desde as últimas décadas do século XX, tamanha visibilidade cultural que o caranguejo alcançou em Aracaju. Práticas midiáticas cotidianas, alicerçadas a conteúdos de turismo, propaganda e marketing, se tornaram essenciais na construção da identidade cultural da região, já que juntas revelam a importância do costume dos aracajuanos em quebrar caranguejo nos fins de semana. Através dessas estratégias foram construídos os mais variados espaços, onde se encontram a figura “gigante” do caranguejo. Na extensa passarela onde se concentram bares e restaurantes, a iguaria principal em hipótese nenhuma pode faltar no prato dos visitantes. “Por se tratar de uma área de ponto de encontro, onde já existiam alguns bares que ofereciam o caranguejo como prato

principal, decidiram valorizar e potencializar o produto denominando-se essa área como “Passarela do Caranguejo” (AZEVEDO, 2014, p. 253).

No espaço midiático, o caranguejo é visto como grande contribuinte do desenvolvimento econômico e cultural da cidade, já que estimula a cultura como atração turística, e motiva o interesse das pessoas em conhecerem Aracaju (SANTANA, 2020). No entanto, nada se fala a respeito dos sujeitos que perpetuam a cultural local nas comunidades ribeirinhas, onde o crustáceo é a principal fonte de subsistência. Enfatiza-se que um elemento nascido nos mangues se caracteriza como identidade cultural de um povo mas, ao mesmo tempo, um cenário marginalizado econômica, política e socialmente reforçado pelos meios de comunicação é dissimulado. Afinal, que desenvolvimento é esse?

Um dos nossos pressupostos é que as raízes identitárias remontam à formação e desenvolvimento das sociedades. Na contemporaneidade, a reorganização das identidades culturais ilustra os efeitos de um processo de globalização e levanta questionamentos a respeito de como tais ações são concebidas e estabelecidas. Canclini (2015) recomenda observar que o multiculturalismo se estabelece como espaço repleto de culturas, que hora se encontram, se fundem e distanciam e que esses conflitos, por vezes, impedem de entender e caracterizar as particularidades de cada cidade na contemporaneidade.

Essa realidade demonstra que os meios de comunicação convencionais seguem estreitamente vinculados à economia política e ao capitalismo, na apropriação da cultura tradicional e na generalização das novas tendências emergentes a uma cultura dominante. Partimos do princípio que a imagem comunitária do caranguejo se reconfigura, torna-se produto vendável e comprova que quanto mais a vida social é mediada pelo mercado midiático, maior a tendência das identidades se desassociarem do seu habitat natural.

Por estes aspectos, torna-se essencial desfrutar da proposta teórica da folkcomunicação, a qual observa a espaço marginal não somente como excluído, mas que, ao contrário do que muitos paradigmas apontavam a respeito do poder absoluto dos meios, recebe e interpreta as mensagens transmitidas pela mídia. Nesta pesquisa, especificamente, garante enxergar e compreender as reações do povo – muitas vezes distantes dos espaços comuns da sociedade e não diretamente engajados aos meios de comunicação – e propor estratégias que contribuam na supressão dos problemas da comunicação.

À vista disso, esta pesquisa tem como objetivo analisar como a Folkcomunicação serve de mecanismo de expressão e resistência dos grupos marginalizados³. Para isso, buscamos identificar como a comunidade do Povoado Coqueiro⁴, localizada na Região Metropolitana de Aracaju (RMA), enxerga o processo midiático na preservação de sua identidade. Para isso, utilizamos o Estudo de Caso (DUARTE, 2005), já que se trata de um método apresenta vantagens para entender os fenômenos sociais, com um levantamento detalhado e profundo do assunto proposto. Em consideração a necessidade de conhecer a diversos aspectos da vida social, entende-los e interpreta-los, optou-se por uma entrevista em profundidade semiestruturada com catadores e catadoras da comunidade citada.

A priori, constatamos que a teoria beltraniana busca entender a relação entre o espaço midiático e o espaço comum e esclarecer como se concebem e estabelecem as identidades. Assim, não apenas destaca a importância das manifestações e os agentes culturais, situados à margem, como também questiona uma lógica de mercado que abusivamente não se dedica a atuar em sociedade de forma saudável e perspicaz. Certamente esta discussão servirá de base para abrir caminhos para novas abordagens, olhares e contribuições, bem como ressaltar a importância das identidades culturais e colaborar no reconhecimento da teoria beltraniana, a partir da expansão do seu grau de observação.

O popular na sociedade globalizada

Na folkcomunicação, o popular é entendido como o tradicional, aquele que advêm do povo, o qual Beltrão (1980, 2014) utilizou para destacar os “meios de informação e de expressão de ideias”, muitas vezes como estratégia de resistência e contestação à ordem social, dos grupos que estavam à margem da sociedade. Por assim dizer, abre-se a necessidade de pensar o popular mediante os efeitos da globalização na sociedade contemporânea.

Entender as expressões populares dos grupos marginalizados tem sido imprescindível às adaptações teóricas da folkcomunicação no limiar do século XXI. “Se a folkcomunicação é a comunicação em nível popular, o que é o popular na época da comunicação de massa?” (SILVA,

³ Esta proposta trata-se de um recorte da dissertação desenvolvida no Mestrado em Comunicação Social, cujo principal objetivo baseou-se em analisar a relação entre a construção da imagem do caranguejo no âmbito comunitário e no espaço midiático aracajuano, no processo de formação da identidade cultural de Aracaju, a partir de uma perspectiva folkcomunicacional (SANTANA, 2020).

⁴ Agradecimento especial aos moradores e moradoras do Povoado Coqueiro, que seguem imersos nos manguezais sergipanos, na luta pela sobrevivência do símbolo de suas próprias vidas.

2014, p. 22). A interrogação se faz relevante para pensar a teoria beltriana diante de uma sociedade marcada pela instantânea troca de informações em âmbito global, onde o espaço e o tempo foram alterados e reajustados pelo avanço dos meios de transporte e das novas tecnologias.

Sigrist (2013) considera um desafio compreender as relações no campo da cultura no tocante a continuidade das tradições diante da globalização. Este cenário de constante circulação de informações permite, por hora, que as manifestações se reinventem (BENJAMIN, 2017) e “atualizem-se’ ou criem linguagens próprias para inserção na arena global” (SCHMIDT, 2008, p. 149). Por outro lado, a abertura horizontalidade da comunicação em rede provoca um choque cultural e a quebra da cultura a partir das tendências de nível global em um palco de conflitos (SABBATINI, 2012).

Portanto, os novos entendimentos da Folkcomunicação se baseiam em processo de apropriação da cultura e das identidades com um olhar mercadológico (SCHMIDT, 2008), cenário o qual “é reflexo da luta das culturas periféricas no sentido de ocupar espaços apropriados no mosaico multicultural propiciado pelas novas tecnologias de difusão simbólica” (MARQUES DE MELO, 2008, p. 70). Apropriação cultural seria, então, uma forma de adotar elementos específicos da cultura popular em outro contexto que não seja propriamente o cultural, na transmissão de mensagens sejam elas positivas ou negativas (KREUTZ, 2007).

Canclini (2015) entende que há uma diminuição dos repertórios populares locais, visto que o mercado forma-se um mercado as culturas hegemônicas a partir de culturas eletrônicas transnacionais. Assim, “[...] a vida social urbana se faz cada vez menos nos centros históricos e mais nos centros comerciais modernos na periferia, quando os passeios se deslocam dos parques característicos de toda cidade para os shoppings que imitam uns aos outros em todo o mundo” (CANCLINI, 2015, p. 106).

Sobre esse ponto de vista, Trigueiro (2005) encara as manifestações populares (festas, danças, culinária, arte, artesanato, etc) na contemporaneidade como não pertencentes apenas aos seus protagonistas. No mundo globalizado, as culturas são também do interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas. A cultura e a identidade são apresentadas em modelos, normas, símbolos e valores que são construídos pelos integrantes da sociedade, determinadas por fatores externos ao grupo. Fica claro que a criação e a construção de

significados são resultadas das inovações tecnológicas com parte do imaginário social (SIGRIST, 2013).

Os elementos culturais reprocessados pela prática midiática perdem muitas de suas raízes culturais e ganham características hegemônicas, voltadas à uma lógica de mercado e consumo. Em relação ao caranguejo, pode-se dizer que, a mídia aracaçuana, aliada ao turismo, enfatiza e reconhece esse elemento como símbolo identitário, no entanto mascara e oculta os meios hábeis de manutenção da tradição e na preservação. Os sujeitos relacionados à prática da cata de caranguejo, por outro lado, seguem desvalorizados e em situação de marginalização comunicacional (SANTANA, 2020).

Por esta aspecto, a teoria da folkcomunicação se ocupa em questionar o processo comunicacional, seja para os grupos em situação de marginalidade resistirem à comunicação massiva ou se apropriarem dela, a fim de atingir seus objetivos de publicização (FERNANDES, 2011). Assim, o folclore e os símbolos de circulação popular exercem papel fundamental como meio de expressão e disseminação de informações, na garantia de uma comunicação redirecionada à realidade vivenciada pelos grupos marginalizados. Ou seja, mesmo que indiretamente, esses grupos produzem significados, a partir de suas experiências cotidianas, e elaboram maneiras de resistir na preservação de suas identidades.

Comunicação e marginalização social

O fenômeno da marginalização social está historicamente relacionado a prática midiática, no que se refere a uso dos meios de comunicação na difusão de modelos de desenvolvimento projetados, já que estes seguiram em acordo com o progresso tecnológico e os padrões econômicos vigentes (MARQUES DE MELO, 1976). Na realidade brasileira, este fator foi impulsionado quando as influências europeias anteriores à Segunda Guerra dão lugar às norte-americanas (SODRÉ, 2010).

Cabe ressaltar que a influência dos Estados Unidos da América (EUA) foi estabelecida a partir da expansão econômica, política e cultural, e deu-se através da implantação de modelos imperialistas em países como os da América Latina que, em situação de subdesenvolvimento, passaram a servir à sua dependência. Neste ínterim, a imprensa, o rádio, o cinema e a televisão, marcam a supremacia americana voltada à lógica ideológica e dominante sobre as sociedades “menores”. No Brasil os meios de comunicação serviam como mecanismos de dominação

política, por impulsionar a passividade do Estado frente às corporações privadas, definir a participação social a partir do consumo, em detrimento do exercício da cidadania, e moldar um “modo de vida” voltado à ideologia capitalista (SODRÉ, 2010, CANCLINI, 2015).

No viés da comunicação, a marginalidade é abordada através do entendimento dos meios de comunicação como mecanismos de articulação ideológica em função de sua influência no meio social e de garantia à classe dirigente do controle sobre as classes subalternas. Trata-se de enxergar os meios como instrumentos de dominação política da população e na tomada de consciência desta à interpenetração, seja para tomar suas consciências às contradições existentes, como também para estabelecer o firmamento do sistema capitalista.

Conforme Perlman (2002), a marginalização está estreitamente ligada a ideologias e o processo de modernização, com implicações no capitalismo e no imperialismo. As parcelas da população que não são detentoras de uma boa condição de vida são enquadradas como inferiores ao assumirem características sociais, culturais, econômicas e políticas concomitantes. O termo refere-se, mesmo que de maneira vaga, a vários grupos, a partir de cinco fatores de definição que são empregados ao termo: 1) localização; 2) situação inferior na escala econômico-ocupacional; 3) migrantes, recém-chegados ou membros de diferentes subculturas; 4) minorias raciais e étnicas; e 5) transviados.

Na América Latina, a marginalidade se configura como rótulo social de cunho político, a partir de interesses econômicos, surgidos, inicialmente, com as conotações dos pobres, diante de suas raízes históricas, uma vez que a cidade está ligada a limites de classe e poder, em paralelo ao migrante e ao desenvolvimento das favelas no cenário urbano, que foram tratados como pragas. Assim, a partir da incapacidade de uma economia assumir essa parcela na força de trabalho acabava a reforçar, ainda mais, a ameaça de colapso social e político, o que paradoxalmente influenciou no enfrentamento desse “temor”, ao integrá-las ao sistema que a produz, social e economicamente, marginal (PERLMAN, 2002).

À medida que se desenvolvem os centros urbanos, sobretudo os maiores em extensão, surgem problemas estruturais no que tange ao seu volume urbano, modelo rodoviário, carência na infraestrutura, especulação fundiária e imobiliária, deficiência no transporte e pauperização da população em seu modelo centro-periferia (SANTOS, 2008). As relações de força de trabalho e a distribuição da renda, por sua vez, justificam e enfatizam a pobreza de um grupo, ao diferenciá-lo dos demais que não compartilham das mesmas condições. Deste modo, esse

indivíduo se constitui um agente “barrado nas fontes de trabalho estável e rentável, e, portanto, barrado do usufruto dos padrões de consumo desejáveis e efetivamente auferidos por outra gente” (PAOLI, 1974, p. 120).

Paoli (1974) associa a marginalização social à prática comunicacional no que tange ao fato desta estar firmemente articulada a uma estrutura social que molda e submete o indivíduo que vive nessa realidade à condição de “pobre”. Nesse segmento, a pobreza gera também o lugar e coisas próprias de gente pobre, por imposição de um reconhecimento mútuo que estrutura a situação da participação e da exclusão.

Além do mais, instituições responsáveis pelas políticas que atuam, seja pela solução ou pela instauração dos espaços marginais, como favelas, por exemplo, reforçaram e perpetuaram esses conceitos, ao caracterizar estes como irregulares e compostos por subproletários sem capacitação profissional, de baixos padrões de vida, analfabeto etc., e como espaço de refúgio para criminosos, marginais, parasitas e doenças contagiosas. “Esta contradição entre o temor das ‘crescentes massas bárbaras’ nas cidades e a consciência de sua inevitável existência é subjacente à ideologia da marginalidade e à sua manipulação política” (PERLMAN, 2002, p. 124).

Com o avanço do fenômeno da globalização, o processo de marginalização comunicacional é ainda mais agravado, visto que há uma reorganização nas práticas comunicacionais, ao torna-las propulsoras do desenvolvimento capitalista. Em outras palavras, estas práticas dentro do processo global reorganizam o que já estava construído hegemonicamente (BOLAÑO, 1999).

Assim, na folkcomunicação, Beltrão (1980) identifica o marginalizado como o indivíduo que em situação de exclusão cultural, econômica e política, privado das mensagens dos meios de comunicação, constrói seus próprios meios de expressão, direta ou indiretamente relacionadas ao folclore. A partir do entendimento do processo de marginalização social, a teoria beltraniana não só compreende o processo de exclusão comunicacional, como também visualiza a cultura enquanto espaço de dominância, ao ressaltar o indivíduo que, situado à margem, segue destinado a carregar efeitos simbólicos disseminados pelas práticas midiáticas.

Em razão disso, compreende-se que o folclore passou a exercer papel fundamental em meio a cultura popular que, além de se comprometer a preservar práticas tradicionais, se configurou como forma de representação e expressão comunicativa do povo e para o povo, encarados por suas condições sociais e possibilidades de criar, reproduzir e contestar

estereótipos e hierarquias transmitidos pela comunicação de massa. Assim, seu discurso está relacionado ao desenvolvimento social do indivíduo para além da questão biológica e caracteriza-se pelo olhar contra-hegemônico da cultura popular à cultura erudita, concretizado pela luta em fazer ouvir sua voz e suas reivindicações (AMPHILO, 2013).

Folkcomunicação como estratégia de resistência da comunidade de catadores de caranguejo do Povoado Coqueiro

O povoado⁵ Coqueiro fica localizado no oeste do Município de São Cristóvão, aproximadamente sete km do centro urbano. Atualmente a comunidade conta com 433 habitantes, distribuídos em 192 unidades habitacionais. Conforme os dados levantados, 59,59% da população possui apenas o nível fundamental como nível máximo de instrução (SANTANA, 2020).

Banhado pelo Rio Vaza Barris, detém de uma ampla área de manguezais e um solo fértil para o desenvolvimento da agricultura familiar. As atividades laborais da população se baseiam na economia de subsistência, onde os trabalhadores usufruem o meio ambiente para seu próprio desenvolvimento. Deste modo, os únicos mecanismos de desenvolvimento dessa comunidade ribeirinha é a atividade pesqueira artesanal⁶ e a agricultura familiar⁷. A principal delas é a cata, seja de caranguejos, mariscos ou moluscos, além da pesca de peixes.

Esta estreita relação com o ambiente se manifesta numa intensa interação que se revela em aspectos do cotidiano e que caracterizam sua condição sociocultural. A identidade se relaciona com o sentimento de pertencimento que se estabelece a partir de características, sejam elas culturais, econômicas, trabalhistas, sociais e se interpenetram com própria identificação como catador de caranguejo, pescador ou marisqueiro. A comunicação, neste aspecto, é a ferramenta essencial para efetivar tais laços e compromissos e alternativa de resistência da comunidade na preservação de sua identidade.

Nesta perspectiva, resistir pressupõe a capacidade que a população local em defender sua cultura, que é própria e comum da comunidade. Isso implica na articulação de estratégias

⁵ Um povoado costuma ser classificado como um lugarejo ou aglomerado rural de grande extensão, composto por habitações mais isoladas e dispersas.

⁶ Nos referimos como atividade pesqueira toda e qualquer função que estiver relacionada à pesca e afins, como coleta de mariscos e crustáceos.

⁷ Assim como a pesca, a agricultura é de subsistência, com plantações de mandioca, milho e feijão.

a fim de manter sua história e seu modo peculiar de existir. Ou seja, são rações de defesa da preservação da memória coletiva contra condições impostas pelo próprio sistema social, pelas transformações globais ou pelos veículos de comunicação ortodoxos. Entendemos que não são articulações propriamente pensadas, já que muitas delas surgem naturalmente, mas não desconsideramos que as raízes identitárias são suas principais definidoras.

A herança de seus antepassados para a perpetuação da prática da coleta de caranguejos é determinante para a iniciação na atividade. “Ah isso aí já vem de... de pai pra filho, de avô, já vem... que você fica ali, você já nasce bem próximo a maré, aí você decora o horário que ela vai vazando, tá secando e ta enchendo e em casa horário ela muda meia hora, aí você vai decorando” (E03, Informação verbal, 2020).

Dentro da comunidade, a atividade exercida é definidora dos espaços limitantes e espaços de prestígio que cada indivíduo ocupa. Alguns indivíduos são classificados como os catadores de caranguejo mais conhecidos na comunidade, em detrimento dos outros que trabalham com outras atividades para além da cata. Esse reconhecimento confirma que a própria população possui seus próprios mecanismos para identificar e dar importância aqueles que estão diretamente envolvidos nesta atividade.

Embora na comunidade já se perceba o crescente acesso aos meios tecnológicos, principalmente celulares e smartphones inseridos em suas realidades – seja em suas casas, ou no trabalho, a intercomunicação ainda é um fator de forte evidência nas atividades, definidor dos meios de organização próprios da localidade. É neste tipo de comunicação que se estabelecem decisões, maneiras “corretas” de trabalhar no mangue, transmitir o conhecimento para os mais jovens e, inclusive, na hora de vender a mercadoria.

Apesar de a comunicação ser um direito, os meios de comunicação encontram-se limitados a grupos específicos, conforme destacamos anteriormente. Segundo os entrevistados, não há interesse dos veículos em chegar até o povoado para mostrar a realidade da comunidade. “Esse negócio assim quando vem, eles vão direto logo é pro mercado central de Aracaju... Só vão pra lá... Rapaz, eu acho que, no meu ver, porque lá... Tem caranguejo direto, num falta... Num vem pra cá divulgar mermo dentro do mangue” (E03, Informação Verbal, 2020).

O grupo utiliza dos seus próprios meios e comprovam que a “outra” comunicação, própria de outros grupos, não lhe pertence. E ainda que exista a consciência de que o mangue

e a comunidade não são pautados pelos meios de comunicação, alguns se apresentam indiferentes. “Eu acho que porque nunca fez o trabalho, né? Com alguém, né? Assim no mangue, mostrando como é que pega, como é que num pega... Acho que eles nunca fizeram o trabalho” (E09, Informação Verbal, 2020).

Por outro lado, a comunidade se apropria dos meios para alcançar seus objetivos, seja na publicização ou nos aspectos de atenção a figura do caranguejo. Demonstrem que não há importância de a mídia não reconhecer o trabalho no mangue, desde que haja um bom retorno financeiro nas vendas da mercadoria. “Não, eu fico feliz, né? Porque é aquela... O marisco que eu vendo” (E10, Informação Verbal, 2020). “É bom que já influi as pessoas, né? Ir pra feira comprar...” (E09, Informação Verbal, 2020).

Além da publicização, os meios de comunicação possibilitam que a população enxergue um mundo no qual ele não pertence, mas que possibilita acesso a um estilo de vida simbólico que dilui as fronteiras da exclusão (PAOLI, 1974). Questionados sobre a participação nos espaços midiáticos, os entrevistados entendem que nesse outro mundo o caranguejo é bonito e limpo, por isso ganha atenção nas vendas e na alteração dos preços nos bares e restaurantes da capital. “Porque uma presença daquela... O que eles fazem, uma presença daquela e aquela apresentação... Tudo limpinho, bonito... Então, aquele... É uma coisa linda, né?” (E01, Informação Verbal, 2020).

Por outro lado, citar que o caranguejo na TV e nos restaurantes de Aracaju é mais bonito, demonstra indiretamente que sua atividade é inferior e que não vale tanto quanto o que se está lá fora. “É porque os de lá são maior que os daqui, né? É bonito, cada caranguejo, as vez você ver quando o Ibama passa aí na televisão, é cada um caranguejão, eu acho bonito, né? Mas só que aqueles caranguejo ele num, eles vem de longe” (E04, Informação verbal, 2020).

Outra perspectiva é o alcance da comunidade nas práticas midiáticas. Confirmamos que o caranguejo ganha outros aspectos que, por vezes, o distingue daquele que serve de subsistência para a comunidade estudada. O entrevistado E03 demonstra admiração e, ao mesmo tempo, indiferença. “Pra falar a verdade a gente fica, até assim sem... Tem nada a ver, num liga... Só acha bonito...” (E03, Informação Verbal, 2020). Assim como o entrevistado E04 diz: “Eu acho bonito” (E04, Informação Verbal, 2020). Essas visões demonstram também que trata-se de uma prática comum, não estruturada no óbvio e nem propriamente uma inovação. Reforça, ainda, que o elemento é apresentado com bom aspecto estético, assim como sempre

foi mostrado, e na mídia não poderia ser diferente. “Eles mostra assim, no prato, cozinhado, vermelhinho... Ele mostra, fica mostrando...” (E09, Informação Verbal, 2020).

Com o alcance do crustáceo em outros espaços da capital, a comunidade se estrutura a partir da constante apropriação do caranguejo no ambiente midiático, o que consequentemente provoca transformações nas atividades do mangue e nas vendas de caranguejo. Esse fator ocorre principalmente através do aspecto turístico, onde o crustáceo ganha notoriedade pelas empresas de marketing e turismo.

Na percepção de toda a população entrevistada, a prática turística tem gerado possibilidades aos catadores de caranguejo, justamente por servir de visibilidade ao crustáceo. O turismo, segundo suas visões, agrega pelo fator gastronômico, quando se diz que “Ajudou porque o turista é quem come o caranguejo, né?” (E04, Informação verbal, 2020); no viés publicitário, quando junto às empresas de comunicação deu visibilidade ao elemento, “Rapaz, ajudou, porque tá falando do caranguejo, entendeu? Ajudou!” (E08, Informação verbal, 2020); ou no viés econômico, facilitador das vendas de caranguejo no estado de Sergipe: “Como é conhecido, qualquer pessoa, quando vai pra feira o povo compra, né?” (E09, Informação verbal, 2020).

Para o entrevistado E01, a criação de espaços como a Orla de Atalaia reforçou ainda mais a importância do caranguejo enquanto símbolo identitário do sergipano, e criou possibilidades para o avanço nas vendas desde o catador até bares e restaurantes. “Só tá melhorzinho porque hoje tem a Atalaia, a coisa da Atalaia que puxa muito caranguejo, que tem muito caranguejo grande de fora... Aí quer dizer, pegou comércio, porque, quer dizer, todo mundo rico quer tomar cervejinha, vem de fora, o povo, né?” (E01, Informação verbal, 2020).

Os discursos dos catadores e catadoras demonstram que o turismo se configura como mecanismo comercial. Essa visão, de maneira indireta, contribui para pensar a prática turística como ferramenta de espetacularização e comercialização de modelos de identidades. Deste modo, entende-se que a população considera que a visibilidade comercial torna o caranguejo um símbolo de poder, que consequentemente alavanca o propósito comercial e contribui para suas realidades. “Hoje tem mais valor por causa dos turistas, né? Que tá em Aracaju sempre, né? Que conheceu o caranguejo em Aracaju, aí ficou famoso” (E10, Informação verbal, 2020).

Define-se, pois, a natureza de um turismo que recorrentemente se apropria dos elementos do povo, alia-se à um grupo que está fora do âmbito comunitário, atribui a

percepção de identidade ao caranguejo, mas desconsidera-se o cheiro e o gosto do povo. Questionado a esse respeito, o cambista⁸ E02 entende que, em espaços turísticos, o catador e o vendedor de caranguejo atuam apenas com o comércio. “A nossa parte é o vender” (E02, Informação verbal, 2020).

Por assim dizer, o trabalho no mangue e o enfrentamento às dissonâncias sociais exigem que o grupo se articule na construção de expressões de oposição a ordem social vigente, seja verbalmente, através da negação da representatividade caranguejo veiculada pela mídia; na socialização dentro da própria comunidade; nas alternativas construídas para driblar as dificuldades da cata e venda de caranguejo; e na transmissão da prática às novas gerações. Expressões estas que se configuraram como símbolos de resistência à preservação de sua identidade.

Retomamos, deste modo, que a noção de marginalidade contribui para identificar a comunidade em situação de exclusão. Essas características compõem a formação de um padrão por suas formas de vida definidas como precárias, inclusive, pela própria população local. Reconheciam os ocupantes que a comunidade diferencia-se pela economia familiar, que condiciona a um nível cultural e identitário próprio. Além do mais, as políticas de atenção às atividades pesqueiras e afins têm definido como se organizam as formas de trabalhos no povoado, tanto a delimitação da atividade quanto o acesso aos serviços que o seu povo necessita. “Aqui é esquecido” (E11, Informação verbal, 2020).

Inferimos que a identidade, através do caranguejo, desses catadores e catadoras é realmente de sofrendores, mas de sofrendores que não fogem à luta. O caranguejo, neste aspecto, torna-se um símbolo de vitória em suas vidas. “É um grande valor. Eu acho assim, um grande valor, caranguejo, que também combate muitas fomes, de muitas pessoas...” (E08, Informação verbal, 2020). Tanto objetiva quanto subjetivamente, esse grupo se sente possuidor da coleta de caranguejo por sua própria experiência de vida, já que sua força de trabalho permite o acesso aos meios necessários à sua subsistência.

A realidade social da comunicação segue um padrão de uma sociedade marcada pelo alcance aos estilos de vida e identidades recorrentemente promovidos pelos meios de comunicação, que definem participação e exclusão social, conforme discutido anteriormente.

⁸ Indivíduos que exercem a compra caranguejos. Geralmente são os mediadores entre os catadores, através da compra da mercadoria nos povoados, e os donos de bares e restaurantes, na revenda em Aracaju.

Tais fatores, juntamente com a ausência de políticas de atenção a atividade no mangue, estão historicamente atrelados a região e grande parte da população não enxerga a necessidade de auxílio nas atividades para o desenvolvimento local, senão como uma ajuda financeira do governo.

Quer dizer, até o que tem tiram, que agora tem gente que num tem esse benefício, num trabalha nem com isso, mas tá fixado, então pega, às vezes tem gente que num tem esse benefício, mas o que tem tira numa bolsa escola, grampeia por uns quatro meses, cinco meses, a pessoa fica sem nada (E06, Informação verbal, 2020).

Ao considerar que o trabalho no mangue faz parte de suas próprias identidades, os fatores de exclusão, por outro lado, contribuem significativamente para a autonegação. A relação com o mangue, por vezes, é muito mais econômica que cultural, tanto que a percepção de participação na mídia, através da imagem do caranguejo, é de valorização do trabalho, sem maiores questionamentos se, de fato, o que é disseminado midiaticamente é algo que os representem.

Acreditamos que os saberes das comunidades estudadas, seus mecanismos de subsistência e a formação da identidade local revelam um modo de resistência às políticas inviáveis e às mensagens disseminadas pelos meios de comunicação. Por esse aspecto, essa resistência serve de base para demonstrar que os indivíduos da localidade assumem uma realidade peculiar, movida pelos seus próprios modos de vida, costumes, crenças e, principalmente, maneiras distintas comunicação e apropriação das mensagens vinculadas pela mídia. A folkcomunicação, por este aspecto, evidencia o desafio de visualizar o valor identitário dos ocupantes e a importância conhecimento da localidade. Reforça, ainda, a necessidade de valorização e incentivo as práticas culturais desenvolvidas na garantia da preservação de uma atividade tão importante em Aracaju, onde o caranguejo tem extrema relevância como grande representante cultural.

Considerações finais

Ao longo da discussão proposta, procuramos analisar como a Folkcomunicação serve de mecanismo de expressão e resistência dos grupos marginalizados, a partir de um estudo de caso da comunidade de catadores de caranguejo do Povoado Coqueiro, a fim de entender como seus ocupantes enxergam o processo midiático e utiliza de suas próprias expressões na preservação

de sua identidade. A priori, constatamos que a comunidade não se sente representada pelas práticas midiáticas, onde o caranguejo tem ganhado protagonismo. Ou seja, o caranguejo midiático se distingue do caranguejo enquanto elemento de subsistência da comunidade trabalhada.

Por assim dizer, os processos de articulação popular se constituem como estratégias de resistência na preservação da identidade e na manutenção do legado dos catadores e, ao mesmo tempo, são identificados como métodos de significação da cultura local. Para disso, inconscientemente, a população reclama e exige destaque a sua produção cultural, bem como o reconhecimento do caranguejo em sua totalidade – não só como elemento cultural e turístico, mas como meio de subsistência.

Enxergamos o elemento como um crustáceo que nasce da lama impregnada nas raízes do ecossistema manguezal, cuja figura por si só é suficiente para evidenciar uma comunidade do mangue no interior sergipano como espaço que, por um ângulo, representa o grande contingente de grupos desprovidos de atenção do Estado, e por outro demonstra uma dicotomia ético-cultural entre a elite de acordo com o acesso ao produto social. Uma conjuntura que apresenta não só a exclusão dos anseios de uma parcela representada por suas identidades marginalizadas, como também enfatiza a comunicação como mecanismo de disseminação de padrões culturais determinados por um jogo de interesses puramente comerciais e mercadológicos.

A folkcomunicação, por este aspecto, contribuiu para evidenciar como os processos midiáticos seguem uma lógica que não condiz com a realidade cultural de todos os grupos. Evidentemente os profissionais da mídia continuam distantes dos grupos que estão à margem, sem um conhecimento necessário dos modos, saberes e costumes que configuram a identidade desse público. O âmbito comunitário, por sua vez, segue indiferente à mídia, ciente que as imagens dos caranguejos projetadas pela mídia não fazem parte de suas realidades e que outros espaços fazem parte de um “mundo externo”. Assim, se ocupa da comunicação massiva como mecanismo de resistência, na apropriação desta, como meios de publicação do caranguejo.

O caso estudado demonstra que se faz necessário visualizar a cultura enquanto meio de dominância, para esclarecimento de situações de exploração e marginalização. Analisar tais avanços sem maiores questionamentos talvez contribua para continuar legitimando ideias que

por vezes tem servido de venda às observações profundas do processo de potencialização do poder e da dominância, interpenetrados historicamente na nossa sociedade.

Referências

AMPLHILO, Maria Isabel. Funções sociais do Folclore segundo Maria Isaura de Queiroz. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (Org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. São Paulo: Editae Cultural, 2013, p. 76-79.

AZEVEDO, Denio Santos. **Turismo, Patrimônio Cultural e Identidades Consumo: construindo sergipanidades**. 2014. 279f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju.

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

BENJAMIN, Roberto. Folkcomunicação e novas tecnologias da comunicação. In: FERNANDES, Guilherme Moreira et al (orgs). **Roberto Benjamin**: pesquisas, andanças e legado. Campina Grande: EDUEPB, 2017, p. 134-136.

BOLAÑO, César (org.). **Globalização e regionalização das comunicações**. São Paulo: EDUC; Universidade Federal de Sergipe, 1999.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 8. ed. 2. reimp.. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

DUARTE, Marcia Yukiko Matsuuchi. Estudo de Caso. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005, p. 215-235.

FERNANDES, Guilherme Moreira. Aproximações teóricas e empíricas entre Folkcomunicação e os Estudos Culturais. **Revista Internacional de Folkcomunicação**. V. 1, N. 18, 2011.

KREUTZ, Elizete de Azevedo. Apropriação cultural. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (Org.). **Noções básicas de folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007, p. 79-81.

LUYTEN, Joseph. Folkmídia: uma nova visão de folclore e folkcomunicação. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena global**: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006. p. 39-49.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

MARQUES DE MELO, José. **Subdesenvolvimento, urbanização e comunicação**. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Dênis de. (org). **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 57-86.

PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. **Desenvolvimento e marginalidade**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1974.

PERLMAN, Janice E. **O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro**. 3ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

SABBATINI, Marcelo. Rebelião das massas digitais à luz da folkcomunicação: choques culturais na era da convergência digital. In: LOPES FILHO, Boanerges Balbino; FERNANDES, Guilherme Moreira, et al. (orgs). **A Folkcomunicação no limiar do século XXI**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2012, p. 65-76.

SANTANA, Flávio Menezes. **O Caranguejo e a construção da identidade cultural de Aracaju: uma análise folkcomunicacional**. 2020. 311f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Editora da USP, 2008.

SCHMIDT, Cristina. Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **O campo da comunicação no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 149-159.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Desenvolvimento brasileiro e luta pela Cultura Nacional**. Itu: Ottoni Editora, 2010.

SIGRIST, Marlei. Híbridação. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (Org.). **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013, p. 652-661.

SILVA, Juremir Machado da. Ainda existe o popular? In: BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. Porto Alegre, EDIPUCRS & FAMECOS, 2014, p. 21-28.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. SEMINÁRIO NACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS CULTURAS POPULARES, 2005, Brasília. **Anais [...]**. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura, 2005.

Do fundo da grota para o *streaming*: o sucesso do grotesco na mediatização musical

Helyna Dewes¹

Ada C. Machado da Silveira²

Submetido em: 20/09/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMO

O cenário da pandemia de Covid-19 estimulou a exposição de músicos em *lives* musicais. Artistas que já se faziam presentes em plataformas de *streaming* e em mídias sociais digitais buscaram espaço com vistas a superar a exigência de distanciamento social. O artigo observa a intrínseca relação entre o campo da música e os processos de mediatização e propõe-se a examinar como ocorre a inserção da música regional gaúcha em algumas das transmissões de maior audiência no período no *streaming*. Analisa-se especificamente o fenômeno de uma canção reconhecida como pertencente a uma identidade específica, a partir da relação entre letra, sonoridade e ritmo, e sua divulgação a partir de memes para audiências desterritorializadas. Constata-se que, a partir do linguajar de zombaria em temas já tratados pela narrativa mítica, a vertente musical galponeira assumida na canção manifesta o desprezo por formas cultas e críticas de expressão musical, e conquista por via mediatizada tanto audiências regionais como nichos regionalistas nacionais. Seu êxito expressa a busca catártica de superação da asfixia social determinada pelo contexto da pandemia.

PALAVRAS-CHAVE

Mediatização; Música regional gaúcha; Música Popular; Grotesco.

From the caves to streaming: The grotesc success and music mediatization

ABSTRACT

¹ Produtora cultura da Universidade Federal do Pampa, é graduada em Publicidade e Propaganda, mestra e doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal de Santa Maria. Correio eletrônico: helyna.dewes@gmail.com.

² Professora Titular da Universidade Federal de Santa Maria e pesquisadora do CNPq. Integra o quadro permanente do PPGComunicação da UFSM e é colaboradora do Mestrado Profissional em Comunicação e indústria criativa da Universidade Federal do Pampa. Correio eletrônico: ada.silveira@ufsm.br.

The Covid-19 pandemic scenario stimulated the exposure of musicians in musical lives. Artists who were already present on streaming platforms and on digital social media sought space in order to overcome the requirement of social distance. The article observes the intrinsic relationship between the field of music and the processes of mediatization and proposes to examine how the insertion of regional music from Rio Grande do Sul occurs in some of the broadcasts with the highest audience in the period in streaming. It specifically analyzes the phenomenon of a song recognized as belonging to a specific identity, based on the relationship between lyrics, sounds and rhythm, and its dissemination through memes for deterritorialized audiences. It appears that, from the language of mockery in themes already dealt with by the mythical narrative, the gallant musical aspect assumed in the song expresses contempt for cultured and critical forms of musical expression, and conquers via media both regional audiences and national regionalist niches. Its success expresses the cathartic search for overcoming social asphyxia determined by the context of the pandemic.

KEY-WORDS

Mediatization; Gaúcha Pop Music; Pop Music; Grotesque.

Desde el fondo de la gruta hacia el *streaming*: el éxito del grotesco en la mediatización musical

RESUMEN

El escenario de la pandemia Covid-19 estimuló la exposición de los músicos en la vida musical. Los artistas que ya estaban presentes en las plataformas de streaming y en las redes sociales digitales buscaron espacio para superar el requisito de la distancia social. El artículo observa la relación intrínseca entre el campo de la música y los procesos de mediatización y propone examinar cómo se da la inserción de la música regional de Rio Grande do Sul en algunas de las transmisiones con mayor audiencia del período en el *streaming*. Analiza específicamente el fenómeno de una canción reconocida como perteneciente a una identidad determinada, a partir de la relación entre letra, sonido y ritmo, y su difusión a través de memes para audiencias desterritorializadas. Parece que, desde el lenguaje de la burla en temas ya tratados por la narrativa mítica, el aspecto musical galante asumido en la canción expresa desprecio por las formas culta y crítica de expresión musical, y conquista por vía mediática tanto a las audiencias regionales como a los nichos regionalistas nacionales. Su éxito expresa la búsqueda catártica de superación de la asfixia social determinada por el contexto de la pandemia.

PALABRAS-CLAVE

Mediatización; Música regional *gaúcha*; Música popular; Grotesco.

Introdução

A partir de meados do mês de março de 2020, com o cenário da pandemia de Covid-19, as telas dos computadores, *tablets* e *smartphones* foram tomadas por *lives* musicais. A

modalidade de apresentação virtual já estava presente em distintas plataformas de *streaming* e em mídias sociais digitais. Nesse momento, no entanto, as *lives* musicais despontaram como alternativa para que artistas dos mais diferentes gêneros pudessem dar continuidade aos seus trabalhos, devido à impossibilidade de realização de shows presenciais, como consequência da exigência de distanciamento social.

Foi possível observar a enorme discrepância de condições estruturais que os cantores e as bandas possuem. Enquanto alguns artistas contaram com grandes patrocinadores e promoveram campanhas de arrecadação de recursos, outros realizaram suas *lives* com materiais precários, conexões domésticas, cenários improvisados e transmissões repletas de problemas técnicos.

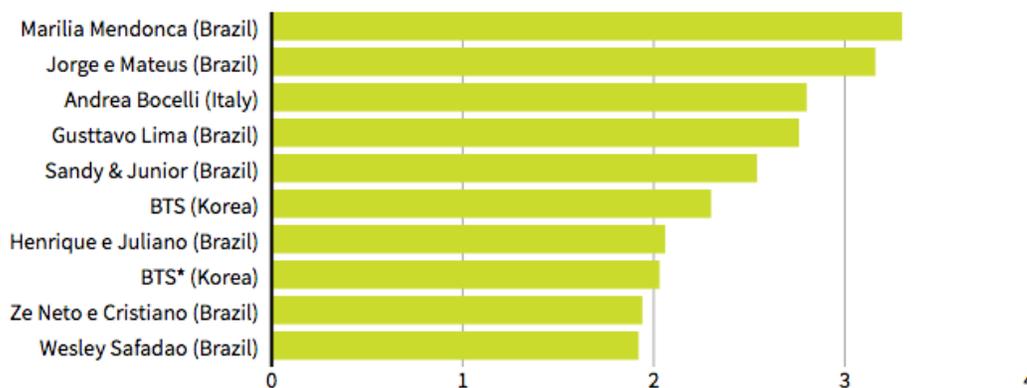
Dentre as transmissões com maior número de visualizações, inclusive mundialmente, estão as realizadas por cantoras e cantores do gênero sertanejo, expressão musical popular prevalente no interior da rica região Sudeste do Brasil. Com seu poder mercadológico, os sertanejos produziram a primeira *live* a ultrapassar o recorde mundial de *views* simultâneos do Youtube, no final do mês de maio. O cantor Gustavo Lima realizou o feito de protagonizar uma *live* com cinco horas de show e ajuda social (PIRES, 2020).

No mês precedente, ele e outros artistas brasileiros atingiram números ainda mais expressivos, como Jorge e Mateus que, junto de Marília Mendonça, superaram Andrea Bocelli, ao ter mais de três milhões de *views*, conforme matéria publicada em 29 de abril pela agência Reuters (MANDL, 2020), cujo infográfico reproduzido na figura 1:

Figura 1 – Lives musicais de artistas brasileiros é destaque no mundo

Live streaming mania

Brazilian pop stars account for nearly all of world's most livestreamed concerts on YouTube - in millions



Fonte: Carolina Mandl (2020).

A figura 1 expõe os desempenhos de *lives* no Youtube. Nela observa-se ainda o desempenho de Sandy & Junior e dos sertanejos Zé Neto e Cristiano empatados com um representante do forró, Wesley Safadão, proveniente do Nordeste brasileiro. Disputa protagonismo mundial, em meio a eles, o mesmo grupo BTS da Coreia do Sul em diferentes apresentações.

Dentro do ambiente improvisado das *lives* musicais no começo da pandemia, de uma maneira geral, pôde-se observar que, além de canções pertencentes a seus repertórios, os artistas permitiram-se algumas liberdades, como a de incluir composições de outros cantores sertanejos consagrados. Contudo, Gusttavo Lima e a dupla Fernando e Sorocaba também selecionaram a composição intitulada “Do fundo da grota” para suas apresentações. A canção é interpretada pelo cancionista gaúcho Baitaca e obteve certa notoriedade perante um público específico ao ser difundida em memes veiculados no canal do Youtube denominado

Santo Fole, cujos conteúdos relacionam-se ao universo dos gaiteiros ou acordeonistas (LUCCHESI, 2020).

O fenômeno que permitiu a ampliação da circulação de um estilo musical circunscrito a uma região do interior do Estado do Rio Grande do Sul para além de suas audiências usuais, em espaços estranhos a sua manifestação, despertou-nos para o debate dos limites da atividade artística frente às possibilidades da circulação midiaticizada. Desse modo, o objetivo proposto no presente artigo observa a intrínseca relação entre o campo da música e os processos de midiaticização e propõe-se a examinar como ocorre a inserção da música regional em algumas das transmissões de maior audiência no período inicial da pandemia de Covid-19 no Youtube.

Metodologicamente, analisa-se na letra de “Do fundo da grotta”, a partir de aspectos da categoria definida por Mikhail Bakhtin como cronotopo, os elementos constituintes da identidade cultural e da expressão musical reconhecida como gaúcha. Ademais, a partir do conjunto formado pela sonoridade, pelas performances e, considerando que a propagação inicial da canção na internet se deu a partir de memes, tecemos algumas considerações sobre a escolha dos sertanejos ao incluir a canção em seus repertórios de *lives*.

Midiaticização e música

O termo midiaticização desenvolve-se, inicialmente, a partir da constatação de uma maior interação entre sistemas e dispositivos tecnológicos de comunicação e sujeitos, influenciando e alterando diversos âmbitos da sociedade, gerando novas realidades. Na concepção de José Luiz Braga (2006), adotada neste artigo, o autor considera o processo de midiaticização como a dinâmica de referência dentre os demais processos de interação social, ou seja, é central na sociedade, na medida em que influencia as demais lógicas a partir do campo da mídia. Ainda que seu estabelecimento não esteja terminado, sua implementação encontra-se em fase bastante avançada.

Aproximando-se dessa concepção, Muniz Sodré reflete sobre o “bios midiático” que deriva “da evolução dos meios e de sua progressiva intersecção com formas de vida tradicionais” (SODRÉ, 2002, p. 238). A noção é resultante da perspectiva aristotélica a respeito dos modos de viver e explica a relação contemporânea entre cultura, sociedade, meios de comunicação e tecnologia subjugando-se às regras de mercado a partir da esfera midiática.

Nesse âmbito, surgem novas possibilidades de socialização fundadas em uma tecno-cultura em transformação, modificando a realidade nos distintos âmbitos sociais, sejam eles o trabalho, o lazer, a economia ou a política. Sodré (2002) elenca também, como resultado da midiaticização, a emergência de outra realidade, proveniente dos meios analógicos, recriando o mundo social através dos produtos de comunicação. A evolução digital, para o autor, potencializa a existência desse novo espaço-tempo que se constitui como um espelho, sendo a realidade social apenas um reflexo, configurando-se vicariamente, mas gerando novas estéticas, sentidos e sociabilidades.

A midiaticização não deve ser observada como um caminho único, ou uma lógica específica, como lembram Nick Couldry e Andreas Hepp (2016). Os processos de midiaticização derivam da complexificação social, a qual demanda cada vez mais a comunicação mediada entre dispositivos tecnológicos, instituições e sujeitos. A ordenação de sentidos sociais a partir da midiaticização, segundo os autores, nomeada como figuração, vem sendo deslocada pelos novos valores e implicações oriundos desse processo.

Não se poderia falar em revolução tecnológica no conjunto das mídias, de acordo com Braga e Sodré, como para Couldry e Hepp, mas sim, uma evolução gradual dos dispositivos de comunicação, a partir da absorção ou adaptação das tecnologias previamente existentes, e não sua eliminação ou desaparecimento (BRAGA, 2006; SODRÉ, 2002). A evolução ocorre, para Couldry e Hepp (2016), em ondas de midiaticização, cuja origem reside na mudança qualitativa fundamental nos ambientes de mídia, suficientemente decisiva para constituir fases distintas da midiaticização.

Partindo-se do desenvolvimento do conjunto de mídias em determinado período, as ondas não caracterizam uma inovação descontextualizada, mas um elo entre os antigos dispositivos e os novos, constituindo diferentes modos de produção midiática. As transformações não se refletem apenas no ambiente midiático, e sim nas sociabilidades e nos processos interacionais mais complexos, os quais foram utilizados para reflexão pelo viés do desenvolvimento da música. Os momentos definidos como mecanização, eletrificação e digitalização delimitam as distintas ondas da midiaticização (COULDRY; HEPP, 2016).

O primeiro momento tem como marco inicial o desenvolvimento da prensa de tipos móveis, no século XVI. O processo mecânico de impressão de textos e panfletos, mas também de partituras musicais, permitiu a ampliação da circulação de informações que, até então,

tenham um alcance restrito. No campo da música, ainda relacionado a esse momento, cita-se o registro de canções em discos, que viriam a dar origem aos conhecidos LPs ou *long plays*.

A eletrificação inicia-se com a criação do telégrafo e dos meios de comunicação caracterizados pela transmissão, como rádio e televisão. Desenvolvidos predominantemente no decorrer do século XX, são meios que permanecem relevantes na ecologia midiática contemporânea. Atrelada a esses meios de difusão, a música, nesse período, desenvolve-se comercialmente através de uma indústria fonográfica nacional e incorpora-se à eletrificação através das tecnologias de amplificação do som utilizadas em performances musicais ao vivo, por exemplo.

Por último, a digitalização corresponde ao período que compreende o aparecimento do computador, dos CDs, dos arquivos de dados e do telefone celular, e pela criação e popularização da internet, permitindo a disseminação de conteúdos digitais em canais e plataformas virtuais de comunicação, onde emergem novas possibilidades de interação, sem, contudo, diferenciarem-se dos meios consolidados, como o rádio e a televisão. O desenvolvimento do mercado da música, dependente das lógicas mercadológicas das grandes gravadoras, ou *majors*, vivencia os problemas relacionados à pirataria de CDs e às novas dinâmicas de circuitos alternativos de produção e circulação musical proporcionado pela digitalização.

Além das mudanças ocorrerem cada vez mais rapidamente entre as últimas fases, observa-se que a interdependência entre meios, dispositivos, instituições e sujeitos torna-se também mais profunda. Dessa forma, estaria configurando-se a quarta onda, a partir do aprofundamento da digitalização nas distintas instâncias sociais, através da internet, smartphones e plataformas de *streaming* (COULDRY; HEPP, 2016)

No caso da música, José Luiz Fernández (2015) designa o momento atual da como *post-broadcasting*. Considerando a socio-semiótica das midiatizações, as fases por ele descritas dividem-se em três categorias. A primeira, *broadcasting*, estabelece-se pela emissão centralizada em uma única fonte, dirigida para vários receptores. Após, o autor identifica a fase de *networking*, quando receptores e emissores se interligam e realizam emissões entre eles, formando redes. A fase atual, *post-broadcasting*, origina-se na mescla das anteriores, onde meios de comunicação de massa absorvem características de rede, enquanto as plataformas digitais conformam-se por dinâmicas do *broadcasting*.

A música e os gaúchos

A cadeia produtiva da música regional do Rio Grande do Sul atrela-se à conjuntura cultural de marcada raiz folclórica. A circulação das produções tem seu lugar garantido em espaços onde ocorrem atividades de cunho artístico e cultural como os Centros Tradicionalistas Gaúchos (CTGs), os festivais de música nativista, os bailes e os rodeios, ambientes que simulam um conjunto de amplas práticas com origem no contexto rural, no qual se filia à assim chamada cultura gaúcha.

Embora não haja dados centralizados sobre a indústria da música no estado, Tarson Nuñez (2018) detectou que a movimentação econômica do mercado da música no Estado pode ser de, no mínimo, 660 milhões de Reais por ano, e que a geração de postos formais de trabalho pelo setor ultrapassa atividades industriais e agrárias consolidadas, como a produção e beneficiamento de laticínios, arroz, vinho e celulose. Percebe-se que, mesmo com números representativos, uma cadeia produtiva operante e circuitos de consumo estabelecidos, é suscitados a dúvida entre os artistas da música regional gaúcha sobre o fato dessas produções não conquistarem um reconhecimento nacional, sendo raros os casos de composições que ultrapassam as barreiras da região sul do Brasil (FERREIRA, 2014).

Buscando debater a questão e as condições econômicas presentes nesse âmbito, foi criada a Comissão Especial sobre a situação da Cadeia Produtiva da Música e da Cultura Gaúcha, pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em novembro de 2019. A partir de audiências públicas, foi definida como necessárias a criação de políticas para a cultura gaúcha, a demanda de qualificação profissional para o setor, a formalização na contratação dos trabalhadores da indústria da música e o levantamento de informações unificadas e acessíveis para o embasamento de estudos e ações (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO GRANDE DO SUL, 2020).

Para ponderar sobre o tema, evidencia-se a insuficiência de uma abordagem apenas pelo viés econômico. Parte-se, então, da relação entre os aspectos mercadológicos do campo musical e as ordens semióticas e técnicas envolvidas no processo de criação da música regional gaúcha. Desse modo, é necessário abordar o conceito de gênero musical, tendo em vista as imbricações entre o consumo de música e o mercado fonográfico (JANOTTI JÚNIOR, 2006). Os gêneros inter-relacionam elementos específicos que conformam padrões na

produção e na escuta da música, os quais se pautam pelos objetivos mercadológicos, mas também simbólicos das composições. Para Felipe Trotta (2005), a categorização de bandas, artistas e músicas orienta o consumo e o atendimento de expectativas dos ouvintes, fazendo com que os gêneros musicais organizem as possibilidades que se apresentam para o público. Para o autor, além dos elementos que caracterizam uma determinada música enquanto pertencente a um gênero, como o tema das letras ou a seleção de instrumentos utilizados, “dois aspectos são facilmente identificáveis na classificação de um gênero: a sonoridade e o ritmo” (TROTTA, 2011, p.63). Os gêneros musicais originam-se, então, de uma demanda do mercado, mas também estão relacionados às escolhas simbólicas realizadas pelos artistas, bem como às distintas práticas de consumo por parte das audiências.

A música regional gaúcha caracteriza-se, desde sua origem, por conteúdos temáticos desenvolvidos em torno do gaúcho e do campo, por uma variedade de gêneros e por distintas vertentes ou segmentos oriundos de movimentos estéticos que emergiram no decorrer do século XX. A música possui um papel fundamental na reconfiguração cultural proposta por cada uma das vertentes, tendo em vista que elas não se delimitavam somente à esfera musical. Conforme análise de Eduardo Ferraro (2020), até a década de 1960, a produção musical regional do estado era estigmatizada por suas características popular e rural. Com o surgimento dos festivais, na esteira exitosa da Califórnia da Canção Nativa, em Uruguaiana no ano 1971, delineia-se uma diferenciação da música regional a partir de três denominações: a tradicionalista, com viés folclórico e em consonância às normatizações do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG); a regionalista, mais próxima às demandas do mercado; e a nativista, cujo viés até então inovador, tensionava alterações estéticas e ideológicas ao que estava consolidado musicalmente no Rio Grande do Sul.

A música nativista tinha como característica uma sonoridade inovadora para a música regional, pois permitia a combinação com outros gêneros e a inclusão de instrumentos não tradicionais junto com o violão e a gaita. Ainda, os temas das canções tratavam do universo campesino e gauchesco, mas somava-se a crítica social e política. Já na década de 1990, a tendência identificada como campeirismo surge como um retorno ao contexto do tradicionalismo de preservação de um ideal mítico gaúcho. Assim como o nativismo, a tendência mantém distanciamento ao MTG e traz a crítica social em seu conteúdo temático. Ademais, as letras das composições da música campeira trazem o cotidiano do campo com

uma estética elaborada, configurando-se em poesias polidas e de exigente compreensão (DIAS, 2009; FERREIRA, 2014).

Entre as mudanças observadas no transcorrer de mais de meio século de promoção da música regional gaúcha, as dificuldades de classificação acompanham a rearticulação decorrente do tensionamento posto entre manutenção e renovação de tradições: “se tornou um campo de conflitos, no sentido de como gêneros antigos ou tradicionais disputam lugar com os gêneros novos” (FERRARO, 2020, p. 165).

Analisando “Do fundo da grotta” e sua aparição nas *Lives* sertanejas

Apresenta-se a continuação, uma análise da canção denominada “Do fundo da grotta” com o propósito de evidenciar os aspectos identitários, culturais e constituintes do conteúdo temático da música regional gaúcha. Elaboramos apontamentos sobre a sonoridade e o ritmo, conforme proposição de Trotta (2011), buscando compreender seu possível impacto na circulação ampliada da canção.

Baitaca, nome artístico de Antônio César Pereira Jacques, gravou em 1997 uma fita cassete e, somente em 2001, gravaria seu primeiro álbum. Atualmente, possui 13 CDs e 2 DVDs. O cantor possui canais em plataformas de *streaming*, perfis em mídias sociais digitais e também realizou *lives* no período referido. No discurso verbo-musical das composições que interpreta, Baitaca utiliza-se de vocabulário tanto da região das Missões como da fronteira do Rio Grande do Sul, a partir de temáticas do universo rural, caracterizando um vínculo com a vertente galponeira. A sonoridade de suas canções relaciona-se à música regional gaúcha, marcadamente a partir do uso do violão e da gaita. O artista apresenta-se com trajes típicos como bota, bombacha larga, lenço, pala e no barbicacho de seu chapéu há uma cruz de Lorena. O ícone missioneiro da região noroeste do Rio Grande do Sul, local de origem do cantor, onde se localizam as ruínas das reduções jesuíticas que se configuraram como os Sete Povos das Missões, foi incorporado às capas de seus discos. Sua música, no entanto, não se atém ao passado histórico missioneiro e Baitaca não é reconhecido por seus habitantes como representativo daquele universo, como autêntico “herdeiro dos troncos missioneiros”.

Apesar da temática estar relacionada ao campo e considerar que os termos utilizados podem prejudicar a compreensão, “Do fundo da grotta” não pode ser considerada música campeira como aquelas integrantes do conjunto assim denominado, tendo em vista a letra

pouco polida, com coloquialidades e imitação da oralidade, e o toque de humor: “Na boca da noite me aparece um zorrilho/Vem mijar perto de casa/Pra inticá com a cachorrada”.

A canção, no entanto, também escapa de um enquadramento nativista, pois não apresenta uma crítica social e sua sonoridade aproxima-se da vertente que se direciona ao mercado e à animação dos bailes do circuito do MTG, como os CTGs, ou as agremiações menores, denominadas de piquetes, ou ainda os bailes de rodeios.

Reconhecendo as dificuldades apostas por qualquer tentativa de tipologia, pelo enquadramento da canção e de seu autor como pertencente à vertente galponeira, dado o forte apelo ao linguajar chulo, com expressões arcaicas e metáforas grotescas.

“Do fundo da grotá” pode ser enquadrada no ritmo da vaneira e, dentre os elementos sonoros de destaque, aponta-se a introdução realizada com a gaita, cuja melodia marcante identifica a canção e remete a outras músicas já consagradas, como “Vaneira grossa”, composição do gaiteiro Tio Bilia, cuja região de origem é a mesma de Baitaca. Além disso, constata-se na gravação a utilização de bateria e violão, em clara aproximação às músicas que atendem ao mercado e aos bailes.

Ao buscar elucidação em termos dos vários gêneros congregados em manifestações musicais gaúchas, a vaneira se destaca por seu ritmo e sonoridade que a caracterizam como uma música dançante ou de baile. O uso do gênero se diferencia na execução pelos instrumentos utilizados, pois ainda que a base comum seja a gaita e o violão em todos os casos, pode haver o acréscimo de bateria, baixo e guitarra. O hibridismo do gênero reconhece que a vaneira tem origem no ritmo de *habanera*, surgido em Cuba, disseminado durante o século XIX. No Rio Grande do Sul, a vaneira desenvolveu-se a partir da década de 1940, catalogado juntamente com outros gêneros e ritmos que compõem as danças investigadas por Paixão Côrtes, ideólogo do MTG (SANTOS JÚNIOR, 2018).

Seleciona-se como categoria de análise da letra o conceito adaptado por Bakhtin (2011) como cronotopo. O termo compreende a relação indissociável entre o espaço social e o tempo histórico dos sujeitos responsáveis pelas enunciações. Dentro dos enunciados é possível observar demarcações fundantes da percepção humana, deixadas pelos sujeitos que os criaram. Inspirado pela matemática e pela teoria da relatividade, a relação tempo e espaço constitui-se como índice do diálogo entre a obra e mundo externo, sua época e lugar de criação e, internamente, da enunciação. Ademais, Bakhtin, ao propor o conceito de

cronotopo, busca compreender “a concepção de tempo que vigora” (AMORIM, p. 103, 2014), ou seja, a relação sujeito-tempo-espaço.

A canção “Do fundo da grota” surge no álbum intitulado “Meu Rio Grande é deste jeito”, gravado em 2001. Portanto, a música já possui um percurso de divulgação de pelo menos dezenove anos. A característica da música regional gaúcha de trazer em seus conteúdos temáticos o homem do campo e o contexto rural, referida por Ferraro (2020), é plenamente reconhecível na canção em referência. A herança memorável do gaúcho mítico, o tensionamento com o passado e a preservação ou recuperação desse estado são evidentes em canções integrantes do álbum como “Pra lembrar meu passado” ou “Honrando o sistema antigo”.

Na canção “Do fundo da grota” o meio rural é descrito por interações entre o sujeito e os animais domesticados quando diz “Meu pingão de arreio relincha na estrevaria”; os animais selvagens e espaço geográfico quando afirma “Escuto uma mão pelada/Acoando no banhadal”. O sujeito enunciativo das letras mostra-se profundo conhecedor do território e narra sobre o lugar onde cresceu: “Fui criado na Campanha”. Faz-se procedente esclarecer que a referência à espacialidade da microrregião denominada Campanha já coloca certa especificidade, dado que a zona missioneira não pode ser considerada propriamente de campanha. Os termos evocam justamente duas microrregiões do Estado do Rio Grande do Sul, situado na região Sul do Brasil. A Campanha que, diferente das Missões, situa-se na fronteira com Uruguai e Argentina, enquanto que as Missões situa-se no noroeste do Estado, fronteira com a província argentina de *Misiones*. Talvez, a exploração da ambiguidade entre o gaúcho fronteiro e o missionário tenha seguido na esteira da exitosa carreira de um reconhecido cantor popular de características semelhantes, chamado Mano Lima. A comichade de Baitaca relaciona-se, assim, com a de outro cantor e compositor denominado Gaúcho da Fronteira, conhecido pela mistura de ritmos e letras de duplo sentido.

A mescla, portanto, do linguajar de zombaria em temas já tratados pela narrativa mítica manifesta o desprezo por formas cultas e críticas de expressão musical. Ela inova tanto no cenário musical regional como nos nichos regionalistas nacionais, como é o caso do sertanejo, despertando forte atrativo popular.

Passando para o exame dos aspectos processuais e performáticos, destaca-se, como já citado na introdução do artigo, o fato de a música ganhar certo reconhecimento fora do Rio

Grande do Sul a partir da divulgação em memes do canal Santo Fole do YouTube. Além do canal, há o perfil no Instagram e no Facebook com o mesmo nome. Eles dedicam-se à veiculação de imagens e vídeos curtos virais que trazem em seu conteúdo situações reais, montagens e dublagens, sempre se utilizando de humor, para tratar do universo dos gaiteiros e acordeonistas. Os memes que utilizam a canção “Do fundo da grotá” como temática foram veiculados a partir de dezembro de 2018 e continuaram nos anos de 2019 e 2020. O titular do canal e dos perfis reside no Paraná, o que demonstra a circulação da canção fora do Rio Grande do Sul. Considera-se, ademais, ser provável que a audiência do canal já conhecesse a música, tendo em vista que o conteúdo dos memes destina-se a consumidores específicos, nesse caso, os músicos gaiteiros.

Observando-se as diversas performances realizadas da canção, constata-se que na *live* de Gustavo Lima foi ele próprio quem interpretou “Do fundo da grotá”, tendo adaptado a sonoridade aos instrumentos do grupo que o acompanhava, sendo perceptível a dificuldade do sertanejo de pronunciar a letra em muitos momentos, como por exemplo, a expressão “guaipecada”. Contudo, na *live* de Fernando e Sorocaba, a dupla e Baitaca interpretam a canção juntos, e novamente a sonoridade foi recriada a partir do conjunto musical que os acompanhava. Em ambos os casos, nota-se o cuidado de expressar um posicionamento quanto à música como produção exótica e distinta das demais, uma vez que sua execução aparece como uma participação especial e ocorre partindo-se da adaptação da sonoridade. A percepção de dificuldade em cantar a letra, constituída de termos do vocabulário gauchesco, deixa os sertanejos em desvantagem ao colocá-los em uma posição de insegurança. O convite ao riso proporcionado pelo “espantalho cômico” perante o repertório que desconhecem se faz reconhecível pelo caráter grotesco do quadro artístico. Contudo, a originalidade da performance talvez venha a ser o elemento cativante e inovador.

Daí se faz possível considerar que a letra da canção, além da exaltação ao gaúcho e ao ambiente natural domesticado, valoriza o vínculo com a natureza em seu estado quase puro, de fauna e flora originais, o que dialogaria com a condição do sujeito de ser também indomado quando relata “Eu me criei xucro e bagual”. Tal aspecto, ademais, está refletido nos aspectos performáticos do artista Baitaca. A voz bagual, conforme o Novo Dicionário Aurélio, teria significado proveniente do espanhol platino, incorporado ao vocabulário sul-riograndense, designando o potro arisco (FERREIRA, 1986, p. 219).

Por fim, faz-se necessária certa atenção ao termo grotta. No vocabulário de regionalismos do Rio Grande do Sul, a voz grotta conta com os significados de “Socavão, furna, gruta, desbarrancado, vale profundo” (NUNES; NUNES, 1984, p. 232). Já Novo Dicionário Aurélio, a primeira acepção para grotta é coincidente com o sentido regional: “abertura produzida pelas enchentes na ribanceira ou na margem de um rio” (FERREIRA, 1986, p. 870).

A noção de grotesco trabalhada por Bakhtin (1996) em uma de suas obras de referência permite apontar sobre a força criativa laborando sobre o que há de veridicidade e de fantasia na representação identitária. O grotesco tem a peculiaridade de assinalar aspectos concretos e materiais, e suas imagens cômicas se fazem liberadoras de vínculos estreitos e dogmáticos da representação cultural folclorizada: “a função do grotesco é liberar o homem das formas de necessidade inumana em que se baseiam as ideias dominantes sobre o mundo” (BAKHTIN, 1996, p.43).

A metáfora “Do fundo da grotta” expressa a imersão de conteúdos socavados desde as profundezas, cativando novas audiências ao despertar com sua bizarrice a recepção de valores satíricos encastrados sobre outras figuras de bufões popularizadas na indústria cultural. A utilização da gauchesca para integração do gaúcho bárbaro na civilização já se prestou a farta produção artística. Basta recordar a vitalidade do “Analista de Bagé”, de Luis Fernando Veríssimo. Ao explorar o “baixo material e corporal”, o humorista trouxe riso e lucidez ao cenário político e existencial degradado do período da Nova República (SILVEIRA, 2003). É possível indagar se a admiração pela canção “Do fundo da grotta” talvez traga de manifesto a recuperação do grotesco, estabelecendo algo em comum entre o tempo presente e aquele da década de 1980 quando militarismo, estagnação econômica e depressão psicológica apontaram uma crise na expressão da masculinidade.

Considerações finais

A música midiaticizada constitui-se na densa intersecção entre tecno-dispositivos e sociedade, reelaborando, através das plataformas digitais, os processos de circulação e de consumo. A música reconfigura seu apelo comercial, o qual determina aspectos éticos e estéticos. A carga de sentidos específicos provenientes do popular nativo, localizado, necessita, assim, incorporar novas dimensões palpáveis na ambiência midiaticizada e desterritorializada.

Ao considerar que midiatização não responde por um caminho único ou lógica específica, os processos a ela vinculados se imbricam, aportando dificuldades a seu estudo. A comunicação mediada por dispositivos sócio-técnicos, instituições e sujeitos promove a ordenação de sentidos sociais em novas bases, intensificando a complexidade.

Entendemos que estudar a intrínseca relação entre o campo da música e os processos de midiatização permite interpretar o êxito da canção “Do fundo da gruta”, um corpus exemplar que trata da inserção da música regional em transmissões de grande audiência no começo da pandemia de Covid-19 via Youtube e outras mídias sociais digitais a ele correlatas. A análise da canção teve o propósito de evidenciar os aspectos identitários, culturais e constituintes do conteúdo temático da música regional gaúcha em seu alcance desterritorializado, rumo a novas audiências. Ela possibilita desentranhar a relevância suposta na apropriação do popular nativo pelos inovadores processos mercadológicos definidos pelo popular midiático.

O sucesso estrondoso das *lives* musicais permite apontar duas reflexões. Uma delas faz pertinente recordar a Sodré (2002, p. 239) quando afirma: “o virtual tem mais peso fenomenológico do que as representações clássicas do real histórico, elaboradas e desenvolvidas em função de uma ligação semanticamente objetiva com o real”. A segunda consiste em considerar que as representações idílicas e sua reformulação grotesca formulam um cronotopo de relações positivadas entre seus elementos, contribuindo para a idealização elaborada sobre o sujeito, seu espaço e seu tempo.

A linha de tempo estabelecida para compreender a marca da midiatização corre em paralelo com a apropriação do popular nativo, consagrando como produtos de alcance midiático a processos antes restritos a audiências localizadas. Os intérpretes sertanejos, próximos ao mercado *country*, bem compreendem esta lógica. Eles executam com maestria o previsto por Braga (2006) quando considera o processo de midiatização como a dinâmica de referência dentre os demais processos de interação social. Ao compreendê-la como processo central na sociedade, os artistas musicais brasileiros colocam-se em vantagem e estão em condições de influenciar as demais lógicas vigentes na sociedade a partir do campo da mídia.

Ademais dos aspectos apontados, acreditamos que o aproveitamento da expressão popular nativa em processos amplamente midiatizados reconhece atributos específicos da canção analisada. O contexto de pressão da pandemia de Covid-19, a polarização política e as

incertezas econômica e sanitária apontaram o riso como terapia de superação, uma alegria especial proporcionada pelo grotesco. Consideramos que o êxito de “Do fundo da grota” expressa a busca catártica de superação da asfixia social imposta pelo confinamento frente à expansão do novo coronavírus e o pandemônio instaurado.

Referências

AMORIM, Marília. Cronotopo e exotopia. In: BRAIT, Beth. **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2014.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO GRANDE DO SUL. **Relatório Final da Comissão Especial Sobre a Situação da Cadeia Produtiva da Música e da Cultura Gaúcha**. Junho 2020. Disponível em: encurtador.com.br/afnrP. Acesso em: 09 set. 2020.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo/Brasília: Hucitec/EdUNB, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Martins Fontes, 2011.

BRAGA, José Luis. Mediatização como processo interacional de referência. Santa Maria-RS. **Animus. Revista Interamericana de Comunicação Midiática**, Santa Maria, v. 5. n.2, p. 9-35, julho-dezembro, 2006.

COULDRY, Nick.; HEPP, Andreas. **The Mediated Construction of Reality**. Cambridge: John Wiley & Sons, 2016.

FERNÁNDEZ, José Luis. Música, músicos y redes en el espacio urbano. **LIS Letra. Imagen. Sonido**, Buenos Aires, n. 14, p. 219-234, 2015.

FERRARO, Eduardo Hector. O conceito de “campeiro” na música regional gaúcha: uma reconfiguração da ordem artístico/cultural. **GIS-Gesto, Imagem e Som-Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 160-178, 2020.

FERREIRA, Aurelio B. De Hollanda. **Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Clarissa Figueiró. **Campeirismo musical e os festivais de música nativista do sul do Brasil: a (pós) modernidade (re) construindo o "gaúcho de verdade"**. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Música. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2014. Disponível em: encurtador.com.br/uHJVY. Acesso em: 15 set. 2020.

GUSTTAVO Lima Cantando Fundo da Grota (Letra). [S. l.: s. n.], 17 abr. 2020. 1 vídeo (5min e 59s). Publicado pelo Canal do Veronese. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L2pq-mow1OU>. Acesso em: 10 set. 2020.

JANOTTI JUNIOR, Jeder. Por uma análise midiática da música popular massiva: uma proposição metodológica para a compreensão do entorno comunicacional, das condições de produção e reconhecimento dos gêneros musicais. **Revista E-Compós**, Brasília, v. 6, p. 1-15, 2006. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/84/84>. Acesso em: 12 set. 2020

LUCHESE, Alexandre. **Santo Fole**: conheça o paranaense que conquistou o Brasil divulgando músicas do Rio Grande do Sul. Zero Hora. 18 agosto 2020. Disponível em: [encurtador.com.br/odkyo](https://www.encyclopedia.com.br/odkyo). Acesso em: 11 set. 2020.

MANDL, Carolina. How housebound Brazil popstars and CEOs caught streaming mania and dominated YouTube. **Reuters**. 29 abril 2020. Disponível em: [encurtador.com.br/ccnq2](https://www.encyclopedia.com.br/ccnq2). Acesso em: 10 set. 2020.

NUNES, Zeno C.; NUNES, Rui C. **Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1986.

NUÑEZ, Tarson. O mercado musical e a cadeia produtiva da música no RS. **Indicadores Econômicos FEE**, Porto Alegre, v.45, n.2, p.97-110, 2018.

PIRES, Heitor. Recordes, cinco horas de show e ajuda social: Gustavo Lima faz história em live. **Revista Istoé**. 01 abril 2020. Disponível em: [encurtador.com.br/alFKP](https://www.encyclopedia.com.br/alFKP). Acesso em: 10 set. 2020.

SANTOS JÚNIOR, Vinício. **A guitarra elétrica na música gaúcha de baile: variações rítmicas da vaneira dos músicos Oscar SOARES, Juliano Trindade, Sandro Coelho e Guilherme Marques**. Trabalho de Conclusão de Curso de Curso de licenciatura em Música. Universidade de Caxias do Sul (UCS). 2018

SILVEIRA, Ada C. M. da. **O espírito da cavalaria e suas representações midiáticas**. Ijuí: Unijuí, 2003.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TROTTA, Felipe. Música e mercado: a força das classificações. **Contemporânea**, Salvador, v. 3, n. 2, 2005.

TROTTA, Felipe. **O Samba e suas Fronteiras**: pagode romântico e samba de raiz nos anos 1990. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2011.

Dinâmicas e fluxos da teatralidade do interior: as características folkmediáticas da Companhia Teatral Arte Viva de Santa Cruz/RN

*Beatriz Lima de Paiva¹
Itamar de Moraes Nobre²*

Submetido em: 20/09/2020

Aceito em: 12/11/2020

RESUMO

Analisam-se as práticas, narrativas e aspectos culturais da Companhia Teatral Arte Viva (Santa Cruz, Rio Grande do Norte, Brasil) no âmbito comunicacional e midiático. O relato ressalta as suas características representativas e a interação social entre a companhia e o público, bem como evidencia a observação de um fenômeno original: a expressão e resistência dos teatristas em associação à sua contextualização folkmediática ao abordar a teatralidade que ocupa o espaço público e demonstra, em sua essência, a vocação.

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Teatro de Rua; Companhia Teatral Arte Viva.

Dynamics and flows of the theatricality inner city: the folkmediatic characteristics of Companhia Teatral Arte Viva of Santa Cruz/RN

ABSTRACT

The practices, narratives and cultural aspects of Companhia Teatral Arte Viva (Santa Cruz, Rio Grande do Norte, Brazil) are analyzed in the communicational and media scope. The report highlights its representative characteristics and the social interaction between the company and the public, as well as evidencing the observation of an original phenomenon: the expression and resistance of the theaters in association with their folkmediática contextualization when addressing the theatricality that occupies the public space and it demonstrates, in its essence, the vocation.

¹ Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia (PPgEM/UFRN). Integra o Grupo de Pesquisa Epistemologias e Práticas Emergentes e Transformadoras em Comunicação, Mídias e Cultura (Ecomsul/UFRN). Correio eletrônico: beatriz_lima2@hotmail.com.

² Professor doutor do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM/UFRN). Integra o Grupo de Pesquisa Epistemologias e Práticas Emergentes e Transformadoras em Comunicação, Mídias e Cultura (Ecomsul/UFRN). Correio eletrônico: itanobre@gmail.com.

KEY-WORDS

Folk-comunication; Street Theater; Arte Viva theater company.

Dinâmicas y flujos de la teatralidad del interior: las características folkmediáticas de la Companhia Teatral Arte Viva de Santa Cruz / RN

RESUMEN

Las prácticas, narrativas y aspectos culturales de la Companhia Teatral Arte Viva (Santa Cruz, Rio Grande do Norte, Brasil) se analizan en el ámbito comunicacional y mediático. El informe destaca sus características representativas y la interacción social entre la empresa y el público, además de evidenciar la observación de un fenómeno original: la expresión y resistencia de las teatrales en asociación con su contextualización folkmediática al abordar la teatralidad que ocupa el espacio público y demuestra, en su esencia, la vocación.

PALABRAS-CLAVE

Folkcomunicación; Teatro de Calle; Companhia de Teatro Arte Viva.

Introdução

No território nacional, o teatro de rua está enraizado. Sua relevância destaca-se dentre autênticas manifestações da identidade cultural brasileira, sendo categorizado como indispensável para uma compreensão da poesia popular e do processo cultural (PEIXOTO, 1999). O teatro de rua ocupa espaços públicos, plurais, construídos através da coletividade, em contrapartida ao que antes era considerado elitista, como o teatro clássico. Diante das possibilidades ofertadas pelo teatro de rua, estas o tornam aglutinador, que é indiferente à classe social.

Como exemplo da afirmação do gênero, de acordo com Fonseca (2015), por volta dos anos 2000, o movimento teatral de rua deteve uma crescente expansão no território brasileiro, e isto se deu através de incentivos a festivais direcionados que priorizaram apresentações em espaços abertos, bem como editais que reforçaram a linguagem em questão. A autora discorre ainda acerca da fundação da consolidada Rede Brasileira de Teatro de Rua (RBTR), criada em março de 2007, em Salvador/BA, a qual se caracteriza por ser um fórum virtual e atuante “onde estão cadastrados artistas e grupos de teatro de rua de todo o

território nacional e onde debatem, divulgam atividades e organizam encontros presenciais (uma vez ao ano) para tomarem decisões e se articularem politicamente.” (FONSECA, 2015, p. 183, grifos da autora). Assim, diante dos avanços ocorridos, tornou-se possível identificar a concretização do gênero e sua abrangência com o passar dos anos.

Neste artigo, abordamos a história da Companhia Teatral Arte Viva (CTAV), do município de Santa Cruz, Rio Grande do Norte, Brasil, a cerca de 100 quilômetros da capital, Natal. A Cia. Arte Viva foi originada em 1989, através da união de um grupo de jovens no bairro Paraíso – a maior comunidade santa-cruzeense – detentora da mais expressiva concentração populacional do município e de elevada vulnerabilidade social, fator este que não serviu de entrave às ações do grupo. Diante do propósito de arrecadar fundos em prol de uma ação para auxílio financeiro a ser destinado aos estudos de um amigo dos membros da equipe, surgiu inicialmente intitulado “Geração Unida”, o qual introduziu sua atuação no âmbito artístico a partir da reprodução de peças de teatro dublado e técnicas circenses com apresentações limitadas ao próprio bairro. (SOUZA, 2017).

A trajetória inicial contou com percalços, a destacar o desconhecimento da população acerca do teatro e das intenções dos membros da “Geração Unida”, o que gerou críticas que, com o passar dos anos, através da persistência e disseminação de ações, conquistou o reconhecimento das atividades desenvolvidas por seus integrantes e a participação efetiva do público local. (SILVA, 2017).

Em se tratando da iniciativa dos membros, a CTAV visa à inclusão de jovens e adultos nas práticas artísticas desenvolvidas, inserindo-os nos diálogos e envolvendo-os como produtores de novos saberes, ressignificando as apreciações artísticas através das ações desenvolvidas e da postura crítica encarada pela Companhia, promovendo, ainda, a integração com a comunidade através das reconfigurações culturais dos atores sociais. Uma das ferramentas que possibilitam suscitar o olhar com criatividade para experiências de construção coletiva.

Para a conceituação do presente estudo nos utilizamos de alguns pensamentos esclarecedores, dentre eles, a significativa contribuição de Beltrão (2001, p. 79), que define a Teoria da Folkcomunicação 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”. Essa teoria compreende os estudos dos processos

comunicacionais advindos através das classes populares, e essa representação ressalta os traços comuns entre a comunicação e cultura.

Fundamentamos essas contribuições visando agregar ao conhecimento acerca da teoria da folkcomunicação à compreensão de seus aspectos teórico-metodológicos, para o entendimento das práticas comunicativas sociais direcionadas ao meio popular. A produção da ciência e a justificativa dos novos saberes como interpretação da realidade social pioneiramente desenvolvida por Beltrão somaram intelectuais diversos que endossaram seus estudos e contribuíram para a disseminação da teoria da Folkcomunicação como a “geração renovadora” elencada por Amphilo (2010).

Barreiras transpostas, a contribuição brasileira para as ciências da Comunicação detém reconhecimento em diversos âmbitos³, dentre eles a instauração e concretização, por exemplo, da Conferência Brasileira de Folkcomunicação, a qual caminha para a sua vigésima edição⁴ com previsão de ocorrer em São Luís, no estado do Maranhão (MA)⁵. Ainda, a resistência do Núcleo de Pesquisa em Folkcomunicação na Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM), a formação da sociedade científica Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom), os Grupos de Trabalhos em Folkcomunicação na Associação Latinoamericana dos Investigadores da Comunicação (ALAIIC), Federação Lusófona de Ciências da Comunicação (LUSOCOM), Congresso Brasileiro de Folclore, Congresso Internacional IBERCOM. A criação da Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF), dentre diversas atuações na Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Colômbia, México, Portugal, dentre outros. O fortalecimento das conexões voltadas ao resgate do pensamento de Luiz Beltrão reitera a necessidade de valorização e disseminação dessa teoria que possui a brasilidade em sua gênese.

A pesquisa a respeito da companhia teatral não significou apenas relatá-la em si, mas, principalmente, compreender os impactos sociais causados pela CTAV em sua realidade local e a reflexão acerca do processo como um todo, observando os aspectos comunicacionais e

³ Cf. Nobre e Gico, 2015, p. 32.

⁴ A mais recente edição do evento foi a XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação, a qual ocorreu no período de 25 a 27 de julho de 2018, em Parintins/Amazonas. Disponível em: < <http://www.portalintercom.org.br/publicacoes/jornal-intercom/2018-2-2-2/07-2-2/ano-14-n-420-sao-paulo-02-de-julho-de-2018-issn-1982-372/acontece-1092/folkcom-2018-e-marcada-por-homenagens-ao-prof-marques-de-melo> Acesso em: 10 set. 2020.

⁵ Em decorrência da pandemia do Coronavírus (COVID-19), esse evento está em fase de replanejamento.

mediático-folkcomunicaçãois através da atuação do grupo cultural marginalizado⁶. Dessa forma, centra-se nosso interesse na seguinte inquietação: como ocorrem e se caracterizam os processos comunicacionais e folkmediáticos da Companhia Teatral Arte Viva (CTAV) de Santa Cruz (RN)? Tomando por base o problema de pesquisa, tem-se a delimitação da investigação e análise das práticas, narrativas e aspectos culturais da Companhia Teatral Arte Viva de Santa Cruz/RN no contexto midiático e folkcomunicaçãois. Especificamente, esses objetivos são revelados de forma a historicizar e caracterizar a representatividade do teatro de rua da Companhia Teatral Arte Viva, investigar o processo de mediação entre a Companhia e o público e analisar as interações entre a Companhia e a folkcomunicação.

Breve apresentação da história mundial do Teatro

A origem da palavra teatro vem do grego *theátron*, que tem como significado o lugar em que se visualiza o espetáculo, o espaço destinado à plateia. Posteriormente o avanço da terminologia voltou-se à significação do edifício e, adiante, tornou-se o que se conhece atualmente pela arte dramática simbólica. (PAVIS, 2008).

O marco inicial do teatro não detém época delimitada, no entanto, as pesquisas históricas apontam que as representações do ser humano são reconhecidas desde os seus primórdios, a começar do período de caça dos povos primitivos ao que vieram a se tornar as representações artísticas na conjuntura atual. O pensamento de Berthold (2001, p. 02) ressalta que uma das formas intrínsecas da expressão humana é a transformação numa outra pessoa, e os estudos voltados ao teatro primitivo são embasados nas três seguintes fontes:

As tribos aborígenes, que têm pouco contato com o resto do mundo e cujo estilo de vida e pantomimas mágicas devem, portanto, ser próximos daquilo que nós presumimos ser o estágio primordial da humanidade; as pinturas das cavernas pré-históricas e entalhes em rochas e ossos; e a inesgotável riqueza de danças mímicas e costumes populares que sobreviveram pelo mundo afora.

Portanto, o teatro dos povos primitivos detém embasamento relacionado aos impulsos primordiais da vida, absorvendo questões referentes à magia, cerimônias, às coreografias voltadas à fertilidade, colheita (agricultura) e diferentes cultos às divindades em busca da prosperidade (BERTHOLD, 2001, p. 02).

⁶ Cf. Beltrão, 1980, p.40.

O teatro dos primitivos assenta-se no amplo alicerce dos impulsos vitais, primários. [...] A forma e o conteúdo da expressão teatral são condicionados pelas necessidades da vida e pelas concepções religiosas. Dessas concepções um indivíduo extrai as forças elementares que transformam o homem em um meio capaz de transcender-se a seus semelhantes.

A perspectiva da encenação do ocidente - tal como temos conhecimento na contemporaneidade – a qual aponta para as representações da civilização grega, datadas do final do século VII A.C. A realização de rituais em favor da divindade de Dionísio⁷ são os registros das raízes dessas dramaticidades que evoluíram com o passar dos anos e tornaram-se o que reconhecemos como as formas dramáticas na conjuntura atual. (FERREIRA, 2006).

As civilizações aqui representadas ilustram o processo crescente do fenômeno teatral em suas primeiras aparições de significativo reconhecimento. Relacionado à perspectiva das representações teatrais à luz da evolução cultural, Berthold (2001, p. 01) destaca que “a diferença essencial entre formas de teatro primitivas e mais avançadas é o número de acessórios cênicos à disposição do ator para expressar sua mensagem.”. A partir do desenvolvimento do gênero, diversas vertentes do teatro foram surgindo⁸, busca-se neste estudo, evidenciar uma delas: o teatro de rua, tal qual se discorre no item a seguir.

O Teatro de Rua no Brasil

A questão da visibilidade do fenômeno dramático a partir da ocupação do espaço público detém existência equiparada ao surgimento das cidades, tanto no ocidente como no oriente, apontam Turle e Trindade (2016). O seu desenvolvimento infere - ao ultrapassar os muros e abarcar a rua enquanto delimitação de atuação - surgimento no período da Idade Média. Segundo relata Carreira (2005), parte dos realizadores de teatro religioso, após sofrerem impedimento de atuar nos templos, visualizaram como estratégia de atuação a migração para os espaços públicos, partilhando o convívio com outros artistas de rua, de tal forma, “apoiado pelas corporações de ofício, se combinou posteriormente com o desenvolvimento das festas civis.” (p. 21). Procedimento este o qual resultou na renovação dos artistas, roteiros e personagens.

⁷ Na mitologia, considerado o Deus da embriaguez, da luxúria e do prazer. Disponível em: < <https://pt.scribd.com/document/72172459/resumohistoriadoteatro-110913131812-phpapp02> > acesso em: 23 mar. 2020.

⁸ Cf. Patrice Pavis, “Dicionário de Teatro”, São Paulo, Perspectiva, 2008.

A construção do pensamento de Carreira (2005, 2007) aponta características delimitantes para a compreensão do teatro de rua em um panorama geral. Sua leitura permite elencar fatores que tornam a representação popular única. De tal forma, o autor destaca que a diversidade de interferências ocasionadas acidentalmente pelo contexto do espaço público, intrínseco da rua, possibilita a mudança de uma rotina - ou não – estabelecida na encenação. Como fruto da ressignificação do lugar de atuação, do espaço cênico, o público diversificado é “flutuante”, também “acidental”, inerente ao local de atuação, se apresentando como um fenômeno constituinte da representação.

Compreende-se que as características ora apresentadas detiveram avanços também possibilitados pelas transformações das realidades em vigência, bem como necessidades que surgiram no decorrer das mudanças de suas especificidades e atuações.

Os fluxos e a representação social do espaço público, para o teatro de rua, também são responsáveis pela atuação e inserção da significação artística. De tal modo, Turle e Trindade (2016, p. 15) relatam acerca da conexão com a rua e a “interligação entre os seus pontos concretos, fixos: casas, prédios, calçadas, fontes, jardins” como forma de expressão e o transporte de fluidez das “ideias e ideologias, tanto no corpo de seus usuários ou nos símbolos, signos e sinais”.

Até a ascensão da burguesia, que introduziu na Europa a oposição entre as esferas do público e do privado, exceto em alguns momentos e por razões específicas para sua proibição, atividades artísticas eram realizadas livremente nas ruas, praças, adros, feiras e mercados (TURLE e TRINDADE, 2016, p. 15).

Os autores relatam ainda que a procura pelo rompimento com o preconceito ideológico e a violência contra a dramaticidade apresentada em espaços públicos busca ressoar nos modos de interação entre o teatrista, a cidade e o público. O teatro de rua remonta à questão político-social a partir de suas intervenções em seus espaços, na vida cotidiana da cidade, e os diferentes usos destes (TURLE e TRINDADE, 2016).

As características folk-midiáticas da Companhia Teatral Arte Viva: dinâmicas e fluxos

A CTAV não se limitou apenas à formação enquanto atores do teatro de rua. O conhecimento adquirido pela companhia e a sua popularização ocasionaram ações vinculadas aos processos comunicacionais e midiáticos. Durante toda a sua trajetória, a CTAV se manteve

em exercício e envolvida nas representações que visam dialogar acerca das questões sociais. Como exemplo, tem-se a participação no projeto “(Folk)cólera”, ação idealizada no ano de 1992 pela Secretaria de Saúde Pública através do Governo do Estado do Rio Grande do Norte para retratar campanhas educativas referentes à temática da saúde - na ocasião, em relação à prevenção e controle da doença – com ações direcionadas à população e que contou com diversas atividades de caráter formador, dentre elas, a oficina de teatro de rua promovida pela companhia teatral *Alegria Alegria*⁹ - esta que detém destaque em níveis nacional e internacional. (SOUZA, 2017).

Outros mecanismos comunicacionais foram adotados pela companhia e visaram a produção da arte na busca pela cidadania e educação, promovendo encenações que repassavam a informações direcionadas às campanhas de vacinação, das prevenções às drogas, educação sexual e o convite à população para realizar a matrícula escolar das crianças e jovens. Os espetáculos de cunho lúdico pontuavam questões de interesse comum, a relação da atuação para com o seu público-alvo detinha eficácia e os índices de adesão às campanhas foram alavancados a partir da atuação da companhia. (SOUZA, 2018).

Posterior à implementação satisfatória do projeto idealizado pelo Governo do estado do RN, ocorreu a procura da Prefeitura de Santa Cruz/RN em vigência para o apoio da companhia na divulgação das ações desta voltadas à necessidade de participação da população. (SOUZA, 2018)

Dessa maneira, objetivando compreender o processo comunicacional e midiático vivenciado pela CTAV, tem-se ainda as questões relacionadas ao *feedback* no momento anterior, presente e posterior à representação, diante de sua relação com o público, o espaço e as interações geradas a partir das vivências adquiridas.

Os estudos de Fonseca (2016) abordam os processos comunicacionais que ocorrem no teatro de rua de seu referencial de pesquisa. A autora relata que estes detêm dois ciclos que se conectam às questões relacionadas ao processo de encenação ancorado na estética da representação, sua apropriação espacial, a interferência e a interação dessa ambientação entre os atores sociais.

Por seu caráter social e relacional, a comunicação é parte intrínseca do fenômeno teatral, e é por meio destes processos comunicacionais que os

⁹ Primeiro grupo a fazer teatro de rua de forma sistematizada no RN. (NOBRE, 1997, p. 10)

sujeitos/artistas estabelecem vínculos entre si e com o meio, criando formas de comunicabilidade que se relacionam com aqueles que entram em contato com a arte produzida em determinado tempo e espaço. Nessa conjugação de fatores, dá-se o processo de apropriação e ressignificação pelo público (sujeito/espectador) que também permite um processo individual de leitura e interpretação. (FONSECA, 2016, p. 17)

Em se tratando das características da companhia como prática do processo comunicacional, Downing (2002, p. 183) ressalta em sua obra “Mídia Radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais” que tanto o teatro de rua quanto o teatro popular seus veículos são “o discurso público e o corpo, como na dança, mas às vezes com o acréscimo de efeitos cênicos”. Portanto, o teatro de rua é mídia. Essa inferência é possível através das contribuições do autor sobre a necessidade de se compreender o impacto latente das performances que este causa através dos corpos de seus atores, da mensagem, dos elementos os quais constituem as cenas propostas e da recepção do público que prestigia as encenações.

De tal forma, o exemplo do teatro enquanto processo comunicacional se dá, neste item, a partir da contextualização proposta acerca da encenação do “Gran Circo Teatro Arte Viva”. Esta detém enfoque no reconhecimento do mesmo ainda enquanto instrumento folkcomunicacional. De tal maneira, explana-se o teor das mensagens que são transmitidas ao público pela companhia como forma de informação. Como o teatro, dentro do conceito convencional, pode ser visto como mídia e como ele pode ser um mecanismo de mediação.

A dinâmica do espetáculo se dá ao inserir intenções simbólicas figuradas por críticas sociais pertinentes entre os atos e momentos cômicas improvisados.

A chamada de início da apresentação infere acerca da questão da arte produzida no espaço público e a diversidade de elementos artístico-culturais presentes no espetáculo: “sob a grande lona do céu, chega à sua rua, o Circo-teatro Arte Viva, trazendo em sua bagagem, música, malabares, poesia, teatro de rua e muita palhaçada.” (SOUZA, 2018).

O sentido dos textos interpretados pela CTAV é construído a partir das reuniões, estudos, ensaios e circunstâncias diante da plateia. A temática a ser desenvolvida detém estruturação prévia e é acordada através dos próprios integrantes da companhia, os quais buscam propor textos e adaptações.

Todo o desenrolar dos atos contam com sonoplastia realizada simultaneamente à apresentação, sem conter músicas ou efeitos sonoros prévios, funcionalidades desenvolvidas

através dos próprios integrantes. De forma a ilustrar esse processo, tem-se a cantoria parte constituinte da encenação do “*Gran Circo Teatro Arte Viva*”:

Eu sou o circo, sou o palhaço, eu sou da rua, sou o teatro. Gato corre atrás do rato. O gato bebe leite. Eu vou atrás do circo pois eu sou o palhaço. O rato foge do gato. O rato come queijo. Eu vou atrás do circo porque eu sou o teatro. Eu sou do povo. Na rua eu vou, pro circo também, é muita alegria, pra gente faz bem. (DOMINGOS, 2018).

As músicas de caráter cômico visam instigar uma quebra na dramaticidade que, ao adentrar os conteúdos de cunho crítico, tornam o momento mais favorável à concentração e observação.

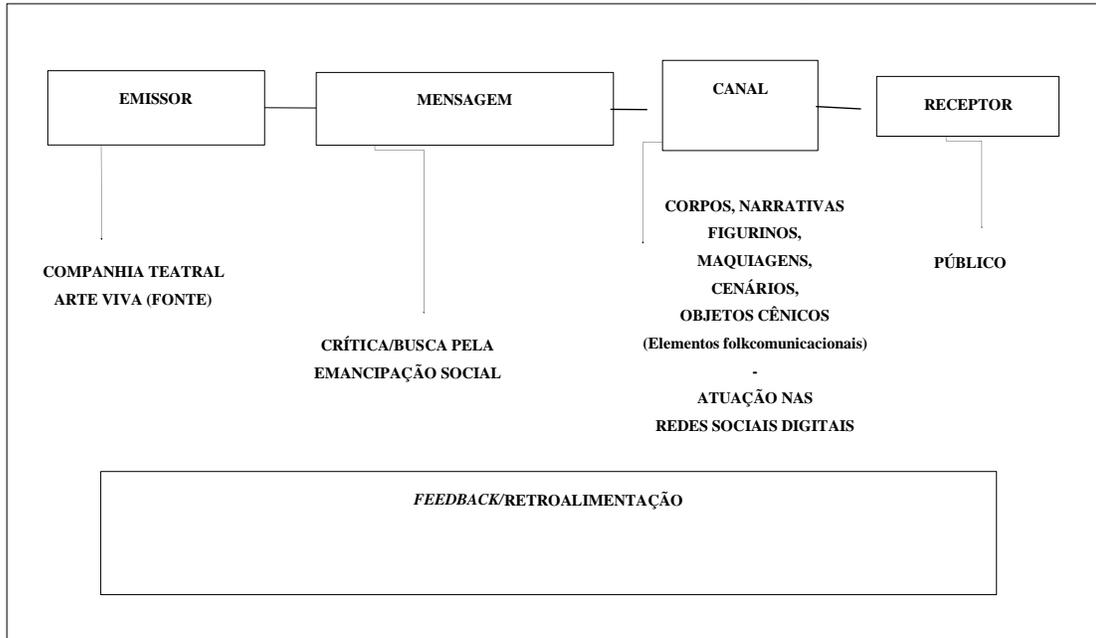
Os atores populares se propõem a vivenciar os fluxos de troca entre estes e a plateia que os circundam. De tal forma, os conteúdos explanados a partir da análise realizada através dos dados coletados e apresentados no estudo em questão objetivam os processos comunicacionais e midiáticos da companhia no campo da folkcomunicação e ativismo midiático.

O desenrolar das etapas do “*Gran Circo Teatro Arte Viva*” retrata inicialmente a temática voltada à saúde, na qual os personagens “Chambinho”, “Barruada” e “Lorota” encenam de maneira cômica, explorando os trejeitos característicos dos palhaços, a necessidade da escovação para a saúde bucal.

Por diante, os momentos voltados ao entretenimento contam com o ato “luta encenada”, para fins de despertar o lúdico do público. Já os atos “atuação de cinema”, “corrupção” e “manipulação midiática” – este último, elencado para se discorrer e ilustrar o processo mais à frente no texto - visam despertar o olhar para a crítica político-social.

Buscando representar o processo comunicacional midiático intrínseco da Companhia Teatral Arte Viva, encontra-se a seguir a representação da CTAV enquanto mídia. Para tal, buscamos caracterizar seus elementos simbólicos dispostos no quadro 01.

Quadro 01 – Processo de reconhecimento da CTAV enquanto mídia.



Fonte: elaboração própria dos autores.

Diante do exposto, visualizamos o aspecto mediador da companhia enquanto elaboradora do processo comunicacional midiático a partir do esquema simplificado do quadro 01. Este exprime a intenção levada ao público através da emissão proporcionada pela CTAV das mensagens de caráter social por meio do canal simbolizado pelos corpos, narrativas, figurinos, maquiagens, cenários e objetos cênicos no qual se constitui a companhia, visando o público como alvo do processo, possibilitando ainda a retroalimentação, a partir do fluxo mútuo de informações.

Inferimos que a mediação ocorre sem interferência, nos moldes de mídia direta, onde a própria mídia é a mediação. Acerca das questões relacionadas à mediação, o autor Jesús Martín-Barbero (1997) indica a relação que as produções culturais objetivam, para o entendimento dos processos comunicacionais e/ou cultural. Fonseca (2016) aponta que não pode haver unilateralidade, mas sim, através da “produção” ou “forma”, já que a partir das práticas cotidianas, a “relação” é estabelecida e possibilita a mediação.

Partimos do pressuposto de que o espetáculo teatral contém, em sua estrutura, todas as potencialidades para ser analisado como objeto de pesquisa na comunicação. Porque, a nosso ver, teatro e comunicação estão conectados pela

própria natureza da arte teatral, posto que todos os processos envolvidos na elaboração, produção, fruição e recepção se dão por meio de ações comunicacionais. Por seu caráter social e relacional, a comunicação é parte intrínseca do fenômeno teatral, e é por meio destes processos comunicacionais que os sujeitos/artistas estabelecem vínculos entre si e com o meio, criando formas de comunicabilidade que se relacionam com aqueles que entram em contato com a arte produzida num determinado tempo e espaço. Nessa conjugação de fatores, dá-se o processo de apropriação e ressignificação pelo público (sujeito/espectador) que também permite um processo individual de leitura e interpretação. (FONSECA, 2016, p. 17)

Para a compreensão desses aspectos midiáticos, discorremos a exemplo das vivências da companhia na figura 01 a encenação do “*Gran Circo Teatro Arte Viva*”¹⁰ espetáculo atual no qual, de maneira itinerante, contando primordialmente com financiamento próprio e o incentivo de algumas parcerias, busca levar através de sua narrativa a utilização do humor para a conscientização da população acerca de diversas temáticas, dentre elas a saúde, cidadania, política, relações humanas e a manipulação midiática.

Figura 01 - Apresentação do ato “manipulação midiática” presente no espetáculo “*Gran Circo Teatro Arte Viva*”. Santa Cruz/RN, 22 de dezembro de 2017.



Fonte: acervo da pesquisa, de autoria de Beatriz Lima

A figura 01 retrata um fragmento da apresentação, abordando ludicamente os pontos de interesse público, já mencionados. Dentre diversas inserções no tocante às críticas realizadas pela CTAV, verificamos, na imagem, aspectos da manipulação midiática e o alerta direcionado para que população atente à reflexão acerca da recepção do conteúdo veiculado pela grande mídia. Na figura, a espectadora da apresentação se voluntariou a participar da

¹⁰ Readaptação do espetáculo “*Gran Circo e Outras Histórias*” encenado pela CTAV.

encenação e representou¹¹ simbolicamente uma antena digital que sintoniza nos canais de transmissão aberta da televisão brasileira, enquanto isso, o personagem se mantém “hipnotizado” diante do conteúdo repassado, ignorando o local, o real e as abordagens à sua volta.

O entendimento que pode ser realizado a partir da visualização dessa cena, como em tantas outras que constituem o referido espetáculo, retrata o compromisso da Companhia Teatral Arte Viva em levar ao público questões voltadas à busca pela conscientização política e crítica social.

Caracterizar a natureza comunicacional da teatralização e a interpretação cênica através da dinâmica das ações realizadas e da leitura acerca dos seus elementos constituintes possibilita visualizar os processos comunicacionais e midiáticos veiculados pela CTAV.

Diante das diversas frentes de atuação da Companhia Teatral Arte Viva, salientamos, ainda, o Cine Rural, iniciativa na qual, a partir da instalação de uma tela no suporte acima do veículo próprio¹², os integrantes visam levar a exibição de produções audiovisuais às comunidades de Santa Cruz/RN e cidades com menor acesso a esse conteúdo, destacando, principalmente, filmes de origem brasileira. (SILVA, 2019).

Ao optar por realizar os aprofundamentos analíticos com a CTAV, pretendeu-se evidenciar essa representação característica como patrimônio de tradições do município, bem como identificar os processos midiáticos e folkcomunicacionais inerentes. Trigueiro (2008, p. 30) evidencia esses aspectos ao propor que “comunicação e cultura devem ser estudadas juntas, porque representam realidades muito próximas, são campos multidimensionais e integrativos.”.

Dessa forma, reconhece-se na atuação da CTAV que, para além da representação cultural, caracteriza-se por ser um espaço de inserção de práticas sociais e, ainda, como instrumento comunicacional. Por deter caráter no âmbito político, cultural e social e desenvolver trabalho de conscientização na realidade local na qual a CTAV está inserida, esta pode ser evidenciada como ativista midiático folkcomunicacional, utilizando-se dos próprios discursos e elementos simbólicos para a propagação das ações artísticas tanto corporalmente

¹¹ De acordo com as orientações prévias repassadas pelos membros da CTAV durante o espetáculo “*Gran Circo Teatro Arte Viva*”

¹² Aquisição própria do veículo proveniente do investimento recebido através do edital 04/2005 – Pontos de Cultura – Governos. (SILVA, M., 2019).

- utilizando-se da sua narrativa e elemento cênicos - quanto na divulgação midiática em seus canais oficiais próprios¹³. Fernandes (2011) ressalta que os estudos voltados a esse conceito são fundamentais para a evolução do pensamento da folkcomunicação.

Considerações Finais

A relação entre a teatralidade e o espaço no qual está constituído, a questão da troca de experiências, o direcionamento deste ao público e a forma de recepção pelo mesmo despertaram para a investigação que contempla estudos relacionados às artes cênicas no contexto comunicacional. Por deter elementos característicos formadores da cultura popular brasileira, ressalta-se que as pesquisas acerca da temática legitimam, significativamente, o patrimônio cultural de tradições do município apresentado.

Cascudo (1967, p. 12) ressalta que a cultura do povo “é uma cultura viva, útil, diária, natural” e, numa reflexão acerca desse conceito, entende-se que a transmissão e a defesa dos hábitos se fazem necessárias para a propagação dessas tradições.

Relacionado ao processo teórico abordado, identifica-se ainda a notória habilidade da CTAV em promover espetáculos cênicos a partir de uma ressignificação simbólica e de maneira acessível, ao repassar informações de interesse comum no âmbito das narrativas próprias reforçando, dessa forma, a inserção da Companhia à luz das teorias dos estudos sociais em questão.

Ao apresentar as dinâmicas e fluxos acerca da Companhia Teatral Arte Viva, propôs-se a vivenciar uma forma de comunicação que expressa as características de um grupo marginalizado e, ainda, o canal próprio utilizado por esta, a qual de maneira eficaz, apresenta um conjunto de expressões a serem veiculadas ao seu público.

¹³ Redes sociais digitais: página da Companhia Teatral Arte Viva no *Facebook* (Disponível em: < <https://www.facebook.com/Companhia-Teatral-ARTE-VIVA-1975200809414621/> > acesso em: 24 mar. 2020) e perfis pessoais dos membros na mesma plataforma. Contas pessoais dos integrantes da CTAV no *WhatsApp*, através dos grupos “Articular Arte Viva”, “Arte Viva 30 anos” e *status* diários. Canal no *Youtube* (Disponível em: < https://www.youtube.com/user/fabinhodoarte/videos?view=0&sort=dd&shelf_id=0 > Acesso em: 24 mar. 2020). A CTAV detém um *blog* (<http://artevivasantacruz.blogspot.com/>), mas este se encontra desatualizado por decisão dos seus integrantes que optaram por priorizar a atuação nas mídias sociais.

Referências

AMPHILO, Maria Isabel. **A gênese, o desenvolvimento e a difusão da Folkcomunicação**. 2010. 733f. Tese de Doutorado (Doutorado em Comunicação). Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), São Bernardo do Campo, 2010.

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

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

BERTHOLD, Margot. **História Mundial do Teatro**. Trad. Maria Paula V. Zurawski, J. Guinsburg, Sérgio Coelho e Clóvis Garcia. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

CARREIRA, André Luiz Antunes Netto. Reflexões sobre o conceito de teatro de rua. In: TELLES, Narciso; CARNEIRO, Ana (org). **Teatro de rua: Olhares e perspectivas**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2005.

CARREIRA, André Luiz Antunes Netto. **Teatro de rua (Brasil e Argentina nos anos 80): Uma paixão no asfalto**. São Paulo: HUCITEC, 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Folclore do Brasil (pesquisas e notas)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Fundo de Cultura, 1967.

DOMINGOS, José Messias. **Roteiro de Entrevistas (membros da CTAV)**. [Entrevista concedida a] *Beatriz Lima de Paiva*. Santa Cruz, 2018.

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

FERREIRA, Taís. **Breve Resumo da História do Teatro**. 2006. Disponível em: <
<https://pt.scribd.com/document/72172459/resumohistoriadoteatro-110913131812-phpapp02> > Acesso em: 24 mar. 2020.

FERNANDES, Guilherme Moreira. Folkcomunicação, mediação e ativismo midiático: do líder de opinião ao ativismo midiático. Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional, Ano 15 n.15, p. 55-67 jan/dez. 2011.

FONSECA, Michelle. Olha o Teatro no Meio da Rua! Comunicação, Consumo e Cidadania no Espaço Público Contemporâneo. In: HOHLFELDT, Antonio; CONCEIÇÃO, Francisco (Orgs). **Teorias da comunicação [recurso eletrônico]: leituras e aplicações**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

FONSECA, Michelle. **Performatividade e Espaço Público: processos comunicacionais no teatro de rua**. 2016. 263f. Tese de Doutorado (Doutorado em Comunicação Social). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2016.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

NOBRE, Itamar de Moraes. **Movimento Escambo**: Teatro de Rua. 1997. 71f. Monografia (Curso de Comunicação Social - Jornalismo). Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, 1997.

NOBRE, Itamar de Moraes; GICO, Vânia de Vasconcelos. **A Folkcomunicação no Contexto da Epistemologia do Sul: Reflexões Iniciais Sobre Uma Descolonização das Ideias**. Revista Internacional de Folkcomunicação, v. 13, p. 31-49, 2015.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro**. Trad.: J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PEIXOTO, Fernando. Teatro de Rua no Brasil. In: CRUCIANI, Fabrizio; FALLETTI, Clelia. **Teatro de Rua**. Trad.: Roberta Baarni. São Paulo: Hucitec, 1999.

SILVA, Marcos Antonio da. **Roteiro de Entrevistas (membros da CTAV)**. [Entrevista concedida a] *Beatriz Lima de Paiva*. Santa Cruz, 2017.

SILVA, Marcos Antonio da. **Roteiro de Entrevistas (membros da CTAV)**. [Entrevista concedida a] *Beatriz Lima de Paiva*. Santa Cruz, 2019.

SOUZA, Fábio de. **Roteiro de Entrevistas - membros da CTAV**. [Entrevista concedida a] *Beatriz Lima de Paiva*. Santa Cruz, 2017.

SOUZA, Fábio de. **Roteiro de Entrevistas - membros da CTAV**. [Entrevista concedida a] *Beatriz Lima de Paiva*. Santa Cruz, 2018.

TURLE, Licko; TRINDADE, Jussara. **Teatro(s) de Rua do Brasil**. 1ªed. São Paulo: Perspectiva. 2016

TRIGUEIRO, Osvaldo M. **Folkcomunicação e Ativismo Midiático**. João Pessoa: Editora UFPB, 2008.

RIF

arti

artigos

artigo

gos

Comunicação rural e internet: protagonismo da população do campo

*Luiz Custódio da Silva¹
José Primitivo Leal Neto²
Iara Alves dos Santos³*

Submetido em: 04/05/2020

Aceito em: 27/05/2020

RESUMO

Apresentamos uma reflexão sobre a utilização de ferramentas contemporâneas de comunicação pela população rural. Para tanto, fizemos uma revisão bibliográfica sobre as concepções de comunicação rural, trazendo algumas problematizações para sua atualização. Em seguida, tendo como parâmetro o YouTube, falamos também sobre a liberação do pólo emissor e sobre a democratização da fala. Para isso, nosso objeto empírico foi o canal “Humorista da Serraria Ofc”, protagonizado por agricultores do sítio Serraria, da cidade de João Dias, Rio Grande do Norte. Compreendemos que está havendo um movimento que propende atualizar a concepção de comunicação rural, tendo em vista que o protagonismo desse campo passa a ser das comunidades rurais. Eles estão utilizando cada vez mais as plataformas digitais para compartilhar informações e casos que permeiam a vida no campo.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação rural; YouTube; Humorista da Serraria Ofc; Ativista midiático; Produção de conteúdo.

Rural communication and internet: protagonism of the rural population

ABSTRACT

¹ Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo – USP, atualmente é professor titular da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB e do Programa de Pós-Graduação em Jornalismo da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Correio eletrônico: custodiolcjp@uol.com.br.

² Mestrando em Jornalismo pelo Programa de Pós-Graduação em Jornalismo Profissional da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Correio eletrônico: jose.primitivo.leal@gmail.com.

³ Mestranda em Jornalismo pelo Programa de Pós-Graduação em Jornalismo Profissional da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Correio eletrônico: iara.alves1@outlook.com.

We present a reflection on the use of contemporary communication tools by the rural population. To this end, we did a bibliographic review about the conceptions of rural communication, bringing some problematizations for its updating. Then, taking YouTube as a parameter, we talk too about the release of the emitting pole and the democratization of speech. For this, our empirical object was the channel "Humorista da Serraria Ofc", starring farmers from the Serraria sítio, from the city of João Dias, Rio Grande do Norte. We understand that there is a movement that promotes the updating of the concept of rural communication, bearing in mind that the protagonism of this field comes from rural communities. They are increasingly using digital platforms to share information and stories that permeate life in the countryside.

KEY-WORDS

Rural communication; YouTube; Serraria Ofc humorist; Media activism; Content production.

Comunicación rural e internet: protagonismo de la población rural

RESUMEN

Presentamos una reflexión sobre el uso de herramientas de comunicación contemporáneas por parte de la población rural. Para ello, nosotros hicimos una revisión bibliográfica sobre los conceptos de comunicación rural, trayendo algunas problematizaciones para su actualización. En seguida, tomando YouTube como parámetro, también hablamos sobre la liberación del polo emisor y sobre la democratización del discurso. Para esto, nuestro objeto empírico fue el canal "Humorista da Serraria Ofc", que presenta a los agricultores del sitio Serraria, en la ciudad de João Dias, Rio Grande do Norte. Entendemos que existe un movimiento que promueve la actualización del concepto de comunicación rural, teniendo en cuenta que el protagonismo de este campo pasa a ser de las comunidades rurales. Cada vez más ellas utilizan plataformas digitales para compartir información e historias que impregnan la vida en el campo.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación rural; YouTube; Humorista de la Serraria Ofc; Activismo mediático; Producción de contenidos.

Introdução

Partimos do ponto de vista segundo o qual a comunicação rural deve ser pensada de forma ampliada e atualizada, para que as mudanças que acontecem no campo na contemporaneidade possam ser refletidas. Não podemos mais pensar o rural sem inseri-lo nas mudanças sociotécnicas que acontecem atualmente. A fronteira entre o urbano e o campo que antes era bem delineada, principalmente por diferenças estruturais, começa a se

desfocar. Os segmentos populacionais rurais utilizam cada vez mais as tecnologias e as ferramentas comunicacionais que antes só estavam ao alcance da população urbana. Isso, de certa forma, lhes proporciona diferentes maneiras de enxergar e compartilhar o seu entorno.

Nesse sentido, estudar e entender essa relação da população rural com essas formas comunicativas é uma maneira de conhecer melhor o que os atinge. Afinal, o que eles costumam comunicar no dia a dia? Certamente suas dificuldades, suas esperanças, suas angústias, sua cultura etc. Conhecer esses contextos de forma mais aprofundada é importante para se pensar e debater políticas personalizadas de desenvolvimento voltadas para essa população. Afinal, nenhuma comunidade rural é igual a outra, cada qual, por mais próxima que seja, tem suas peculiaridades relativas ao cultivo, economia, cultura, tipo de moradia etc.

Ao longo do artigo, tentamos buscar uma aproximação do rural com as ferramentas comunicacionais disponíveis na internet. Por isso, é proposto, inicialmente, uma revisão sobre comunicação rural e algumas aproximações com certos conceitos da folkcomunicação. Em seguida, é sugerida uma reflexão sobre a liberação do pólo emissor e as possibilidades de uso das ferramentas comunicativas pela população rural. E, por fim, apresentamos um exemplo que une toda discussão apresentada anteriormente, trata-se de uma descrição e reflexão geral sobre o conteúdo publicado no canal do YouTube “Humorista da Serraria Ofc”, um espaço utilizado por um grupo de agricultores para contar casos do dia a dia do campo.

Para tanto, foi feita uma revisão bibliográfica sobre o tema amparados em alguns autores que auxiliaram a construir a linha de raciocínio do texto. Entre eles: Bordenave (1988), Acunzo (2008), Lemos (2010) e Trigueiro (2006). Para a análise do canal, utilizamos a seguinte metodologia: fizemos uma observação geral do conteúdo publicado no canal no Youtube. A partir daí, selecionamos três vídeos para a análise e descrição. O primeiro vídeo selecionado foi o primeiro postado pelo canal, em dezembro de 2017. Já o segundo escolhido, foi o vídeo postado um ano após o primeiro, em dezembro de 2018. Por fim, o terceiro vídeo escolhido foi o postado dois anos após o primeiro, em dezembro de 2019. O objetivo foi perceber possíveis mudanças técnicas e narrativas ocorridas nos vídeos ao longo do tempo, e também identificar que informações eles compartilham com o seu público, o que eles comunicam.

Comunicação rural, folkcomunicação e novas abordagens

Segundo Bordenave (1988), comunicação rural é uma estrutura que permite a circulação de informações, diálogos e influências entre os integrantes do meio rural e entre eles e os demais setores. É a partir dos projetos extensionistas para o desenvolvimento de tecnologias para o campo que começa a ser pensada uma comunicação voltada para o rural. De acordo com Bordenave (1988), no Brasil, o primeiro projeto com esta intenção aconteceu em São Paulo, em setembro de 1899, com a promulgação da lei 676. Essa lei visava à reorganização do serviço agrônomo do estado e atribuía a Secretaria de Agricultura a função de editar e publicar uma revista sobre a agricultura.

Inicialmente, a comunicação rural se deu nessa perspectiva de divulgação de ações realizadas pelo estado e seus órgãos. Os seus informativos objetivavam levar o conhecimento das novas tecnologias para a agricultura para os moradores do campo. Essas informações agrícolas eram passadas por meio de palestras, revistas, cartazes e programas de rádio. No entanto, esse modelo de comunicação não supria as necessidades de comunicação entre os extensionistas e os moradores do campo. E não apenas isso, os agricultores necessitavam mais do que tecnologias de armazenamento de grãos e filtragem de água, eles necessitavam de saneamento, educação, eletricidade etc. (BORDENAVE, 1988).

Nesse contexto, a comunicação rural se aproxima da folkcomunicação, teoria da comunicação desenvolvida pelo professor Luiz Beltrão durante seu doutoramento. Os canais populares de comunicação ou canais folkcomunicacionais também poderiam ter sido mais utilizados para ultrapassar as incompatibilidades encontradas no modelo de comunicação rural adotada, uma vez que esses canais tinham uma linguagem mais próxima dos segmentos rurais marginalizados. Essa possibilidade encontrava, inclusive, um amparo na seguinte afirmação do criador da folkcomunicação: “como entretenimento e para exprimir seu pensar e sentir, os grupos rurais utilizam cantorias e desafios em verso, glosas, provérbios, pregões, frases feitas, orações e paródias, entremeando seu discurso oral de neologismos (gíria) e arcaísmo [...]” (BELTRÃO, 1980, p. 43)⁴.

⁴ Queremos deixar claro que essa compreensão do autor corresponde a uma realidade das décadas de 1960, 1970 e 1980 ou até mesmo anteriores a essas, mas elas são importantes para compreendermos e contextualizarmos esse tema. Obviamente que essas formas de entretenimento, de pensar e de sentir foram se expandindo ao passar dos anos. Atualmente, temos uma série de novos canais folkcomunicacionais, dos quais os grupos rurais se apropriam para se divertirem e se comunicarem.

A utilização dos canais folkcomunicaçãois como forma de auxílio no desenvolvimento rural também aparecem nas preocupações do professor Roberto Benjamin. Ele sugeriu o emprego dos folhetos de cordel, do teatro popular de mamulengo e dos poetas populares, como canais populares de comunicação para falar com os segmentos rurais. Segundo Benjamin (1998, p. 3), “na década de 70 intensificou-se a edição de folhetos (literatura de cordel) por órgãos públicos, instituições religiosas, empresas e sindicatos, vinculados de uma forma ou de outra ao desenvolvimento rural ou interessadas na adoção de novos produtos, ideias, serviços e técnicas.” Essas informações demonstram que alguns órgãos ainda empregaram o folheto de cordel, um canal folk media, termo que o autor também costuma usar para se referir a essas vias, como meio para trabalhar a noção de desenvolvimento para o campo.

A necessidade de um desenvolvimento rural pleno inspirou algumas evoluções na concepção de comunicação rural. Nesse sentido, é importante pensarmos em uma comunicação participativa em detrimento da divulgação de técnicas agrícolas, principalmente, por conta do contexto atual. Essa visão é importante porque contribui para o alargamento do conceito.

[...] com base nas ideias de Paulo Freire sobre diálogo e participação, uma nova comunicação participativa prevalece sobre a então difusão de inovações. Dessa maneira, assume-se que a participação pode ser pensada como um método para alcançar objetivos, assim como se fosse uma necessidade humana (POZZO, 2019, p. 100, tradução nossa).

A partir da incorporação das concepções freireanas ao contexto da comunicação rural, os projetos extensionistas passaram a ter uma preocupação maior em construir saberes em concomitância com as comunidades, ou seja, as pessoas passaram a fazer parte do processo de divulgação e aprendizagem dos projetos. É a partir daí que o tema do desenvolvimento passa a fazer parte efetivamente do contexto da comunicação rural. Nesse sentido, a comunicação para o desenvolvimento rural cumpre, segundo Acunzo (2007, p. 85-86, tradução nossa), três funções básicas:

1. Compartilhar conhecimentos, visões e novas perspectivas de desenvolvimento.
2. Oferecer ferramentas para a negociação e concentração de políticas entre os diferentes atores.
3. Facilitar processos, plataformas, meios e serviços de comunicação sobre temas prioritários de desenvolvimento.

Essas três funções cumprem um papel muito importante no desenvolvimento do campo: aproximam os produtores rurais de novas ferramentas tecnológicas para o cultivo, possibilitam o conhecimento de formas de obtenção de crédito para investimentos em insumos e matéria-prima e ajudam na obtenção de informações sobre problemas que podem atingir o campo. Nesse sentido, como aponta Pozzo (2019, p. 101, tradução nossa), “a comunicação rural abre espaço, então, à comunicação para o desenvolvimento.”

O uso da comunicação para o desenvolvimento foi consolidado nas décadas de oitenta e noventa, com a disseminação da abordagem do Desenvolvimento Rural Sustentável, o que implica a necessidade de incorporar sistematicamente a comunicação como componente estratégico nos projetos de desenvolvimento (ACUNZO, 2007, p. 85, TRADUÇÃO NOSSA).

Como podemos perceber, a necessidade de uma prática de desenvolvimento rural sustentável fez com que houvesse uma consolidação necessária entre desenvolvimento e comunicação rural. Isso explicita a importância das ferramentas comunicacionais no decorrer do processo desenvolvimentista do campo. Dessa maneira, a comunicação vem sendo um ponto importante para o desenvolvimento rural.

Apesar do aumento da atuação da comunicação rural, ainda é possível perceber que a produção teórica-científica não consegue abranger totalmente o que viria a ser comunicação rural. São poucos textos que conseguem trabalhar uma noção ampliada da concepção desse campo. Com isso, queremos chamar a atenção para o fato de que existem poucos trabalhos que estudem a noção de produção jornalística para o campo.

Nesse sentido, defendemos que a comunicação rural possa abranger também uma noção de jornalismo sobre e para o rural. Assim, vislumbramos a necessidade de um distanciamento entre a comunicação rural e a comunicação institucional e divulgacionista dos projetos extensionistas. Isso porque podemos observar outras formas comunicativas que também podem ser agregadas ao campo da comunicação rural. Por exemplo, vemos que a produção de conteúdos jornalísticos sobre e para o campo poderiam fazer parte do rol da comunicação rural, bem como os conteúdos produzidos e publicados na internet por produtores rurais e seus familiares.

Essa possibilidade de acesso dos grupos rurais a canais de comunicação da internet é um espaço muito fértil para adentrarmos em mais um conceito trabalhado dentro da folkcomunicação, trata-se da concepção de agente comunicador/líder de opinião ou ativista

mediático. Cada uma dessas expressões corresponde basicamente a uma mesma concepção, a de um líder ativo dentro de um grupo social. Contudo, cada um deles corresponde a um momento específico dentro da pesquisa em folkcomunicação. O agente comunicador/líder de opinião foi um conceito criado por Luís Beltrão. Ele identificava pessoas que transitavam entre o hegemônico e o popular e também conseguiam entender tanto as mensagens dos meios de comunicação massificados quanto às mensagens dos grupos marginalizados. Por isso, eles eram considerados agentes comunicadores, pois assumiam a figura de um mediador entre o seu grupo social e os meios de comunicação e vice-versa. No entanto, como salienta Lucena, Bezerra e Amorim (2014, p. 159), “[...] a função conceituada por Beltrão de agente comunicador perde o sentido, pois que não há necessidade de decodificadores do global, quando este papel é desempenhado pelos meios de comunicação. Isso porque o novo agora vem pela mídia, por um click, pelo celular.” É nesse contexto de evolução dos meios de comunicação e das melhores condições de acesso a eles que o conceito de ativista midiático é posto em cena, com o intuito de atualizar a compreensão de agente comunicador.

O ativista midiático age motivado pelos seus interesses e do grupo social ao qual pertence na formação das práticas simbólicas e materiais das culturas tradicionais e modernas para o uso da vida cotidiana. É um narrador da cotidianidade, guardião da memória e da identidade local, reconhecido como porta-voz do seu grupo social e transita entre as práticas tradicionais e modernas, apropria-se das novas tecnologias de comunicação para fazer circular as narrativas populares nas redes globais (TRIGUEIRO, 2006, p. 5).

Esse conceito de ativista midiático apresentado por Osvaldo Trigueiro pode ser aplicado ao grupo de agricultores que vamos ver mais à frente, isso porque eles narram e mostram o seu entorno por meio de vídeos postados na web. Podemos observar que o uso das novas tecnologias de comunicação pelo meio rural abriu uma importante janela de sociabilidade entre os moradores do campo e os demais setores da sociedade. As pessoas passam a ter um espaço a mais para dar voz às suas questões, sejam só para se relacionarem com outras pessoas, seja para produzirem conteúdos informativos ou de entretenimento e compartilhá-los no YouTube, por exemplo.

A partir disso, não podemos mais apontar o rural sob o estigma de lugar atrasado, de um lugar que vive sobre a luz candeieira. Temos que pensar em um novo rural, que tem luz, internet, computador, celular e *smarts* TVs. Entendemos que esses apontamentos não são

unânicos, cada contexto é uma realidade. No entanto, o que salientamos é que essas mudanças, mesmo sendo pontuais, possibilitam iniciativas interessantes do ponto de vista da comunicação rural e também da folkcomunicação. O uso de ferramentas que surgem com a internet é um bom exemplo, trata-se de instrumentos que passam a ser usados por um segmento que foi pouco ouvido historicamente. Para discutir melhor essas possibilidades, vamos falar da democratização de conteúdo e da liberação do pólo emissor utilizando a ferramenta YouTube como parâmetro.

YouTube: liberação do pólo emissor e a democratização de conteúdo

O YouTube é uma ferramenta de compartilhamento de produções audiovisuais. O *site* é estadunidense e foi fundado em 2005, por Chad Hurley, Steve Chen e Jawed Karim, ex-funcionários da empresa de pagamentos *on-line* PayPal. No ano seguinte, em outubro de 2006, a plataforma foi vendida para a empresa Google, por 1,65 bilhão de dólares (BURGESS; GREEN, 2009). Desde então, o YouTube só cresce em números de usuários e de conteúdos postados e consumidos. Segundo a empresa, atualmente, o canal de compartilhamento de vídeos tem aproximadamente dois bilhões de usuários conectados, com pessoas assistindo a um bilhão de horas de conteúdo diariamente.⁵

Esses números só são possíveis de serem alcançados pela plataforma porque houve uma mudança de comportamento social e cultural ao longo dos últimos anos. Depois da ampliação do acesso à internet e também do uso das tecnologias de informação e comunicação por mais pessoas, houve o surgimento cada vez maior de serviços e produtos oferecidos na web e o deslocamento de algumas atividades que já eram realizadas no espaço físico para o espaço virtual. Nesse sentido, toda essa conjuntura possibilitou a criação de várias ferramentas digitais, como o YouTube, por exemplo.

Desde que tenham um dispositivo e acesso à internet, as pessoas podem ver tudo o que é postado pelos produtores de conteúdo no *site*. Isso não é nenhuma novidade para quem tem livre acesso à web, mas não foi sempre que essa grande quantidade de conteúdo foi tão acessível. Isso só é possível porque há pessoas observando os costumes de consumo da sociedade e, a partir daí, estão trabalhando na melhoria das tecnologias, influenciando no

⁵ Informações do site do Youtube. Disponíveis em: <https://www.youtube.com/intl/pt-BR/about/press/>. Acesso em: 20/02/2020.

barateamento dos produtos e criando ferramentas. Nesse contexto, fica mais fácil produzir, publicar e disseminar conteúdos no ambiente digital.

Essa possibilidade de produzir, publicar e disseminar conteúdo na internet gera uma mudança no campo da comunicação, já que os meios de comunicação ditos de massa eram os produtores e disseminadores hegemônicos de conteúdo. Nesse sentido, Beltrão (2007, p. 4) salienta que “essas mudanças geram uma reconfiguração no campo da comunicação tencionando o modelo vigente do broadcast (transmissão, sistema de disseminação de informação em larga escala), no qual apenas um seria responsável pela comunicação.”

Essa tensão é resultado da chamada liberação do pólo emissor. Com relação a isso, Lemos (2007) aponta que a primeira característica da cultura digital “pós-massiva” é a liberação do polo de emissão, cujas principais mudanças estão na possibilidade do antigo “receptor” também produzir e emitir sua própria informação. Ainda nessa linha, o autor salienta que isso foi capaz de ampliar as formas já existentes de produção de informações difundidas por rádios e TVs piratas. Isso não quer dizer que os meios de comunicação também não possam produzir e emitir informações pelos mesmos canais que as pessoas comuns estão utilizando. Pelo contrário, eles têm uma ampliação das suas possibilidades, já que podem transmitir tanto pelas ondas eletromagnéticas quanto pela internet. A diferença principal está mesmo na possibilidade de uma pessoa comum com poucos equipamentos poder produzir e transmitir informações e alcançarem o mesmo público que uma emissora de televisão ou rádio, por exemplo.

Todas essas características que perpassam o digital: a reelaboração das formas de consumo, o deslocamento de modelos de relacionamento físicos para o espaço virtual e tantas outras mudanças, contribuem para a criação de um novo modelo de espaço, o chamado ciberespaço. A esse respeito, Lemos (2010) diz que:

Temos uma ideia do ciberespaço como o conjunto de redes de telecomunicações criadas como o processo digital de circulação de informações. [...] Toda a economia, a cultura, o saber, a política do século XXI, vão passar (e já estão passando) por um processo de negociação, distorção, apropriação a partir da na nova dimensão espaço-temporal de comunicação e informação planetária que é o ciberespaço (LEMOS, 2010, p. 127).

Podemos perceber que o conceito de ciberespaço de André Lemos tem uma relação muito forte com a questão social, já que o ciberespaço trata de um processo de readaptação

das atividades e práticas humanas (a cultura, a economia, o saber e a política) às redes de telecomunicação criadas com a maior circulação de informações no espaço virtual.

Diante desse contexto de liberação de polo de emissão e democratização de espaço de fala, podemos circunscrever o nosso objeto de estudo, um grupo de agricultores que utiliza a internet, mais especificamente o YouTube, como canal para compartilhar o seu dia a dia. Nesse sentido, podemos dimensionar até que ponto a questão da liberação do polo de emissão pode oferecer possibilidades de democratização de fala, já que, historicamente, as comunidades rurais tiveram dificuldades com canais de comunicação.

O exemplo do canal Humorista da Serraria Ofc

Nada melhor do que começarmos esse tópico com uma das pertinentes perguntas feitas por Diaz Bordenave no texto “Comunicação Rural: discurso e prática”. Ao apresentar algumas questões ainda não resolvidas sobre a comunicação rural, Bordenave (1993, p. 12) questiona: “o melhor comunicador rural profissional é um agrônomo ou um veterinário que aprende a comunicar ou um comunicador social que aprende agricultura e pecuária?” Ousamos respondê-lo aqui de uma forma diferente, com a seguinte afirmação: o melhor comunicador rural profissional é o agricultor, o morador da zona rural. A aprendizagem, de certa forma dicotômica, da qual o autor se refere é uma coisa que o próprio morador aprende de forma “natural”.

Diante disso, apresentaremos uma iniciativa que une o que vamos chamar aqui de práticas de comunicação rural profissional e os meios digitais como ferramenta de comunicação, trata-se do canal “Humorista da Serraria Ofc”⁶ hospedado no YouTube⁷. A partir de uma reportagem feita pela BBC Brasil é possível conhecer um pouco da história do canal e seus personagens. Os vídeos postados são protagonizados pelos agricultores Francisco Valdo de Oliveira, o seu Mané, e por Arnaldo Antunes de Oliveira, o seu Antônio. Participam ainda da trama e da produção dos vídeos, Vitor César de Oliveira, o Joaquim fofoqueiro, e Francisco Itamar de Oliveira, o cinegrafista e editor. O nome do canal deriva do nome da comunidade rural na qual as histórias se passam, o sítio Serraria, pertencente à cidade de João Dias de 2,6 mil habitantes, que fica no oeste do Rio Grande do Norte. A história do canal tem início a

⁶ Ofc é uma abreviação para a palavra oficial.

⁷Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCVF73fsH3BhHPkSG77VUlcw>. Acesso em: 20/02/2020.

partir da chegada da eletricidade na comunidade (ROSSI, 2018). Depois da chegada dela, Francisco Valdo decide instalar internet na sua casa e assim todos passam a conhecer as possibilidades que essa ferramenta pode oferecê-los em termos de comunicação.

O “Humorista da Serraria Ofc” foi criado em 17 de dezembro de 2017 e depois de dois anos no ar conta com 1,36 milhão de inscritos, número expressivo dadas as proporções de segmentação de trabalhos presentes na plataforma. Os 379 vídeos postados no canal somam 375.283.675 visualizações.⁸ A narrativa principal do projeto se constrói em torno de seu Mané e seu Antônio, homens do campo que resolveram compartilhar suas rotinas com o mundo.

Para fazermos a análise e descrição do canal, selecionamos três vídeos. O primeiro vídeo escolhido teve um tempo de 40 segundos e foi postado no dia 18 de dezembro de 2017. Até a última observação ele contava com 25.478 visualizações, 1,6 mil marcações como gostei, 19 como não gostei⁹ e 40 comentários. Tanto a imagem como o áudio foram captados por celular, a imagem foi gravada na posição vertical. Como não foi capturado por um microfone profissional, o áudio tem muitos ruídos, mas o que mais se sobressai é o barulho do vento no microfone nativo do celular.

O material postado foi nomeado de “o animal” e mostra Seu Mané sentado em um banco de madeira folheando um álbum de fotos. Seu Mané chama seu Antônio para lhe mostrar uma fotografia onde aparecem ele e alguns amigos de outrora. Seu Antônio chega e senta-se em outro banco de madeira que estava posto ao lado. Seu Mané mostra e identifica as pessoas da foto, quando de repente é interrompido por uma indagação de Seu Antônio: “e esse animal aí do meio?”. Na verdade, ele se referia a imagem de Seu Mané, que fica revoltado com a comparação e sai da cena murmurando. O vídeo acaba com o foco em Seu Antônio, que fica sentado vendo o seu amigo ir embora. Abrindo um parêntese para o engajamento com esse conteúdo, o que foi percebido é que a maioria dos comentários que foram feitos são onomatopeias que representam o riso. A partir disso, é possível inferir que a intenção do vídeo foi cumprida, ou seja, a de ser um conteúdo humorístico.

⁸ Ressaltamos que esses números podem mudar constantemente. Isso porque pode haver mais inscrições no canal, os vídeos postados na plataforma podem ser vistos por mais pessoas e tem conteúdo sendo postado toda semana e, com isso, pode haver mudanças na quantidade de visualizações e na quantidade de vídeos. Esses números correspondem até a data de 30/03/2020.

⁹ Essas marcações como gostei e como não gostei refletem as reações das pessoas que visualizaram o vídeo.

O segundo vídeo selecionado tem um tempo de 12 minutos e 56 segundos, ele foi publicado em 27 de dezembro de 2018 e foi nomeado de “Seu Mane e Seu Antônio assusta o pessoal com a sua cantiga”. A publicação tinha, no momento da análise, 1.306.648 visualizações, 27 mil marcações como gostei, 1,6 mil como não gostei e 1.700 comentários. Diferentemente do primeiro vídeo, neste a imagem foi gravada na posição horizontal e teve mais de uma tomada.

O vídeo tem início com seu Antônio informando a esposa que vai para a “Serra do Mocó”, local com muitas pedras do sítio Serraria. Ele sai e a câmera é movimentada para acompanhá-lo e depois disso a cena é cortada. Em seguida, chega seu Mané que pergunta por seu Antônio, a esposa informa que ele foi para a “Serra do Mocó”, seu Mané então segue para lá dizendo que tem um negócio para propor ao seu amigo, depois disso a cena é cortada. A tomada seguinte mostra seu Mané chegando ao encontro de seu Antônio e lhe fazendo a proposta de negócio. Trata-se de uma ideia para que os dois se tornem cantores. Seu Antônio fica desconfiado com a proposta, mas é convencido. Para ensaiar, seu Mané propõe a música “A triste partida” de composição de Patativa do Assaré e gravada por Luiz Gonzaga. A proposta é simples, seu Mané vai cantar e seu Antônio fará a segunda voz, se inserindo para cantar o verso “ai, ai, ai, ai” da música.

O cômico do episódio começa a ser evocado quando seu Mané começa a cantar, ele troca as expressões “meu Deus, meu Deus” por “morreu, morreu”. Quando seu Mané termina de cantar a estrofe, seu Antônio responde de forma muito escandalosa: “ai, ai, ai, ai”. Nesse momento chega Joaquim, um jovem que tem uma mente muito fértil, ele pensa que seu Antônio está passando mal, desconfiança que fica mais evidente quando seu Mané começa a cantar “morreu, morreu” de forma também muito escandalosa. Joaquim sai desesperado para pedir ajuda, depois disso a cena é cortada. Mais uma tomada se inicia, agora mostra quatro amigos em um campo aberto se divertindo, Joaquim chega muito afobado e conta a eles o que se passavam, todos saem desesperados para ajudar seu Antônio que supostamente estava passando mal. Ao chegarem lá, vêem que na verdade eles estavam cantando, todos riem da situação e termina o vídeo cantando a música “a triste partida”.

O terceiro e último vídeo que selecionamos tem um tempo de 11 minutos e 09 segundos, ele foi postado em 17 de dezembro de 2019 e foi nomeado de “Doutor Raimundo

acorda seu mané com uma cerenata”.¹⁰ Até o momento de observação, o vídeo tinha 429.214 visualizações, 14 mil marcações como gostei, 442 como não gostei e 692 comentários. A primeira cena do vídeo tem início com o encontro de seu Antônio, que vinha por uma estrada de terra com um carrinho de mão, e dois vizinhos, seu Zenildo e seu Sérgio, que vinham saindo de uma mata, cada um com um feixe de lenha. Seu Antônio demonstra uma indignação e levanta a hipótese de que os dois não estavam ali para apanhar lenha e sim para terem alguma relação íntima. Nas palavras dele, os dois estavam “com suas bonitezas na mata”. Podemos fazer essa leitura devido ao contexto da cena e também pelo tom de voz dos personagens. Seu Antônio desiste de importunar os vizinhos devido a sua relação íntima, ele argumenta dizendo: “eu não vou mais perturbar meu juízo não, porque também eu já estou velho, vocês façam o que quiserem”. Seu Antônio vai embora e Zenildo e Sérgio, revoltados com a suposição dele, decidem deixar os feixes de lenha ali mesmo e irem embora em uma moto que eles haviam deixado estacionada enquanto procuravam a lenha. Com isso, a cena é cortada.

A segunda tomada mostra seu Antônio continuando o seu trajeto pela estrada de terra. De repente, ele escuta um barulho de motor de motocicleta, trata-se de Zenildo e Sérgio que vinham com os troncos amarrados um ao outro por uma corda, de forma que isso os deixou muito próximos na garupa da moto. Nesse momento, seu Antônio grita alto indicando que os dois deixassem de “seboseira”, que tinha ficado pior devido ao fato deles estarem com os troncos unidos por uma corda. Em seguida, a cena foi encerrada e a terceira tem início mostrando uma discussão entre seu Mané e sua filha Filomena. O motivo do desentendimento entre os dois é o desejo da filha de casar com um médico e o pai querer que ela se case com um agricultor. Seu Mané argumenta com a filha dizendo que: “daqui a alguns dias aqui vai encher de doutor, ninguém vai mais plantar uma cova de milho, ninguém vai plantar uma cova de feijão, vão comer só papel e remédio?” A cena é encerrada com ele falando para a filha que vai monitorar os passos dela.

A quarta cena mostra o médico, o Doutor Raimundo, cabisbaixo sentado sobre uma cisterna. De longe, Joaquim vê o médico e depois de se aproximar dele o questiona sobre o

¹⁰ De acordo com a ortografia da gramática normativa da língua portuguesa, a palavra “cerenata” é grafada com “s”. Assim, a palavra correta seria serenata. Mesmo assim, decidimos respeitar a grafia original da postagem do canal, afinal o mais importante para esse estudo é o que eles compartilham com o público.

motivo da sua tristeza. Ele responde que está daquele jeito porque seu Mané não aceita o namoro dele com Filó. Joaquim então tem uma ideia, ele sugere que o médico faça uma serenata para a moça, justificando que tanto Filomena como o pai gostam de música. O médico concorda com a ideia e Joaquim se responsabiliza por encontrar um violão, buscar outras pessoas para ajudarem e ainda mostrar a janela do quarto de Filó. Joaquim sai correndo e a cena é cortada.

A quinta cena mostra Joaquim encontrando o delegado, que vinha com um ladrão de galinhas sob custódia. Ele para o delegado para convidá-lo para a serenata, contudo, o policial diz que não pode porque está muito atarefado. Enquanto os dois conversam, o ladrão de galinhas se afasta discretamente e consegue fugir. Então, Joaquim se despede e vai embora, enquanto o delegado fica desesperado procurando o ladrão. Posteriormente, a sexta cena mostra o encontro de Joaquim com seu Zenildo e seu Sérgio, que vinham de motocicleta, ainda com os troncos unidos pela corda. O rapaz acha estranho a forma como os dois estavam, mas Sérgio explica que apenas está ensinando Zenildo a andar de moto e que aquilo é uma medida de segurança para que seu aluno não caia. O jovem Joaquim diz que isso não importa no momento e os convidam para ajudarem o Doutor Raimundo com a serenata. Os dois aceitam o convite e dizem que irão.

Em seguida, a sétima cena mostra seu Mané no quarto conversando com a esposa. Ele explica para ela que não vai aceitar o casamento de Filomena com o Doutor Raimundo. A mulher ainda tenta argumentar em favor da filha, mas seu marido a interrompe e diz que não aceita. Ele sugere que os dois vão dormir, mas ela fala que sem a proteção da cama não vai. Seu Mané então diz que com essa proteção não quer dormir com ela. A esposa o deixa só no quarto e ele tira suas roupas e vai deitar-se, depois disso a cena é cortada. Em seguida, depois que a noite já tinha caído, a oitava cena mostra Doutor Raimundo, Joaquim, seu Zenildo e seu Sérgio chegando a possível janela do quarto de Filomena. Ao chegar no local, o Doutor Raimundo começa sua cantoria. No entanto, o que todos não esperavam era que aquela janela não era do quarto de Filó e sim de seu Mané. Ao ouvir o barulho fora de casa, o pai de Filomena abre a janela e passa por cima dela e depois de insultar todos, joga sua bota no candidato a genro, depois disso a cena é cortada. Após isso, a nona e última cena mostra seu Antônio jantando apoiado em um fogão a lenha. Como a janela da cozinha estava aberta, um objeto bate em seu prato e derruba toda sua comida. Ele vai à procura do que derrubou sua

comida e descobre que se trata de uma bota, possivelmente a mesma que seu Mané jogou em Doutor Raimundo. Com isso, o vídeo se encerra.

Comparando os três materiais com um ano de diferença de produção entre eles, observamos que houve uma evolução da técnica e da narrativa. Essas características que apareceram nos vídeos estudados, se aplicam também aos demais postados na plataforma do YouTube. A duração dos vídeos aumentou, a gravação tem mais cenas, tem cortes que demonstram uma preocupação com a edição e com um roteiro, os ruídos do vento no microfone também diminuíram. No terceiro vídeo que selecionamos fica claro a evolução em relação aos demais, ele tem cenas que se entrelaçam, como em uma novela, por exemplo.

Fazendo um apanhado dos comentários feitos nos vídeos, podemos observar que as pessoas demonstram admiração pela simplicidade do trabalho, pedem abraços, lhes parabenizam pelo trabalho etc. No entanto, não vimos uma reciprocidade a estas interações, nenhum desses comentários são respondidos pela página, eles apenas são curtidos. A interação é feita no momento que são realizadas as transmissões ao vivo com os personagens, nesses momentos o engajamento é percebido.

Se unirmos o que vimos até aqui sobre a comunicação rural com a prática dos personagens do canal “Humorista da Serraria Ofc”, vamos perceber como é próxima, importante e reveladora essa relação. Seu Mané e seu Antônio são exímios comunicadores rurais profissionais e também ativistas midiáticos. Eles se utilizam, mesmo sem saber, da possibilidade de liberação do polo emissor para produzir e emitir informações em escala global, narrar o cotidiano e contribuir para a perpetuação das identidades locais.

Considerações finais

Neste artigo, tentamos expandir a concepção de comunicação rural. Acreditamos que, com essa tentativa, podemos compreender melhor alguns fenômenos contemporâneos que surgiram com as mudanças sociais, culturais, de consumo e também tecnológicas. Nesse sentido, a comunicação rural deve ser entendida não só como uma forma de comunicação feita pelas instituições governamentais e não governamentais, mas como uma comunicação feita também pelos moradores do campo.

A partir do estudo que fizemos dos três vídeos do canal “Humorista da Serraria Ofc”, percebemos que a comunicação rural não está mais restrita a segmentos específicos, como

sindicatos e associações, por exemplo. A partir de ferramentas acessíveis e baratas, a exemplo do celular e da plataforma do YouTube, é possível produzir conteúdo de forma simples e barata. O canal é um exemplo disso, os protagonistas dele começaram a produzir vídeos de forma muito amadora, com ruído no áudio, com a imagem trêmula. No entanto, isso não impediu o sucesso deles. Já faz dois anos que eles postam conteúdo nesse canal e sempre têm um retorno positivo do público que assiste.

Talvez, iniciativas como essa do canal podem ser uma alternativa para a sobrevivência e a perpetuação do conceito de comunicação rural, um conceito atualizado, renovado, com maior participação das comunidades. Um conceito que busque significado não mais na informação agrícola como foi no início, mas que busque nos sujeitos do campo a fórmula de sobrevivência e atualização.

Os três vídeos além de mostrar uma evolução técnica e narrativa, demonstram a maturidade com que eles organizam o roteiro, os enquadramentos e as falas. Apesar de ser nítida a atuação de cada um, fica visível a simplicidade das palavras, do sotaque e dos locais de gravação. Em cada vídeo podemos encontrar, implicitamente, uma informação relevante sobre suas vidas. No primeiro vídeo fica evidente a memória, já que eles olham os amigos de juventude em uma fotografia.

Enquanto no segundo vídeo, aparece o gosto pela música, inclusive, a escolha dela é muito significativa porque retrata o sentimento de muitos nordestinos afetados pela estiagem. A canção “A Triste Partida” narra a saga de muitas famílias do Nordeste, que vendem tudo o que têm para irem em busca de uma “vida melhor” no sudeste do país. A paisagem do sítio também chama a atenção nesse vídeo, um local seco, mas com uma vista deslumbrante da Serra do Mocó.

Já no terceiro vídeo, é explícita a trama que é desenvolvida para contar cada história. Nele, aparecem vários elementos que fazem parte do dia a dia da população rural: apanhar lenha na mata para cozinhar, a estrada de terra, o carrinho de mão, o ladrão de galinhas, o fofoqueiro, a agricultura do milho e do feijão, a cisterna e o quintal cercado de varas.

Esse conjunto de elementos também nos relembra o conceito de folkcomunicação e de ativista midiático. A partir do momento que essas pessoas utilizam as ferramentas de comunicação da internet, elas transmitem as suas ideias, suas opiniões, suas culturas, suas identidades e o seu cotidiano. Francisco Valdo, o seu Mané, Arnaldo Antunes, o seu Antônio,

Vitor César, o Joaquim fofoqueiro, Francisco Itamar, o cinegrafista, são ativistas midiáticos que conseguem transitar entre as práticas tradicionais e modernas e usar as tecnologias para se comunicarem com diferentes grupos sociais.

Os vídeos do “Humorista da Serraria Ofc” protagonizados por seu Mané e seu Antônio são formas de comunicação, mais especificamente de comunicação rural e de folkcomunicação. Eles mostram, através dos causos que contam em vídeo, o dia a dia dos moradores do campo, as dificuldades, as esperanças, a simplicidade. Em fala para a reportagem do quadro “Meu Sertão, meu xodó” da 1ª edição do RNTV, Francisco Valdo, o seu Mané, demonstra o incentivo que ele tem para fazer os vídeos: “foi uma maneira que eu achei, que eu encontrei de mostrar a vida do agricultor aqui no nosso sertão, que é sofrido, castigado pela seca. Eu tinha vontade de mostrar lá para os lados do Sul, São Paulo, para o lado do Norte, todos os cantos do país.” A fala de Francisco Valdo remonta, mesmo sem que ele tenha consciência, o conceito de comunicação rural proposto por Diaz Bordenave e também o de ativista midiático de Osvaldo Trigueiro. Ele evidencia na fala uma preocupação, uma necessidade de mostrar para o “mundo” a vida do agricultor.

Referências

ACUNZO, Mario. *Reflexiones acerca de la comunicación para el desarrollo rural sostenible*. In: CISNEROS, Jimena Lynch. ***Sin comunicación no hay desarrollo***. Lima: Asociación de Comunicadores Sociales Calandria, 2007. p. 84-95.

BELTRÃO, Felipe Barros. Produção e edição colaborativa na Internet. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 30., 2007, Santos. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2007. p. 01-15. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R0520-1.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2020.

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

BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara. Folkcomunicação e difusão de inovações. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 21., 1998, Recife. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 1998. p. 1-8. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/39e119df9b4478dd1f61ec9d953d182c.PDF>. Acesso em: 30 maio 2020.

BORDENAVE, Juan Enrique Díaz. Comunicação rural: discurso e prática. In: BRAGA, Geraldo Magela; KUNSCH, Margarida Maria Krohling. **Comunicação rural**: discurso e prática. Viçosa: UFV, 1993. p. 11-21.

BORDENAVE, Juan Enrique Díaz. **O que é comunicação rural**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BURGESS, Jean; GREEN, Joshua. **YouTube e a revolução digital**: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade. São Paulo: ALEPH, 2009.

LEMOS, A. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LEMOS, André. Cibercultura como território recombinate. In: TRIVINHO, Eugênio; CAZELOTO, Edilson. **A cibercultura e seu espelho**: campo de conhecimento emergente e nova vivência humana na era da imersão interativa. São Paulo: ABCIBER, 2009. p. 38-46.

LUCENA, Severino Alves de; BEZERRA, Juliana Freire; AMORIM, Maria do Carmo. Comunicação e desenvolvimento local: folk-ativismo nos movimentos sociais. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 12, n. 26, p. 154-169, jul. 2014. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/viewFile/1985/1407>. Acesso em: 30 maio 2020.

MORE: Mecanismo online para referências, versão 2.0. Florianópolis: UFSC Rexlab, 2013. Disponível em: <http://www.more.ufsc.br/>. Acesso em: 02/03/2020.

POZZO, Orué Aníbal. *Comunicación y desarrollo: um diálogo tenso para superar la modernidad*. **Revista Epic**, São Cristóvão, v. 21, n. 1, p.95-103, jan. 2019. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/10917>. Acesso em: 02 mar. 2020.

ROSSI, Amanda. **Com humor no YouTube, pequenos agricultores batem 80 milhões de visualizações em sete meses**. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-44813134>. Acesso em: 27/03/2020.

TRIGUEIRO, O. M. O Ativista midiático da rede folkcomunicacional. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 4, n. 7, p. 01-13, jan. 2006. Disponível em: <https://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/536/370>. Acesso em: 30 maio 2020.

“Os Segredos das Chuvas” e a produção do impresso O Candeeiro em Lagoa do Juá/CE¹

*Rosa da Conceição Nascimento²
Catarina Tereza Farias de Oliveira³*

Submetido em: 10/05/2020

Aceito em: 27/05/2020

RESUMO

Este artigo é uma pesquisa etnográfica sobre o “CANDEEIRO”, impresso produzido pela ASA (Articulação Semiárido Brasileiro). A investigação reflete sobre a proposta de comunicação do Candeeiro como experiência comunicativa que não se volta para a informação, mas sim para uma dimensão de comunicação educativa na zona rural do Nordeste brasileiro. O Candeeiro é produzido a partir das culturas locais do sertanejo em sua convivência com a seca. Problematicamos o conceito de Sistematização de experiências que fundamenta a prática comunicativa para entender como a ASA e as pessoas da localidade pesquisada vivenciam a produção do jornal nessa relação entre comunicação e inclusão de hábitos culturais do sertão. A pesquisa de campo teve duração de oito meses e aconteceu em Lagoa do Juá, no Ceará, de dezembro de 2017 a agosto de 2018.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; Cultura; Sistematização de Experiências.

¹ Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado em comunicação e linguagens, do Programa de Pós Graduação em Comunicação, da Universidade Federal do Ceará (UFC), que tem como título “O CANDEEIRO COMO SISTEMATIZAÇÃO DE EXPERIÊNCIAS: UMA ETNOGRAFIA DA CIRCULAÇÃO, DOS USOS E APROPRIAÇÕES EM LAGOA DO JUÁ”. Foi defendida em 14 de agosto de 2018. O trabalho completo está disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/36408>. Acesso em: 08 de maio de 2020.

² Graduada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pelo Centro Universitário 7 de Setembro - UNI7 (2012). Possui Especialização em Extensão Rural Agroecológica e Desenvolvimento Rural Sustentável pela Universidade Federal do Ceará - UFC (2015) e Mestrado em Comunicação pela mesma instituição (2018). Professora permanente do Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará. Correio eletrônico: rosac.nascimento2017@gmail.com.

³ Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Ceará - UFC (1990), Mestrado em Sociologia pela mesma instituição (1994) e Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp (2002). Cumpriu estágio pós-doutoral em Comunicação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). É professora adjunto XI da Universidade Estadual do Ceará (UECE). É professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da UFC, atuando na linha de pesquisa Mídia e Práticas Sócio-Culturais. Correio eletrônico: catarina.oliveira@uece.br.

The Secrets of the Rains”and the production of the printed O Candeeiro in Lagoa do Juá / CE

ABSTRACT

This article is an ethnographic research on “CANDEEIRO”, printed by ASA (Articulação Semiárido Brasileiro). The investigation reflects on Candeeiro's communication proposal as a communicative experience that does not focus on information, but on an educational communication dimension in the rural area of the Northeast. The Candeeiro is produced from the local cultures of the sertão in its coexistence with drought. We problematize the concept of Systematization of experiences that underlies the communicative practice to understand how the ASA and the people of the researched locality experience the production of the newspaper in this relationship between communication and inclusion of cultural habits. The field survey lasted eight months and took place in Lagoa do Juá, Ceará.

KEY-WORDS

Communication; Culture; Systematization of Experience.

Los secretos de las lluvias y la producción del impreso El Candeeiro en Lagoa do Juá/CE

RESUMEN

Este artículo es una investigación etnográfica sobre el Candeeiro, impreso producido por ASA, Articulación para el Semiárido. La investigación refleja la propuesta de comunicación del Candeeiro como experiencia comunicativa que no se centra en la información sino en una dimensión de comunicación educación en el área rural del noreste del Brasil. El Candeeiro se produce a partir de las culturas locales del sertanejo en convivencia con la sequía. Problematizamos el concepto de sistematización de experiencias que subyace a la práctica para entender cómo ASA e las personas de la localidad encuestada experimentan la producción del periódico en esta relación entre la comunicación y la inclusión de hábitos culturales del sertão. La investigación del campo duró ocho meses y tuvo lugar en Lagoa do Juá, Ceará, de diciembre de 2017 a agosto de 2018.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación; Cultura; Sistematización de Experiencias.

Introdução

Este artigo tem como ponto de partida compreender como o boletim “O Candeeiro”, produzido através do Programa Uma Terra e Duas Águas (P1+2), da Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), constrói uma relação com a cultura peculiar no semiárido do Nordeste brasileiro, trazendo os saberes dos povos do sertão para a produção desse impresso. A ASA é uma rede formada por cerca de três mil instituições, entre igrejas, Associações de Moradores, Movimentos, Organizações Não Governamentais (ONG), grupos, entre outros. Essa articulação nasceu em 1999 com o intuito de trabalhar estratégias de convivência com a região semiárida brasileira. O semiárido no Brasil compreende os estados do Nordeste e do Norte de Minas Gerais (BROCHARDT, 2013).

Para essa investigação, analisamos a produção do Candeeiro em Lagoa do Juá. Essa localidade está situada na zona rural, faz parte do município de Itapipoca, na região Vales do Curu e Aracatiaçu, no Ceará, distante 35 quilômetros de Itapipoca e, aproximadamente, 170 km de Fortaleza. Conforme manual (2006), elaborado pelas famílias de Lagoa do Juá, a localidade foi fundada em 1976. Na época, pertencia ao município de Amontada, também na região. No entanto, pelos depoimentos de pessoas com mais de 80 anos, a localidade é bem mais antiga: “No meu nascimento, talvez tivesse umas cinco ou seis casas”².

Para a realização da pesquisa de campo, optamos pela etnografia. Desse modo, a pesquisa etnográfica teve duração de 18 meses entre visitas, conversas, acompanhamento de festas da comunidade, realização de entrevistas e vivências no cotidiano. O encontro com Malinowski (1984), Oliveira (2014), Winkin (1998) e Guber (2005) – que discutem a etnografia como um método apropriado para estudar os sujeitos distintos, considerando os contextos em que estes estão inseridos, por meio de uma imersão em campo – também foi importante para percebermos mais claramente que a escolha em pesquisar a produção dessa prática comunicativa em Lagoa do Juá exigia de nós empenho e disponibilidade para mergulhar e nos deixar tocar pelos sentimentos e emoções para poder construir esta pesquisa. Para a escrita do artigo, vamos, em primeiro lugar, situar a produção do Informativo Candeeiro no contexto da ASA e na comunidade de Lagoa do Juá. Em seguida, problematizamos o conceito de

² Edmundo Nascimento. Comunidade Lagoa do Juá. [Entrevista concedida a] Rosa da Conceição Nascimento. Lagoa do Juá, 2017.

Sistematização de Experiências e, finalmente, apresentamos a descrição dessa prática comunicacional vivenciada no cotidiano de Lagoa do Juá.

A Produção do Candeeiro e o conceito de Sistematização de Experiência

É fundamental entendermos o Candeeiro dentro da experiência comunicacional da ASA, que estará situada a partir do conceito de sistematização de experiências adotado por essa entidade. A ASA discute a comunicação como um direito, “trazendo outros sujeitos/atores” (Verônica Violeta Pragana, assessora de comunicação da ASA, informação oral, 2016)³. Na mesma direção, Brochardt (2013, p. 79) traz, em seus estudos, uma discussão da comunicação na ASA como estratégia de mobilização para “compartilhar sentidos, convocar pessoas [...]”, como um meio aberto e de empoderamento.

Para o desempenho do trabalho da comunicação institucional da ASA existe uma equipe de profissionais de comunicação que formam a ASACom (Assessoria de Comunicação da ASA). Ela fica na sede da Associação Programa 1 Milhão de Cisternas (AP1MC)⁴, em Recife. Esses profissionais são todos formados em comunicação⁵. É importante compreender que o Candeeiro é um dos meios de comunicação da ASA que se estabelecem como boletim de sistematização de experiências, do Programa Uma Terra e Duas Águas (P1+2). O Candeeiro é produzido em dois formatos: boletim e *banner* impressos, conforme a ASA apresenta (**Manual de Comunicação para mobilização social: uma estratégia de fortalecimento da ASA**, 2012). O boletim pode ser de uma ou duas páginas A4, frente e verso. Já o *banner* deve medir 80 x 120 metros, conforme as orientações do programa. A escrita do candeeiro é feita, geralmente, pelo profissional que trabalha para a ASA. O *layout* do Candeeiro é padrão em todos os estados, sendo que o que o diferencia de um para outro é a cor e o nome do estado. Para citar alguns exemplos, no Ceará, é laranja; na Paraíba, avermelhado; no Piauí, é amarelo-esverdeado; e, em Pernambuco, é verde.

³ Oficina de comunicação da ASA. Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco. 25 e 26 de agosto de 2016.

⁴ A AP1MC é uma Associação criada legalmente em 2002 para apoiar e facilitar as ações da ASA. Informações disponíveis em: <<http://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/ap1mc>>. Acesso em: 02 de agosto de 2017.

⁵ Fernanda Cruz Falcão. A comunicação como estratégia de mobilização social. [Entrevista concedida a] Rosa da Conceição Nascimento. Autora, Fortaleza, 2018.

Pelas discussões de Holiday (2012), historicamente, a sistematização de experiências tem origem na América Latina. Ela surge do esforço local para “construir referenciais próprios de interpretação teórica a partir das condições particulares de nossa realidade” (HOLLIDAY, 2012, p. 35). Pelo que o pesquisador apresenta em seus estudos, essa forma de comunicar foi pensada a partir da necessidade de se ter bancos de dados e de se tornar visível o que era construído pelo povo, na tentativa de fortalecer suas lutas e perpetuar seus saberes. É importante enfatizar que, no contexto social da América Latina dos anos 1950, a população vivia grandes desafios em âmbito econômico, político e religioso-ideológico, como ressalta Holiday (2012). Para o autor, a vivência dessas dificuldades resultou em muitas histórias de lutas, entre elas na Revolução Cubana, conduzida pelo líder revolucionário da época, Fidel Castro. Como consequência desse contexto que antecedeu esse momento de luta, o povo vivia um sistema opressor, em que tudo era pensado e imposto de fora para dentro, como acontece de modo geral na sociedade desigual e capitalista. Esse fazer de sistematizar experiências surgiu das vivências e ações, configurando-se como estratégia para romper com o sistema opressor da época. Essa terminologia, conforme esclarece o autor (HOLLIDAY, 2007), é ampliada na medida em que é utilizada em âmbitos dos processos sociais e de educação popular. “Utilizamos o termo num sentido mais amplo. Referimo-nos não só a compilar e ordenar dados e informações, mas também a obter aprendizagens críticas a partir das nossas experiências” (HOLLIDAY, 2007, p. 16).

Nessa perspectiva, Holliday (2012) discute a sistematização de experiências de uma forma poética, como uma arte que, cuidadosamente, reescreve a história. Na mesma linha de entendimento de Holliday (2012), Milani (2005) aprofunda a sistematização de experiências como uma construção da história para torná-la conhecida e contribuir com outros processos. Ainda segundo Milani (2005), além de transmitir conhecimentos, a sistematização é uma estratégia para comunicar as ações e confrontar os conceitos para uma construção horizontal dos sentidos e o empoderamento das práticas para a transformação. É uma forma inclusive de “retro-alimentar a consciência dos atores da experiência [...]” (Milani, 2005, p. 11). Sistematizar, de acordo com as ideias de Milani (2005), é também uma forma de dialogar com os conceitos. “A sistematização permite relacionar teorias e práticas tanto da ação individual quanto da ação coletiva” (MILANI, 2005, p. 12). Desse modo, sistematizar experiências inclui provocar nos sujeitos envolvidos na experiência seu compromisso junto ao seu coletivo. “Ela

pode ajudar a dar sentido aos inúmeros atos individualizados em um âmbito mais amplo e complexo da ação do grupo” (MILANI, 2005, p. 12). Souza (2000) diz que sistematizar é uma forma de fortalecer as experiências cotidianas. “A sistematização garante a apropriação da experiência pelos seus sujeitos, ao lhes possibilitar a formulação do sentido de sua ação”. (SOUZA, 2000, p. 35).

Partimos então da ideia de que a ASA produz o Candeeiro como uma estratégia de sistematizar experiências dos agricultores. A prática comunicacional de produção está relacionada mais com uma dimensão de divulgar a cultura do que com a busca da informação em si.

Em um contexto mais próximo da atualidade, Balem (2015) afirma que a sistematização de experiências “possibilita conhecer para além do que ela nos mostra. Também nos fornece algumas categorias de análise que servem de aprendizagem para serem aplicadas no desenvolvimento de experiências similares” (BALEM, 2015, p. 18). Balem (2015) cita características da sistematização de experiências que a qualifica como uma prática comunicacional, que, muito além do simples fato de ordenar, organizar e escrever sobre determinada ação, é importante material na construção do conhecimento, que passa necessariamente pelas reflexões do vivido, planejamento do que se quer viver e ampliação dos modos de vida, compondo, assim, um compêndio para a perpetuação da história. Dessas reflexões, é possível pensar a sistematização para além da divulgação de uma prática, podendo, assim, ser estabelecida como um processo político que, pelo fato de existir, deve cumprir um papel de transformação na vida das pessoas e na sociedade de modo geral.

A ideia da Articulação Semiárido Brasileiro – ASA, sobre a sistematização de experiências converge com as ideias desses autores. A ASA acredita que a sistematização é uma forma de transmitir os saberes, de tornar conhecidas histórias de vida, de desafios, de lutas, de conquistas e de convivência, inclusive. E as sistematizações “[...] potencializam a divulgação das iniciativas bem-sucedidas no campo da agricultura familiar”⁶. Dessa forma, na execução do P1+2, pelo que discute a Rede de Articulação Semiárido Brasileiro (2012), a sistematização de experiências se configura como um meio de fortalecer a ideia de que o Semiárido brasileiro é permeado por outras perspectivas, e não apenas por uma terra seca. Pelas discussões da rede, propagar essas questões se tornou importante para uma região

⁶ Informações disponíveis em: < <http://www.asabrasil.org.br/acoes/p1-2>>. Acesso em: 19 de abril de 2017.

considerada por outras do país como uma região desprovida de recursos necessários para se viver dignamente.

Discutimos neste trabalho, que o Candeeiro é um boletim produzido a partir da concepção teórica de sistematização de experiências adotadas pelo Programa Uma Terra e Duas Águas (P1+2), da Articulação Semiárido Brasileiro. Em Lagoa do Juá, foram produzidos dois boletins, em 2014. Um boletim sistematiza a experiência de Maria Irismar Vieira Linhares, conhecida como Mazinha, com o armazenamento de água em garrafas de plástico, e o outro sistematiza a experiência de previsões de chuva a partir dos sinais da natureza, contadas no impresso através das experiências de Maria Dalva do Nascimento, conhecida como Dalvinha, da localidade Lagoa do Juá, e de Seu Zé Júlio e Seu Mamede, de Vieira dos Carlos, do Assentamento Várzea do Mundaú, também no município de Itapipoca. Mas a questão é: por que em Lagoa do Juá os temas dos impressos foram a água, citada de forma direta nos dois Candeeiros sistematizados e produzidos? Nem todas as produções de Candeeiro falam de água, apesar de estarmos nos referindo ao semiárido nordestino, onde a água é escassa. Uma prova disso é um Candeeiro de 2016, produzido a partir da sistematização de uma experiência sobre a Casa de Sementes José Faustino de Sousa em Lagoinha, município de Itapipoca, distante cerca de 50 quilômetros de Lagoa do Juá. Outra Experiência sistematizada no Ceará foi a experiência da família de Moacir e Vera, da comunidade Purão, no município de Trairi. Uma experiência do quintal produtivo, que traz o título: “Tecnologia Social transformando vida: quintal de Seu Moacir. Na localidade do Sítio Veiga, no município de Quixadá/CE, foi sistematizado um Candeeiro com o título: “Comunidade Quilombola Veiga, conquistando direitos”. As publicações nos fazem perceber que a ASA parte de pontos climáticos, culturais, históricos e de plantio para conduzir a sistematização de experiências dos boletins. No entanto, fica a pergunta, por que em lagoa do Juá o tema dos dois boletins sistematizados foi a água?

Histórias e Estórias de Lagoa do Juá

Lagoa do Juá é habitada atualmente por cerca de 180 famílias⁷ que vivem da agricultura, com a produção de feijão, milho, mandioca, entre outras culturas, como a

⁷ LINHARES, Maria Irismar Vieira. Comunidade Lagoa do Juá. [Entrevista concedida a] Rosa da Conceição Nascimento. Autora, 2017.

carnaúba. Prioriza uma alimentação saudável para as famílias, conforme estabelece o documento da comunidade (Manual, 2006). Nessa perspectiva, as famílias trabalham com hortaliças, criação de galinhas e outros pequenos animais. A população também produz remédios, sabão e xampus caseiros. Além de viverem da agricultura, muitos moradores são professores, outros pedreiros e outros vivem de trabalhos manuais, como o beneficiamento da palha da carnaúba⁸. Esta cultura, segundo Maria Irismar Vieira Linhares, 60 anos (entrevista, 2017), possibilita que as pessoas trabalhem durante quase todo o período do ano, pois, quando passa o inverno, geralmente no mês de julho, começa a colheita da palha da carnaúba, que, entre outros objetos, permite confeccionar vassouras, bolsas, chapéus, esteiras e urus (um tipo de bolsa grande comprida, para apanhar feijão) e se estende por todo o segundo semestre. As pessoas que não trabalham com a carnaúba, nem como pedreiro ou professor, fazem carvão, de forma que quase todos da comunidade desenvolvem atividades.

Quanto à origem do nome, tudo indica que surgiu do próprio contexto. Próximo à Lagoa do Juá existe outra localidade que se chama Juá. Já Lagoa do Juá dispõe de muitos juazeiros e uma grande lagoa, que, conforme as informações dos moradores, pode ter influenciado na escolha do nome. Seu Edmundo Nascimento (entrevista, 2017), ressalta que essa lagoa é a influência do nome: “Aqui acolá tem um pezinho de juazeiro, mas não é porque é cercado de madeira só de juá não’... Tem a lagoa que é bem aí, aí o velho que se situou aqui disse: ‘Aqui é bom’, aí botou o nome de Lagoa do Juá, porque tinha a lagoa, uns poucos de juá ao redor, aí botaram lagoa do juá e morre por Lagoa do Juá”⁹.

Durante as visitas às famílias, bem como nos momentos festivos e de reuniões na localidade, percebemos que há muito que se contar sobre a comunidade e que, certamente, precisaríamos de um livro inteiro para isso. Contudo, fizemos escolhas e trazemos alguns pontos, como: “a mística da água”; e “os encantos do cotidiano”, bem como alguns detalhes sobre as formas de trabalhos que predominam nessa localidade. Esses pontos são fundamentais para compreendermos o trabalho da ASA na produção dos boletins e a escolha do tema da água para as duas experiências sistematizadas.

A imersão em Lagoa do Juá nos deu a oportunidade de escutar e acompanhar vários acontecimentos da comunidade. Histórias e vivências locais constantemente ganhavam

⁸ *Idem*

⁹ *Idem*

formas e sentidos ao serem narradas, pelos moradores e moradoras. No entanto, duas delas, que, de certa forma, envolvem mitos e “verdades”, podem ser classificadas como as que mais repercutiram em toda a trajetória. Uma se refere a um tanque de pedra ou caldeirão, a outra diz respeito a uma pedra, que a população local define como encantada.

É importante mencionar que, de acordo com a ASA, o tanque de pedra ou caldeirão “é uma tecnologia comum em áreas de serra ou onde existem lajedos, que funciona como área de captação da água de chuva. São fendas largas, barrocas ou buracos naturais, normalmente de granito”¹⁰. O tanque de pedra de Lagoa do Juá carrega as mesmas características apresentadas pela ASA, muito embora os sentidos para o povo da localidade sejam outros.

Das partilhas das experiências vivenciadas, foi possível constatarmos que Lagoa do Juá, assim como tantas outras comunidades, passou por grandes desafios relacionados à falta de água e que estes poderiam ser os motivos de tanta relevância dada ao tanque e, então, ao percebermos que se tratava de uma tecnologia de acúmulo de água, que beneficiou a comunidade em outros momentos de falta de recursos hídricos no local, nossa hipótese foi sendo confirmada, na mesma medida em que outras tantas foram surgindo, e então nós quisemos saber mais sobre aquele encanto, de modo que, nas visitas seguintes, em algumas casas onde entrávamos perguntávamos sobre a obra da natureza. Para nossa surpresa, todas as pessoas falaram do tanque, senão da mesma forma, pelo menos com o mesmo entusiasmo. Posteriormente, tivemos a oportunidade de conhecer o local, quando, em uma manhã de novembro de 2017, Maria Irismar Vieira Linhares nos acompanhou até a casa de Dona Maria Meire Severiano de Andrade, 55 anos, onde fica o tanque. De longe avistamos uma área ampla. Uma casa, uma cisterna, uma plantação de frutíferas e uma pedra enorme compunham o cenário. No topo da pedra, uma árvore de aspecto seco, de caule esbranquiçado e de frutos vermelhos enfeitava o local. Maria Meire Severiano de Andrade (entrevista, 2017) nos falou que chegara ao local havia uns trinta anos. Tudo era cercado de mato. Disse também que o tanque era mais raso e que aos poucos foi sendo aprofundado, à medida que a necessidade de água aumentava. “Quando a gente não tinha cisterna, bebia água daí... Era o jeito... A gente não tinha outra água... Tinha tempo aí que nós cavávamos a

¹⁰ Informações disponíveis em <<http://www.asabrasil.org.br/acoes/p1-2>>. Acesso em: 05 de maio de 2018.

cacimba e a água era bem azulzinha”¹¹. De acordo com a agricultora, o tanque tornou-se um objeto de especulação e pesquisa. Maria Meire Severiano de Andrade (entrevista, 2017) comenta que o interesse pelo tanque aumentou quando descobriram que as suas entranhas eram constituídas de ossos. Segundo ela, isso foi sendo descoberto, na medida em que escavavam cacimbas para acumular mais a produção de água. Ou seja, o tanque de pedra, que era visto, inicialmente, apenas como um reservatório de água passou a ser um objeto de pesquisa, de caráter arqueológico.

A pedra escrita é outro encanto de Lagoa do Juá. Aparentemente, trata-se de uma pedra comum, como qualquer outra. Um agregado sólido, calçado por rochas menores, em meio à vegetação caatinga. Se nós tivéssemos encontrado essa pedra em uma circunstância diferente, era assim que a definiria. Mas não estávamos diante de qualquer pedra. Aquela era a pedra que tinha sido intensamente descrita pela maior parte das pessoas com as quais tínhamos tido contato em Lagoa do Juá, como uma pedra encantada. Na segunda visita que fizemos à comunidade, em uma conversa com o Seu Edmundo Nascimento (entrevista, 2017), a segunda pessoa mais idosa da comunidade, a pedra ganhou destaque em meio a outros tantos assuntos. Era a segunda vez que escutávamos alguém falar da pedra porque, na primeira visita, ela também havia sido mencionada, mas não com a mesma intensidade, o que talvez tenha inibido a nossa sensibilidade para percebermos nas entrelinhas o que aquilo representaria. A pedra do letreiro, como Seu Edmundo a descreve, é cheia de mistérios. Barulho de moedas, cantigas e presença de animais. Os moradores a caracterizam como encantada. Pelo que Seu Edmundo Nascimento a apresenta, tem o letreiro como sinal do encantamento. Segundo seu Edmundo as letras aparecem apenas em períodos chuvosos. Ele afirma que não há compreensão do que está escrito, “mas é encantado” (Edmundo Nascimento, entrevista, 2017). Como não choveu tanto no período da pesquisa, não chegamos a ver o letreiro.

Assim como outras localidades da região, Lagoa do Juá tem todas as características semiáridas e poderia passar pelas mesmas necessidades quanto aos recursos hídricos. No entanto, as famílias têm driblado essa realidade. Pelo que é apresentado pelas pessoas, nada aconteceu por acaso, mas a partir de uma trajetória de lutas, desafios e conquistas. De acordo

¹¹ ANDRADE, Maria Meire Severiano de. Comunidade Lagoa do Juá [Entrevista concedida a] Rosa da Conceição Nascimento. Autora, 2017

com o compartilhamento de suas experiências, a comunidade, que, no início de sua consolidação, dispunha de rios e lagos, também vivenciou momentos críticos com a falta de água, tendo que buscar bem distante. “Primeiro, a gente pegava água com o jumento, depois ia de bicicleta”¹². Atualmente a localidade conta com a tecnologia de cisternas. Todas as famílias da localidade dispõem de uma cisterna de 16 mil litros de água para beber e realizar as atividades domésticas. Parte das famílias dispõe da cisterna de 52 mil litros de água para outras atividades, como o cultivo de hortaliças, frutíferas e dá de beber aos pequenos animais. Outras também guardam água em garrafas (costume da localidade que foi sistematizado no Candeeiro de Lagoa do Juá). A maioria das que foram entrevistadas busca água na lagoa durante o período de inverno, de modo que elas economizam a água que guardam nos reservatórios. O tanque de pedra também tem sido uma fonte de água para as labutas de casa e para dar de beber aos animais.

No período em que estivemos em Lagoa do Juá pudemos acompanhar várias atividades locais que representam o cotidiano de lazer da comunidade. Entre as atividades se destacaram: o futebol, a seresta de música ao vivo, festas religiosas católicas e almoços entre as famílias.

O Candeeiro e as experiências sistematizadas em Lagoa do Juá

Um dos Candeeiros produzidos em Lagoa do Juá traz a sistematização da experiência que apresenta o título: “Mazinha engarrafa tempo”.

¹² *Ibidem*

Figuras 1 e 2 – A experiência de Maria Irismar - frente e verso, respectivamente



Fonte: Arquivos da comunidade.

Neste boletim, logo no início da primeira página, tem uma imagem que apresenta Mazinha com uma garrafa com água na mão e outras empilhadas ao redor da parede. O primeiro parágrafo faz um resumo da experiência de Maria Irismar Vieira Linhares (Mazinha). O texto conta que a prática foi adquirida a partir dos aprendizados em oficinas de capacitação e da necessidade do recurso. Entre aspas, ela conta: “Eu ouvi na capacitação que era preciso ter consciência do uso de água, então, pensei em armazenar mais e continuei juntando e enchendo garrafinhas”. Ainda no primeiro parágrafo consta que a comunidade enfrentou desafios com a escassez de água, tendo que buscar o recurso em uma localidade distante 30 minutos da comunidade. O segundo parágrafo apresenta a história da família de Maria Irismar, Mazinha e, por fim, ainda na frente do boletim, aprofunda sua trajetória, trazendo o que acontece no seu cotidiano, como o trabalho como agente comunitária de saúde e a paixão pela agricultura. No verso, três imagens mostram Maria Irismar e suas cisternas, uma com capacidade para armazenar 16 mil litros de água e a outra com capacidade para armazenar até 52 mil litros, bem como uma produção de ervas medicinais. O texto segue contando a experiência de Mazinha e os desafios da falta de terra para produzir. Apresenta ainda os benefícios de projetos sociais, como o de implementação de tecnologias para

captação e armazenamento de água, o Programa 1 Milhão de Cisternas (P1MC) e o P1+2, além de outros projetos ambientais, e faz uma crítica à falta de políticas públicas que garantam acesso aos recursos necessários para se viver na localidade, como uma “política de reforma agrária”. A água nas garrafas apresentadas neste Candeeiro demonstra o valor desse líquido na comunidade. Mesmo tendo as cisternas, as experiências de Maria Irismar em guardar água nas garrafas, evidenciam o valor do recurso para os moradores e moradoras de Lagoa do Juá e do Nordeste.

O outro Candeeiro produzido em Lagoa do Juá traz a experiência de Maria Dalva do Nascimento, conhecida como Dalvinha, Zé Júlio e Mamede, com a previsão de chuva, cujo título é “Os segredos das chuvas: agricultores contam suas experiências de previsão de chuvas, a partir dos sinais da natureza”. Tanto a frente como o verso trazem imagens dos agricultores em meio ao cultivo do plantio agrícola. A primeira fotografia na frente, apresenta Dalvinha colhendo pimentão e a segunda, já no verso, mostra Zé Júlio segurando o cabo de uma enxada no meio da plantação, conforme as figuras 3 e 4

Figuras 3 e 4 - “O Candeeiro”- os segredos da chuva - frente e verso

O Candeeiro Ano 8 - nº2028 Dezembro/2014 Itaipoca/Trairi P1+2 Ceará

Os segredos das chuvas
Agricultores contam suas experiências de previsão de chuvas, a partir dos sinais da natureza.

Curiosidade, paciência, observação. Essas características são comuns aos três agricultores que aprenderam a conversar com a natureza e traduzir seus sinais, para identificar as próximas chuvas. Algumas experiências foram preservadas e repassadas pelos "mais velhos", como eles mesmos chamam. Outras são frutos da pesquisa dos próprios agricultores.

Dona Dalvinha
Dona Dalvinha, agricultora da comunidade Lagoa do Juá, em Itaipoca, se apropriou de muitos conhecimentos dos pais e avós, por si só. "Eles não repassavam diretamente pra nós, eu ouvia eles conversando com as outras pessoas e eu sempre fui curiosa", afirma Dalvinha. Seu Zé Júlio, mora em Vieira dos Carlos, Assentamento Várzea do Mundá, em Trairi, e também aprendeu dos mais velhos, pela sua curiosidade: "o meu pai biológico, tem 92 anos, o que me criou era vaqueiro e era o gerente aqui da fazenda. Ai o povo lá pra lá na boca da noite, conversar, contava dessas do inverno. Ai eu, menino, escutava aquelas histórias deles e ficava observando, e prestando atenção."

Seu Mamede, vizinho de Zé Júlio, também tráz esses conhecimentos dos pais e avós, e hoje apesar dos problemas de visão, continua a observar, através dos olhos da esposa, Maria, e dos amigos os sinais da natureza. "Ontem, antes de nós se deitar, a Maria estava aqui assistindo televisão, e eu ali dentro. Ai a Maria chegou e disse: eu nem te digo uma coisa, era tanto dos bizorrinhos na luz, como no inverno. Eu disse assim: - Maria me diz uma coisa, e os bizorrinhos eram vitizados (travam essa) ou eram pedrinhos. Ela disse: - Inthizado. Eu perguntei: - Eles tinham as asas pequeninas?"

Zé Júlio
Zé Júlio observa também o mar. "Uma experiência que eu tenho são as marés brigando. A lua cheia bola numa base, a lua nova vai e bota mais, a lua cheia vem depois e bota mais do que a lua nova. Isso são as marés brigando. Ai ano passado não houve isso, ano passado nem maré houve. Houve maré sim, mas não de briga, não tinha crescimento. E quando as marés estão brigando, tem inverno" explica animado.

Desde os três anos de idade, Dalvinha lembra da experiência da observação da Lua. "Os mais velhos falavam assim, que quando a Lua tivesse pendida pra o mar, certamente no próximo mês teria chuva. Se ela não tivesse pendida pra o mar e se no sertão ela estivesse direto, não teria chuva. Essa experiência ai eu guardei desde os três anos de idade, mas só vim escutar depois de dez, quinze, vinte anos".

Outra experiência de Zé Júlio, é a presença de círculos no sol, e a localização da chamada, Estrela Dalva. "Se ela puxar pra praia não vai ter chuva, mas se ela tiver no nascente. Se ela tiver no poente, ela tem que puxar pra praia. É diferente. Se ela tiver por poente e puxar pro sertão já não é bom".

A esperança desses agricultores, e o que revelam os sinais, é que haverá mais chuvas em 2015, na região onde vivem. Como explica Zé Júlio pela observação que faz no mês de outubro. Ele conta os primeiros sete dias de outubro, que devem estar nublados, como garantia de chuva nos primeiros meses do ano seguinte: "É do dia primeiro ao dia sete de outubro. Dia primeiro é janeiro, dia dois é fevereiro, três é março e assim por diante, até o dia seis que é junho e julho que é sete".

"Terho bastante esperança que vai chover; até porque no passado eles diziam que quando uma árvore chorava, era chuva na certa, e ai eu tenho uma experiência assim, de um pé de singuelá. Quando ele solta muita resina, ai parece que é tempo de chuva. A minha esperança é que ele está nos dizendo que vai haver uma chuva pelo mês de janeiro", explica Dalvinha sobre o próximo ano.

Todas essas experiências, e muitas outras fazem parte da cultura dos agricultores e agricultoras do Sertão, e assim como as tecnologias sociais, foram criadas por eles, a partir da observação da natureza, para que possam resistir no clima Sertão, saber a hora certa de plantar. São os homens e mulheres camponeses convivendo e aprendendo com a sua relação com a natureza.

Realização: CETBA, 1 milhão de cisternas, P1+2, ASA, INSTITUTO PEPSICO Brasil

Fonte: Arquivos da comunidade Lagoa do Juá.

Em relação ao texto, tanto na parte da frente quanto no verso, ele se refere à experiência anunciada no título, bem como às suas características, trajetória de vida e um resgate da cultura popular adquirida dos mais velhos. O primeiro parágrafo apresenta características comuns aos três agricultores como sendo importantes para decifrar os segredos da natureza: curiosidade, paciência e observação. O tópico revela ainda que essa experiência de reconhecimento dos sinais da natureza foi adquirida dos mais velhos e das experiências do cotidiano. Os dois parágrafos seguintes seguem contextualizando a experiência e a trajetória da agricultora e dos agricultores. Um trecho conta um pouco dessa história com as previsões, por meio da fala de Dalva: “Ontem, antes de nós se deitar, a Maria estava aqui assistindo televisão, e eu ali dentro. Aí, a Maria chegou e disse: ‘Eu nem te digo uma coisa... Era tanto dos besourinhos na luz, como no inverno’. Eu disse assim: ‘Maria, me diz uma coisa: e os besourinhos eram *inhazados* (tinham asas) ou eram peladinhos?’. Ela disse: ‘Inhazados’. Eu perguntei: ‘Eles tinha as asas pequenas?’. ‘Não, era formado já’. ‘Maria, eu disse, é sinal de chuva’”. O verso do boletim segue contando a história de previsão de chuva dos três. O penúltimo parágrafo traz a esperança dos agricultores e da agricultora de que o ano seguinte (2015) seria de chuva. Ao final da página, há uma exaltação da cultura local e da resistência do povo do Semiárido, como apresenta o trecho seguinte: “Todas essas experiências e muitas outras fazem parte da cultura dos agricultores e agricultoras do Semiárido e, assim como as tecnologias sociais, foram criadas por eles, a partir da observação da natureza, para que possam resistir no clima Semiárido, saber a hora certa de plantar”. Em quase todo o texto se fala de previsões de chuva, no entanto, sempre se ressaltando que a experiência é uma continuação dos saberes populares que são repassados de pais para filhos e dos conhecimentos adquiridos cotidianamente. Também se fala da tecnologia de armazenamento de água como uma prática pensada pelos agricultores e agricultoras e que são estrategicamente voltadas para facilitar a vida na região.

Considerações finais

Há uma discussão na ASA e nos estudos de Holliday (2012) de que a sistematização de experiências serve também para organizar e documentar aquilo que é construído. As pessoas de Lagoa do Juá que têm suas experiências sistematizadas guardam o boletim como um documento ali, no lugar mais sagrado. Tanto Dalvinha quanto Mazinha, para apresentar o Candeeiro, buscaram o boletim de dentro dos quartos. Os informativos estavam guardados em uma pasta dentro de uma sacola. O fato de estarem bem guardados significa que são

valorizados e cuidados. Elas também apresentam a experiência como uma referência de sua história. “Aqui está minha experiência. Tá tudo escrito aí”¹³.

Evidente que a história e o cotidiano de Lagoa do Juá são mais amplos do que a relação com a água, mas como a ASA produziu apenas dois impressos nessa localidade, os temas publicados focaram na questão da água que permeia a origem da comunidade. Seria fundamental uma continuidade de produções de Candeeiros nessa localidade para sistematizar outras experiências de Lagoa Juá. Concluímos que a elaboração do Candeeiro é importante, mas o fato de não ter continuidade em Lagoa do Juá, não possibilita a ASA dá a concepção de sistematização de experiências um resultado mais efetivo, conforme problematizado pelos autores (MILANI, 2005; HOLLIDAY, 2012; BALEM, 2015).

Referências

ASA. **Manual de Comunicação para mobilização social**: uma estratégia de fortalecimento da ASA. Recife-PE. 2012.

ASA. **Relatório da Oficina de Comunicação**: Recife PE, 25 e 26 de agosto de 2016.

BALEM, Tatiana Aparecida. **Sistematização de experiências em fruticultura**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Colégio Politécnico, Rede e-Tec Brasil, 2015. 62 p. : il.

Baudrillard, Jean. **A sociedade de consumo**. Portugal: Edições 70, 2008.

BROCHARDT, Viviane Santos. **Comunicação popular na construção de políticas de acesso à água no Semiárido**: a experiência da ASA. 2013. 231 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

Comunidade Lagoa do Juá. Manual, 2006.

GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano**: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Paidós, 2004.

HOLLIDAY, Oscar Jara. **A sistematização de Experiências**: prática e teoria para outros mundos possíveis. Tradução de Luciana Gafrée e Sílvia Pivero; colaboração Elza Maria Fonseca Falkembach. – 1 Ed. Brasília, DF: CONTAG, 2012. 332 p.

HOLLIDAY, Oscar Jara. **Sistematização de Experiências**: aprender a dialogar com os processos. Grafilinha Edição: CIDAC. Rio de Janeiro, 2007.

¹³ *Ibidem*

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril, 1984.

MILANI, Carlos Sanchez et al. **Roteiro de sistematização de práticas de desenvolvimento local**. Salvador: CIAGS, 2005.

OLIVEIRA, Catarina Tereza Frias de. **Comunicação, recepção e memória no Movimento Sem Terra**: etnografia do assentamento Itapuí/RS. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC). 2014.

OLIVEIRA, Catarina Tereza Frias de. **Direito a palavra: comunicação, cultura e mediações políticas** - a experiência das rádios comunitárias. 1994. 234 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1994.

SANCHEZ MILANI, C. et al. (Coords.). **Roteiro de sistematização de práticas de desenvolvimento local**. Salvador: CIAGS, 2005.

SOUZA, João Francisco de (2000). Sistematização. En Souza, F. de.; p. 33-35. FUMAGALLI, Dirceu; SANTOS, João Marcelo Pereira dos; BASUALDO, Maria Esther (Orgs). **O que é sistematização? Uma pergunta. Diversas respostas**. São Paulo, dez. 2000.

Midiatização, consumo e práticas culturais artesanais¹

Denise Figueiredo Barros do Prado²

Submetido em: 10/05/2020

Aceito em: 26/05/2020

RESUMO

Neste artigo, discutimos como as práticas culturais artesanais de Mariana (MG) se constituem em diálogo com a midiática. Refletimos sobre como as mesclas com o midiático afetam as práticas culturais artesanais a partir de Canclini (2010, 2015) e Certeau (2009). Metodologicamente, foram feitos o registro fotográfico das produções artesanais expostas em 13 lojas de artesanato de Mariana (MG) e entrevistas narrativas com 18 artesãs da cidade, entre 2016 e 2018. Realizou-se a análise interpretativa deste material. A partir disso, percebemos que as práticas culturais artesanais se veem afetadas pelo midiático, de modo que evidenciam um tensionamento e uma reconfiguração de suas formas tradicionais e suas possibilidades criativas no contexto atual.

PALAVRAS-CHAVE

Práticas culturais artesanais; Midiatização; Processos interacionais; Consumo.

Mediatization, consumption and craft cultural practices

ABSTRACT

In this article, we discuss how the craft cultural practices of Mariana (MG) are constituted in dialogue with mediatization. We reflect on how the mixtures with the media affect the cultural practices with the contributions of Canclini (2010,2015) and Certeau (2009). Methodologically, we have taken photos of craft productions exhibited in 13 craft stores in Mariana (MG) and interviewed 18 artisans from the city between 2016 and 2018. The interpretative analysis of this material was carried out. From this, we realize that the cultural

¹ A pesquisa a partir da qual esse artigo foi elaborado realizou-se com o apoio da Universidade Federal de Ouro Preto e com a participação das estudantes bolsistas do projeto, Caroline Rook (PIP/UFOP – 2016/2017), Letícia Lopes (PIBIC/UFOP – 2017/2018), Thalia Gonçalves (PIP/UFOP – 2017/2018) e Sabrina Vicentina de Jesus (FAPEMIG Jr. 2017/2018), e com a técnica em fotografia e planejamento visual Monique Campos, a quem somos gratos.

² Professora de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto. Correio eletrônico: denisefbp@gmail.com.

craft cultural practices are affected by the media, so that they show a tension and a reconfiguration of their traditional forms and their creative possibilities in the current context.

KEY-WORDS

Craft cultural practices; Mediatization; Interactional processes; Consumption.

Mediatización, consumo y prácticas culturales artesanales

RESUMEN

En este artículo, discutimos cómo las prácticas culturales artesanales de Mariana (MG) constituyen un diálogo con la mediatización. Reflexionamos sobre cómo las mezclas con los medios afectan las prácticas culturales de la artesanía desde Canclini (2010, 2015) y Certeau (2009). Metodológicamente, fue realizado el registro fotográfico de las producciones artesanales exhibidas en 13 tiendas de artesanías en Mariana (MG) y entrevistas narrativas con 18 artesanas en la ciudad entre los años 2016 y 2018. Se realizó un análisis interpretativo de este material. A partir de esto, se percibe que las prácticas culturales artesanales se ven afectadas por los medios, por lo que muestran una tensión y una reconfiguración de sus formas tradicionales y sus posibilidades creativas en el contexto actual.

PALABRAS-CLAVE

Prácticas culturales artesanales; Mediatización; Procesos de interacción; Consumo.

Introdução

Se houve um tempo em que o artesanato era resultado de uma aprendizagem geracional e familiar, dependente de relações comunitárias para sua sobrevivência, hoje sua forma de transmissão e criação vêm sendo remodelada. O contato midiático (que há décadas se fazia presente pelas revistas de artesanato e programas de televisão investidos da lógica do “passo a passo”) se aprofunda, dada a presença e a configuração de redes sociais digitais como espaços de aprendizagem e intercâmbio cultural: as artesãs aprendem novas formas artesanais no *YouTube*, postam fotos e se inspiram em imagens compartilhadas em plataformas digitais como *Facebook*, *Instagram* e *Pinterest*.

Isso resulta de uma transformação na circulação e na constituição do repertório cultural social. As interações midiáticas (seja com mídias convencionais, seja com as redes sociais digitais) fazem parte da vida cotidiana também das artesãs e, cada vez mais, essa experiência comunicacional afeta tanto a dimensão produtiva do seu fazer quanto às suas

habilidades criativas: o imaginário da cultura midiática vem se mesclando ao repertório cultural delas e aparecendo (direta e transversalmente) nas suas produções artesanais.

Diante disso, nesse artigo, problematizamos como a cultura midiática – emergente e fortalecida no cenário da midiatização – afeta as práticas culturais artesanais. Para esse estudo, debatemos como o contexto cultural contemporâneo, marcado pela midiatização, reconfigura uma relação tida como tradicional, a prática artesanal. Para tratá-las, selecionamos da produção artesanal realizada em Mariana (MG) – cidade histórica e turística da Região dos Inconfidentes – na qual observamos, durante os anos de 2016 e 2018, o aparecimento de produtos artesanais com apelo e vinculação à cultura midiática (seja pela incorporação de imagens e personagens para criar produtos artesanais, seja pela mobilização de saberes aprendidos pelas interações em redes sociais digitais). Neste estudo, mapeamos 13 lojas de artesanato na cidade, registramos e coletamos imagens de produtos artesanais relacionados ao tema e entrevistamos 18 artesãs responsáveis pelas peças.

Na produção artesanal observada, percebemos a utilização de referências midiáticas nos produtos artesanais, nos quais traços associados a personagens televisivos e cinematográficos (como os personagens infantis Minions, Peppa Pig e Galinha Pintadinha) são recriados sob a forma de toucas, almofadas e bonecos de pano. Além disso, notamos a incorporação de técnicas e saberes conquistados por meio de contatos midiáticos das artesãs via redes sociais digitais (seja por sites de compartilhamento de técnicas e moldes, seja por redes sociais digitais, no qual novas técnicas e produtos artesanais são divulgados). Além das referências às imagens e aos produtos da mídia, as artesãs relatam que sua experiência midiática afeta suas lógicas produtivas.

Em nossa abordagem, tratamos o artesanato como uma prática “limiar”, ou seja, um tipo de ação social que nos permite observar a mobilidade com que os saberes são articulados às práticas culturais, evidenciado sua porosidade e adaptabilidade (CANCLINI, 2010). As práticas artesanais são vistas como habituais, capazes de remeter ao tradicional e ao local, nascem das experiências cotidianas, são ajustáveis e fluidas; mas também incorporam traços de seu contexto de inscrição, enunciam em suas formas e no seu fazer uma maleabilidade constituída em sintonia com as transformações da vida social. Com esse entendimento, observamos como as práticas culturais artesanais de Mariana (MG) se constituem em diálogo e em tensão com o contexto contemporâneo marcado pela midiatização.

Assumir que os repertórios sociais e culturais se constituem tensionados e rearticulados pelas formas midiáticas não nos parece algo novo. O processo social de estruturação dos universos simbólicos é resultado de ações de continuidade e descontinuidade, numa articulação conflituosa e inovadora traçada entre o social e as relações intersubjetivas. A constituição dos repertórios culturais é afetada pelo imaginário simbólico emergente nessas relações e a forma de reprodução e compartilhamento desses repertórios se dá pela ação dos sujeitos, pela ação criativa e atualizadora dos sentidos do mundo e da vida social (BERGER; LUCKMANN, 2008). Tais ações reprodutivas envolvem continuidades e rupturas, criações e rearticulações, baseiam-se – enquanto inauguram e reafirmam – em tradições. As ações de continuidade e reprodução no campo da cultura estão investidas do entendimento da tradição como o âmbito onde se processam as seleções e as constituições de práticas institucionalizadas, capazes de permitir a identificação de um tempo, um espaço e um saber organizado de um grupo social (HOBBSAWN, 1984).

Seja pelo senso comum, seja pelas percepções puristas e essencialistas da cultura, as tradições são, em geral, associadas a saberes assentados e consolidados, que se insinuam como formas um tanto cristalizadas na vida social (CHARTIER, 1995). As tradições seriam um lugar seguro para um retorno ao passado: elas nos permitiriam identificar a historicidade de nossas práticas com o intuito de, nos processos de reprodução social, ao repetir-lhes, garantir-lhes a permanência. Isso seria razoável se não entendêssemos as tradições como fruto de um processo de fabricação social: em algum momento elas são instituídas e oferecê-las como dadas, naturais ou estabilizadas é antes um discurso de valor (baseado no conservadorismo) do que uma realidade advinda do social (HOBBSAWN, 1984; WILLIAMS, 2000).

A crítica a esse viés conservador da tradição é abundante nos estudos sobre a cultura popular e os processos de reprodução social: se desnaturalizamos os processos de reprodução e reconhecemos que são resultados de práticas e ações sociais, é preciso assumir sua dimensão social (portanto não natural) e a atualização como constitutiva dos processos reprodutivos (WILLIAMS, 2000; CHARTIER, 1995).

A partir dessa abordagem – que compreende os processos de reprodução social como processos de atualização – refletimos sobre as transformações e tensionamentos emergentes nas práticas culturais artesanais contemporâneas que, embora sejam comumente tidas como tradicionais e localizadas, vêm sendo afetadas e remodeladas no contexto da midiatização.

Para isso, discutimos os entrecruzamentos das práticas culturais artesanais com a cultura midiática pela articulação de uma leitura contextual, que perceba a inscrição dessas práticas no contexto e nas lógicas da midiatização (BRAGA, 2006; HJARVARD, 2014), bem como analisamos os consumos midiáticos como atuações associadas a processos produtivos no âmbito cultural (CERTEAU, 2009; CANCLINI, 2010; 2015). Assim, analisamos as práticas culturais artesanais como ações articuladoras dos repertórios culturais, tensionados por referências, saberes e experiências sociais. Para avançarmos nessa discussão, começemos problematizando a midiatização.

Uma leitura contextual: a midiatização como processo sociocultural

Há um contexto intensificado de trocas materiais e simbólicas, de fluxos de imagens, textos, sons, que têm promovido mudanças nas relações entre pessoas e instituições sociais. Essas transformações nas lógicas interacionais contemporâneas têm obrigado a Comunicação – bem como outras áreas de estudo – a reconfigurar a leitura do quadro social e das relações comunicativas (THOMPSON, 2018). Muitos autores têm se debruçado sobre este tema e proposto a ideia de midiatização como forma de abordar e estruturar um mapa conceitual capaz de auxiliar na compreensão do cenário atual. Nessa perspectiva, estamos vivendo uma profunda mutação no quadro social que não se remete somente ao uso ou incorporação de novas tecnologias, mas a uma alteração das processualidades sociais.

Martín-Barbero (2003) entende que estamos vivendo uma mudança epocal, na qual novas sensibilidades e formas de articular saberes têm emergido, de modo que não se trata apenas da incorporação de materiais e técnicas, mas uma transformação das habilidades e das maneiras de ser e estar no mundo. Tal perspectiva dialoga com a compreensão de Braga (2006), para quem vivemos um momento de reconfiguração das formas interacionais, no qual a midiatização vem se desenhando como o processo interacional de referência.

Essa consideração nos leva a perceber não somente a centralidade dos meios de comunicação e das novas tecnologias nas sociedades modernas, como também a problematização do seu papel na construção social da realidade. Mais do que tecnologias capazes de potencializar as interações comunicativas, há uma remodelação nas maneiras de se interagir (BRAGA, 2006). Braga ressalta que a midiatização não se refere apenas a

mudanças nos modos de trocar mensagens ou produzir significados, mas, sobretudo, nos modos como a sociedade se organiza, gere suas relações e articula modos de fazer. Assim, a midiaticização é um conceito que problematiza a inauguração de uma nova ambiência e outro padrão de condutas e comportamentos, no qual emergem novas formas perceptivas e organizadoras da realidade e, caso de especial interesse aqui neste artigo, remodela as práticas dos sujeitos na vida social.

Stig Hjarvard (2014) propõe a reflexão da midiaticização como um processo social em vias de se institucionalizar, reconfigurando os demais campos sociais e instituições pela sua presença e tensionamento. Para ele, a midiaticização é um fenômeno observável no cotidiano das sociedades contemporâneas, pois

[...] a condição midiaticizada implica que os meios de comunicação tanto conectam as partes individuais da sociedade mais ampla, ao constituírem espaços públicos comuns para a reflexão sobre assuntos coletivos, quanto estão situados dentro das unidades menores da sociedade, por exemplo, o universo familiar (HJARVARD, 2014, p. 32).

Com isso, o conceito de midiaticização surge sem uma pretensão totalizadora, mas com o intuito de iluminar o contexto contemporâneo de transformações nas relações sociais, nos quais a mídia emerge como instituição capaz de afetar e reorganizar as dinâmicas interacionais entre outras instituições e imiscui-se em práticas ordinárias da vida cotidiana.

A nosso ver, a midiaticização está ancorada no entendimento de que o contexto atual é afetado por uma alteração nas formas interativas, bem como nas modalidades de ordenamento da vida social. Vivemos um momento social marcado por uma transformação epocal na forma como assimilamos, produzimos e processamos as maneiras de ser e estar no mundo (MARTÍN-BARBERO, 2006). Essas transformações afetam não só a maneira como lidamos com os desafios cotidianos, mas também como organizamos nossos conhecimentos, saberes, tradições e ordenamos nosso fazer. Nesse cenário, cabe pensar sobre as reconfigurações e reinvenções das práticas culturais artesanais, uma vez que elas são tecidas em uma nova ambiência, na qual vivenciamos novas formas interacionais.

Práticas culturais artesanais: as tensões entre produção e consumo

Em nossa abordagem, compreendemos as práticas culturais como ações articuladas, envolvidas em complexas relações de consumo e produção. Nesse viés, o consumo cultural se torna residual e ativo em processos subsequentes, dada a sua incorporação, assimilação e transformação na composição das referências culturais dos sujeitos. Tal perspectiva, além de entender o consumo cultural como uma ação, compreende-o como capaz de reverberar em momentos produtivos mais difusos da constituição das práticas culturais, afetando as lógicas de criação e circulação do artesanato.

Isso se deve, principalmente, por compreendermos as produções artesanais como dotadas de um caráter modular: mais do que formas em si (observáveis através do estudo do artesanato e seus substratos), as práticas culturais artesanais dizem de maneiras de fazer – de “fazer com” – e maneiras de usar, constituindo-se como expressões de práticas culturais contemporâneas (CERTEAU, 2009). Optamos por pensá-las nesses termos porque assim sublinha-se a dimensão da ação, gesto produtivo dos sujeitos que vão, no seu cotidiano, recolhendo, assimilando, aprendendo, reproduzindo e criando maneiras de dizer do mundo em que vivem, do mundo que habitam.

Uma abordagem promissora para avançar nesse entendimento do consumo é a perspectiva de Certeau (2009), para quem os usos são capazes de articular saberes e, em ações combinatórias, fazer emergir o criativo, o plural. Para ele, as ações dos sujeitos desenham operações que permitem distinguir “maneiras de fazer” por possuírem estilos que resultam de atuações combinatórias singulares.

Se trouxermos essa discussão para a reflexão das práticas culturais artesanais, percebemos que as ações combinatórias das artesãs no processo de elaboração das formas culturais estão investidas de uma *maneira de utilizar*. Esses usos, pelo estilo das combinações que engendram e pela mobilização dos repertórios que entrecruzam, inauguram maneiras de fazer capazes de subverter os funcionamentos das atuações culturais já estabelecidos no próprio contexto. Tais fabricações tensionam a vinculação com um dito próprio. Na medida em que assumem uma dimensão de reinvenção, abrem a possibilidade de pensar os usos na sua potência de inventividade e criação: “[...] nesses usos, trata-se precisamente de reconhecer ‘ações’ (no sentido militar da palavra) que são a sua formalidade e sua

inventividade próprias e que organizam em surdina o trabalho de formigas do consumo” (CERTEAU, 2009, p. 93).

Junto dessa dimensão de reinvenção e das tensões que viabilizam a ação combinatória das práticas culturais, conjugamos a provocação de Canclini (2010), para quem não é possível pensar num “nosso” original, puro ou essencial. Para ele, a ideia de pensar o consumo como ação localizada (um consumo do *nosso*, daquilo que nos pertence) foi sustentada por uma racionalidade econômica ou, acrescentaríamos aqui, uma posição política e estratégica de valorização; mas, no atual cenário, o *nosso* perde o sentido. Canclini acredita que em uma sociedade na qual as produções materiais e imateriais aparecem marcadas pela desterritorialização (tanto na sua constituição quanto nos repertórios que faz apelo), operar na lógica da dualidade (o *nosso* e o *deles* ou mesmo do *passado* e do presente, instituindo uma falsa separação entre o tradicional e o moderno) pode ser empobrecedor e pouco preciso dada a perda da fidelidade territorial das práticas culturais.

Para Canclini, a forma como consumimos – formas, discursos, imagens – está para além da assimilação, revelando um campo de produção e ação humana. O consumo serve essencialmente para pensar as nossas interlocuções, nossos repertórios e dizer da nossa experiência social. Por conta disso, as lógicas de consumo estruturadas na vida cotidiana atravessam a constituição dos repertórios culturais e revelam como as pessoas experimentam e vivenciam a cultura contemporânea. Isso nos leva a afirmar que os consumos travados nos contatos midiáticos não podem ser restritos à constituição de referências, pois se tornam participantes e estruturadores das formas de compreensão e ação na vida social.

Ainda com as contribuições de Canclini (2010), há um cenário de mudanças socioculturais que reverbera na maneira como entendemos as práticas de consumo. Para ele, é preciso pensar nos processos de reelaboração do próprio, no qual se discute a maneira como os cruzamentos com práticas e formas globalizadas afetam os bens, as mensagens e, poderíamos acrescentar, as práticas culturais artesanais.

Aquilo que consumimos toma parte em outras intervenções, diluindo-se e imiscuindo-se em práticas culturais de outra ordem mesmo que sejam vistas, tal como ocorre às práticas culturais artesanais, como distantes do mundo do consumo e das experiências midiáticas. Os consumos midiáticos atravessam as experiências dos sujeitos no mundo e afetam seus posicionamentos, suas criações e ações cotidianas.

Desta forma, ao tomarmos a mediação como traço constitutivo do contemporâneo, os consumos culturais emergentes envolvem potências criativas e combinatórias, altera as dinâmicas interacionais – de modo que as práticas culturais, dada a sua constituição comunicacional, reverbera e atualiza essas transformações interacionais e os consumos culturais aí envolvidos.

Nesse quadro, quando recortamos as práticas culturais artesanais afetadas pela mediação, temos a oportunidade de observar esse processo de ajustamento de nossas práticas cotidianas ao contexto contemporâneo e ao modo como organizamos os saberes. Como tais práticas são limiares, capazes de articular referências cruzadas e dar origem a ações imprevistas, elas seriam típicas da contemporaneidade, momento no qual “assim como não funciona a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los” (CANCLINI, 2015, p. 19).

O artesanal emerge então enquanto uma prática porosa e articuladora dos processos sociais e reforça a dimensão ativa e dinâmica de suas possibilidades de intervenção. Somente assim podemos observar sua vivacidade e dinamicidade: para além de seus substratos, olhá-la pelas atividades e trajetórias que engendra e acolhe na sua conformação é revelador dos processos culturais de atualização e reprodução cultural.

Ao assumirmos as práticas culturais artesanais como lugar privilegiado para observarmos as potências criativas, também passamos a nos dar conta das tensões envolvidas no âmbito cultural. Isto nos permite refletir sobre como se cruzam o contexto contemporâneo, a ambiência em vias de constituição no cenário da mediação, os consumos culturais e as potências criativas emergentes dessas atuações.

Avancemos então rumo a compreensão das práticas culturais artesanais em Mariana (MG), buscando observá-las a partir do reconhecimento de que vivemos uma transformação epocal marcada pela mediação ao mesmo tempo em que tomamos o consumo como chave para desvelarmos o processo de constituição e articulação das práticas culturais artesanais.

Analisando as práticas artesanais: entrecruzamentos com o midiático

Este artigo se insere num quadro investigativo mais amplo, desenvolvido na pesquisa “Artesanato e cultura midiática: o atravessamento do midiático no artesanato marianense”. O objetivo dessa pesquisa foi observar os entrecruzamentos entre o moderno, o tradicional e o

mediático nas práticas artesanais e analisar como tais mesclas afetam as dinâmicas criativas envolvidas nesse processo. Foram feitos o registro e a coleta de material fotográfico das produções artesanais expostas (518 imagens de peças e das lojas) em 13 lojas de artesanato de Mariana (MG) e entrevistas narrativas com 18 artesãs, entre 2016 e 2018. O material coletado, no qual observamos diferentes modalidades de afetação entre o midiático e o artesanal, foi organizado em cinco categorias: (1) peças de reprodução das formas midiáticas; (2) peças de incorporação de formas midiáticas retraduzidas em produtos artesanais; (3) peças que conjugam e mesclam traços de formas midiáticas, mas sem vinculação imediata; (4) peças geradas para atender a necessidades contemporâneas vinculadas à tecnologias midiáticas; e, (5) peças criadas a partir de aprendizagens midiáticas.

As peças de reprodução das formas midiáticas são aquelas que capturam imagens midiáticas e as reconfiguram dentro das técnicas artesanais preservando-lhes as formas. Tais peças aproximam-se dos produtos licenciados e portadores de royalties ao mesmo tempo em que incorporam técnicas de produção artesanal. Além do sucesso em vendas, uma das entrevistadas, Tulipa², explica que essas peças ajudam a atrair novos clientes pelo seu apelo visual: “As pessoas chegam para ver a Galinha Pintadinha, aí acham a galinha carijó, a galinha da Angola... acham bonito. É uma maneira de divulgar mais, né?”. Entre as peças desta categoria temos bonecos de Galinhas Pintadinhas, Peppas Pig, Chaves etc.

² O nome de todas as entrevistadas foi trocado por nomes de flores para preservar-lhes a identidade.

Figura 1 - Bonecos em tecido (Galinha Pintadinha e Duquesa, de Aristogatas)



Fonte: Equipe de pesquisa (agosto/2016)

Já nas *peças de incorporação de formas midiáticas retraduzidas em produtos artesanais*, as imagens da cultura midiática são articuladas como ilustração a fim de agregar algum tipo de valor à peça. Há uma adaptabilidade maior das peças às práticas tradicionais, de modo que são incorporadas cores, símbolos e traços remissivos a personagens midiáticos com o intuito de estabelecer novas figurações e usos para essas imagens. Algumas entrevistadas explicam que se inspiram nos personagens favoritos de filhos e netos e se mantêm atentas aos personagens que têm mais sucesso na TV e no cinema. Quanto a isso, Angélica conta: “uma colega vendeu muito as touquinhas dos Minions, muitas mesmo! As crianças gostaram muito. Eu fiz touca das Tartarugas Ninja e da Minnie e vendi tudo. Agora, [a moda] é Pokémon. As meninas estão fazendo Pokebola e estão vendendo tudo”. Entre essas peças temos caixinhas de madeira do Homem Aranha, toucas de personagens infantis, entre outros.

Figura 2 - Caixinha de madeira com imagem da Barbie



Fonte: Equipe de pesquisa (dezembro/2017)

As peças que conjugam e mesclam traços midiáticos, mas sem vinculação imediata são aquelas nas quais há a incorporação de traços aprendidos via contatos midiáticos. Nelas, as artesãs mesclam traços facilmente identificáveis de alguns personagens em outras aplicações não correlatas, incorporando esses repertórios no seu fazer. Violeta explica que procura inspiração e conhecimento para adornar suas peças: “Muitas vezes eu pego um detalhe, às vezes eu pego o biquinho, a crista, às vezes uma galinha, uma coruja... esses detalhes eu tiro da internet, das revistas”. Um dos exemplos mais marcante disso são os olhos arredondados da Galinha Pintadinha que vêm sendo reproduzidos em diversos tipos de galinhas e corujas, sem qualquer menção mais explícita à origem do traço.

Figura 3 - Bonecos decorativos. Coruja com olhos da "Galinha Pintadinha"



Fonte: Equipe de pesquisa (dezembro/2017)

Entre as *peças geradas para atender a necessidades contemporâneas*, notamos que há muitas peças que não faziam parte do repertório da produção artesanal, como capas protetoras de *tablets* e celulares, porta controle remoto, suportes para carregar celulares na rede elétrica, entre outros, que passam a ser produzidos em tecido, crochê, feltro, madeira, com material reciclável etc. Esse tipo de peça ajuda a manter o diálogo e estabelecer uma proximidade com as necessidades cotidianas advindas do uso das tecnologias.

Figura 4 - Suporte para segurar celular carregando na tomada, feito de frasco de xampu



Fonte: Equipe de pesquisa (agosto/2016)

E, por fim, as *peças criadas a partir de aprendizagens midiaticizadas* são aquelas que foram elaboradas por meio de aprendizagens conquistadas pelo contato com outras artesãs por meio de redes sociais digitais como *Pinterest, Facebook, Instagram e YouTube*. Tais peças são incorporadas ao repertório da artesã e adaptadas ao seu estilo e saberes locais, sem configurarem-se como “cópias” ou mera apropriação de moldes. Amarilis recorda que sempre gostou muito de bonecas, mas não sabia fazê-las. Ela relata que aprendeu a costurá-las pelo contato com uma artesã de Pernambuco, pelo *Facebook*. Ao ser perguntada sobre como estabeleceu esse contato, ela respondeu: “Fuxicando no celular até encontrar”. As peças dessa categoria são dificilmente localizáveis sem um diálogo estreito com as artesãs. Tais peças são variadas, compreendendo produtos e técnicas, como bonecas de pano e pontos de crochê. No caso trazido na imagem abaixo (figura 5) temos um chinelo com miçangas, aprendido por uma artesã em um tutorial no *YouTube*.

Figura 5 - Chinelo com miçangas



Fonte: Equipe de pesquisa (dezembro/2017)

A organização do material da pesquisa nessas categorias temáticas permitiu algumas inferências importantes para compreendermos as dinâmicas que atravessam o processo de produção artesanal. O repertório cultural das artesãs é tensionado pela cultura midiática, especialmente no que se refere às formas culturais que circulam e afetam o referencial imagético das artesãs. Todavia, não se trata somente de um contato pelas imagens e incorporação imagética desses elementos na elaboração do artesanato: as práticas culturais

artesanais se veem atravessadas estruturalmente pela midiática, tanto em suas dimensões criativas quanto produtivas. Notamos essa reconfiguração dos repertórios culturais ao perceber que as práticas de consumo midiático marcaram as trajetórias das artesãs e sinalizaram formas inusitadas de circulação e composição dos seus conhecimentos culturais, dando nova (e inesperada) vida às formas midiáticas.

Esses entrecruzamentos não devem ser vistos como uma perda dos referenciais culturais locais ou tradicionais: ao contrário disso, permitem perceber a porosidade do artesanato como prática cultural afinada com seu tempo e vinculada com as ações contextualizadas dos sujeitos que vivenciam essa prática. Coloca-se assim um tensionamento com relação a qualquer visão purista ou tradicionalista do artesanato: sendo uma prática “límiar”, ela se produz no jogo discursivo entre contexto e ação, trazendo as marcas das experiências das artesãs para seu interior.

Podemos afirmar ainda que não é possível observar a constituição do repertório cultural midiático somente pela lógica de um consumo como aquisição: os usos estendem-se para além daqueles dados pelas formas midiáticas, tornando-se potência criativa e inventiva pela ação combinatória dos sujeitos. As possibilidades do “fazer com” se tornam imprevisíveis diante dos usos ilimitados inaugurados pelas artesãs. Aliás, é salutar que essas incorporações nem sempre sejam notadas imediatamente: muitos dos cruzamentos vivenciados pela midiática são incorporados estruturalmente na produção artesanal, o que impede uma identificação de pistas centradas em uma expectativa imagética e não processual.

Considerações finais

Em nossa problematização, notamos que a prática cultural artesanal se realiza numa ação combinatória, na qual a cultura popular é mesclada e retrabalhada junto das referências midiáticas e do repertório cultural mais amplo, incorporando, em suas lógicas, traços de um contexto midiático. As práticas culturais encontram, assim, novos lugares para habitar a cultura, revelando que o midiático e o popular se encontram num jogo de conflito e reconfiguração de suas formas e suas possibilidades.

Entendemos que as nossas experiências midiáticas não podem ser restritas a um papel de aquisição de formas ou de reconhecimento de lógicas da mídia: elas passam a ser constituintes da maneira social de agir e elaborar significados. A lógica de circulação das

formas midiáticas associada à prática artesanal nos instiga a pensar para além dos objetos, buscando apreender suas trajetórias, nos permitindo ver uma modalidade de afetação entre esses dois âmbitos. Partindo disso, compreendemos as práticas culturais como ações sintetizadoras das tensões de produção, reprodução, consumo.

Nesse cenário, as práticas culturais artesanais se veem reconfiguradas tanto no que se refere às suas possibilidades formais e discursivas quanto estruturais. Com relação às possibilidades formais e discursivas, observamos que elas se vinculam as formas e traços de personagens da cultura da mídia, estendendo aí seus tempos e suas possibilidades de diálogo com o contexto cultural. Já quanto às possibilidades estruturais, consideramos que isso se deve à afetação das aprendizagens e do processo de elaboração do artesanato ao incorporar traços e saberes advindos do contato midiático e pela abertura para uma aprendizagem construída via modalidades interacionais tecidas em redes sociais digitais.

Além disso, é importante destacar que as artesãs acessam e constituem, a partir das suas práticas culturais, novas e inesperadas formas de se relacionar com o midiático, subvertendo as lógicas corporativas e industriais ao perfazerem, pelas suas mesclas, trajetórias imprevisas pela cultura hegemônica, evidenciando as performatividades criativas e inventivas da cultura popular.

Envolvidas no contexto da mediatização, as artesãs, consumidoras/produtoras de formas midiáticas, articulam no artesanal esse par inseparável: produção e consumo se constituem num movimento criativo daquilo que emerge de suas feitura. O consumo e a produção estão o tempo todo implicados como um espaço de atuação cultural dos sujeitos no mundo, materializados em formas culturais que ocupam um lugar singular na cultura contemporânea: o fazer popular. As práticas culturais artesanais revelam então uma característica de nossa época: mostram-se constituídas pelas lógicas de consumo e produção, conduzidas e vividas em uma sociedade em mediatização.

Referências

BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRAGA, José Luiz. Sobre “mediatização” como processo interacional de referência. In: **Anais do 15º Encontro da Compós.** Bauru: Unesp, 2006. p. 1-16.

CANCLINI, Néstor-García. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

CANCLINI, Néstor-García. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes do fazer**. Vol.1. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

HJARVARD, Stig. Mídiação: conceituando a mudança social e cultural. **Matrizes**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 21-44, jan./jun. 2014.

HOBBSBAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Tecnicidades, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século. In: MORAES, Denis (Org.). **Sociedade midiaticizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. p. 51-79.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Saberes hoy: disseminaciones, competencias transversalidades. **Revista Iberoamericana de Educación**, Madrid, n. 32, p. 17-34, 2003.

THOMPSON, John B. A interação mediada na era digital. **Matrizes**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 17-44, set./dez. 2018.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

Comunidades indígenas e resistência cultural na Amazônia: entrevista com a pesquisadora Iraíldes Caldas Torres¹

Karina Janz Woitowicz²



Pesquisadora Iraíldes Caldas Torres na abertura da Folkcom 2018 (Foto: Rede Folkcom)

O desafio de promover outros olhares sobre a Amazônia e sobre as culturas indígenas é o foco de interesse da pesquisadora Iraíldes Caldas Torres, professora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Graduada em Filosofia e em Teologia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB e em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas, a pesquisadora é mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas e doutora em

¹ Entrevista com a professora Dra. Iraíldes Caldas Torres realizada em Parintins/AM no dia 25 de junho de 2018, durante a XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

² Professora Dra. do Curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Coordenadora do grupo de pesquisa Jornalismo Cultural e Folkcomunicação. Bolsista produtividade em Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico/Extensão pela Fundação Araucária. Correio eletrônico: karinajw@uepg.br

Ciências Sociais - Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Também é pós-doutora pela Université Lumière de Lyon 2, na França, com pesquisa sobre a experiência estética da poiesis Sateré-Mawé. É membro da Academia de Letras do Brasil e vice-presidente da Associação Brasileira de Escritores e Poetas da PAN-Amazônia (ABEPPA).

Atua em pesquisas sobre comunidades indígenas e relações de gênero no cenário da Amazônia e é autora de diversos livros e artigos. Entre as obras individuais e coletivas mais recentes, destacam-se: “As Primeiras-damas e a Assistência Social: relações de gênero e poder” (EDUA; ALEXA, 2019), “Amazônia: Gênero, Fronteira, Saberes e Desenvolvimento” (EDUA; ALEXA, 2019), “Epifanias da Amazônia: Relações de poder, trabalho e práticas sociais” (Grafisa, 2017), “Amazônia: Cultura e Desenvolvimento” (Elógica, 2017), “Serviço Social e Sustentabilidade: diversidade de olhares sobre questões socioambientais no Amazonas” (Editora UFAM, 2017), “Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia - silenciamentos, família, corpo e outras intersecções” (Valer, 2015), “Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais” (Valer, 2014) e “O Ethos das Mulheres da Floresta” (Valer, 2012).

Em entrevista à *Revista Internacional de Folkcomunicação*, concedida durante a XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação, realizada na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em Parintins, Iraildes abordou a formação social do pensamento amazônico, elaborando uma percepção crítica em torno da visão sobre a Região herdada do processo de colonização. A proposta de desconstrução do pensamento hegemônico, o fortalecimento de uma visão “de dentro” acerca do conhecimento sobre a Amazônia e a preocupação com as relações de gênero e etnicidade constituem os principais eixos do diálogo apresentado a seguir.

Revista Internacional de Folkcomunicação: Professora Iraildes, para começar, gostaria que a senhora falasse um pouco sobre a origem da formação do pensamento em torno dos povos indígenas. Como se estabeleceu a visão do colonizador que marcou os discursos hegemônicos sobre esses povos?

Iraildes Caldas Torres: Desde o início do chamado descobrimento e depois da conquista da América, a Amazônia é retratada por uma via de um pensamento europeu, uma ótica eurocêntrica que percebeu esses povos como povos sem história, sem razão, sem cognição e que repassou isso para o imaginário social através de conceitos de xilografias, gravuras,

desenhos e que, aos poucos, foi se construindo uma ideia deturpada, ou turva, dessas imagens. Então houve uma preocupação muito grande, no primeiro momento, isso nos séculos XVI e XVII, com a natureza como se houvesse aqui uma desertificação humana e uma abundância da natureza. Há uma cisão aí entre natureza e cultura, esse é o grande mote de discussão. É justamente no momento em que o Iluminismo estabelece essa cisão, quando as ciências estão sendo estruturadas, com um evento da fundação da sociedade com Rousseau, com todos os contratualistas.

E isso então vai fazer, de acordo com o próprio Hegel, se voltar para uma ideia de que no Novo Mundo, na América, esses povos recém-descobertos não tinham capacidade de cognição e de razão. Então começa com essas representações um certo vilipêndio de raça, que é muito mais do que um preconceito. É pegar uma determinada raça e desfazer da sua humanidade. E esses conceitos, eles acabaram por cristalizar verdades. Então, por exemplo, quando se olha para Amazônia, a partir dos olhos da Europa, se olha com os olhos da lascívia sexual com relação às mulheres, por exemplo. Então são aquelas que estão nuas, são as depravadas, são as que estão já prontas para a cópula e, portanto, elas não são da ordem da humanidade. Elas são da ordem de um selvagerismo. E isso vai sendo elaborado em construções. Nós temos aí a história natural do Conde de Buffon, que é um grande responsável por essas representações. Mas tem outros livros, também de História Natural, do Oviedo e Valdés, do século XVI para o XVII, que também expõe essas questões. A representação de que o índio ele não é um ser, ele não tem humanidade; ele é imiscuído na selva. Portanto, ele é um duende que se cria na selva. Ele não é feito à luz da razão; ele não se adapta, porque ele não está acoplado à natureza como parte dela. E que a evolução dele, desse homem, dar-se-ia de uma forma muito lenta.

Então teria que acabar com isso, vir outra humanidade para que, quem sabe, eles pudessem ter uma evolução. Essa teoria evolucionista é a do Lineu [...]. Para completar também, tem pesquisadores que acabam fazendo isso, acabam retumbando essas coisas, aumentando e dando asas para esse tipo de pensamento. Quando trabalham essa perspectiva de homens anfíbios nos seus livros, acabam fazendo o quê? Reiterando as teorias de Lineu. Essas construções acabaram por comprometer a imagem indígena. Então, tudo que dizia respeito aos índios, seu sistema de trabalho, sua organização social, não tem valor. Se tem

notícia que havia grandes sistemas de organização. Nós podemos citar os incas, os maias, como grandes civilizações, vamos dizer assim, com sistemas fortes de organização social. E os índios da América do Sul para cá, nos chamados da América Latina também, de toda América, eles tinham sistemas inclusive de classificados e esses sistemas foram todos acabados e exterminados pelo projeto colonizador. Daí tudo que diz respeito aos indígenas era para ser destruído ou desvalorizado frente ao pensamento ocidental.

A ideia é de construção de uma manutenção de uma raça superior que é a europeia. Portanto, tinha que inferiorizar a outra raça que estava sendo descoberta que aparecia aos olhos do Ocidente, que eram os índios e todos os povos do chamado novo mundo. Bem, esses conceitos, eles passam a ser questionados quando, a partir do século XIX, tem algumas pesquisas como, por exemplo, a pesquisa do etnólogo Curt Nimuendajú, final do século XIX e início do século XX, que vem para o Brasil e se apaixona pelos índios e começa, então, a ter uma outra visão e não aquela mais do colonizador sobre os índios. Também tem uma expedição, do século XIX, do Louis e Elizabeth Agassiz, que vieram pelo Sudeste, Rio de Janeiro e tal, visitando o Brasil até aqui na Amazônia. Aqui, eles visitaram Parintins, visitaram os municípios mais próximos e o relato da Agassiz, especialmente da mulher, que era a cronista da expedição, retrata muito bem as mulheres. Ela diz assim: “olha, eu não confirmei nas aldeias que eu fui, tinha o nome de comunidade, nas aldeias que eu andei, eu não confirmei essa coisa das mulheres serem libertinas, serem oferecidas. Muito pelo contrário! As mulheres nos bailes para dançar é o homem que vai tirá-la, que vai oferecer a dança e ela entra na dança com todo o respeito e tal”. Então, é muito bacana esse relato que ela faz sobre as mulheres. Ela acaba criticando e colocando por terra aquele discurso de que as mulheres são lascivas sexuais. Isso é muito bacana.

João Daniel, no século XVIII, que é um padre Jesuíta que esteve aqui e ficou um tempo grande na Amazônia, no tempo da política pombalina, também falou a respeito dos índios coisas muito boas, dizendo que eles têm humanidade e se voltou para eles. Então, tem algumas expedições que a gente tem que fazer referência, nesse sentido de trazer luz para iluminar essas sombras que as outras expedições fizeram. Bem, e depois então, vem os trabalhos do Boas, do Fransburg. Vem o trabalho dos irmãos Orlando que vieram para cá para Amazônia. Tem vários trabalhos de etnografia que fazem com que comece a existir uma preocupação voltada para a

desmistificação e a desestruturação desses conceitos. E isso tem sido uma busca. Já tem um tempo que está sendo feito um contraponto que a gente espera que se concretize numa epistemologia sobre a Amazônia, que advém de várias disciplinas. Advém da Antropologia, da Sociologia, da História, a própria Geografia começa a questionar os conceitos do geografismo, aquele geografismo que existe só das coisas do lugar, da topografia e não valoriza humano. Uma geografia vista dos de cima, hegemônica. A própria geografia revendo seus conceitos. A história que registra fatos, sempre do ponto de vista dos vencedores, ela inaugura com os *analles* uma nova forma de ver e tem contribuído muito para esta visão que eu estou falando de uma Amazônia vista por dentro.

RIF: Como tem sido, para os pesquisadores, trabalhar com essa outra visão sobre a Amazônia?

ICT: A gente como pesquisador fica assim, não concordando que não existia nada na Amazônia. Tem gente que diz que não existe um pensamento próprio, eu não sou muito afeita a isso, porque existe, inclusive, instituições que foram criadas para trabalhar essas questões. O museu Goeldi, por exemplo, ele é do século XIX, tem mais de 100 anos. Ele é do Pará e tem feito pesquisas maravilhosas que tem voltado o seu olhar de dentro da Amazônia para fora. O INPA que é o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia que tem dentro da biologia, das ciências naturais, uma presença muito grande, também tem se voltado para desmistificar alguns desses conceitos. O Altos Estudos Amazônicos chamado NAEA e também está no Pará se esforça, mensalmente, através de doutorado e mestrado para desmistificar. E o nosso programa de pós-graduação em Sociedade e Cultura, que está fazendo 20 anos esse ano, tem trabalhado e se esforçado muito para colocar isso nas pesquisas, vamos dizer assim, ampliar esse leque de pesquisas que abordem esta formação social do Amazonas. Então, a formação do pensamento na Amazônia, hoje, passa a ser para nós uma busca pertinaz de reconhecimento da região, enquanto essa região de possibilidade de conhecimento, não só que serve para fazer conhecimento, não só como matéria-prima, mas como uma possibilidade de ela ser o conhecimento, de ela se construir como conhecimento. E para nós isso tem sido muito bacana. Mostram aí um avanço, pois nós estamos caminhando para isso.

RIF: E como pensar essa referência local e regional no contexto de globalização?

ICT: É um pensamento que vem de dentro para fora, do local para o global. O que nós temos agora até então, com essas representações europeias, era do global para o local e quando chegava no local, não reconhecia também. A globalização é um elemento fortíssimo desta utopia que estou falando, que a gente pode unir, através de um esquema que os franceses chamam de ‘mundialização das culturas’, e que possam unir o ‘nós’ e estabelecer nexo de formação de um pensamento.

RIF: Poderia agora contar um pouco sobre a sua trajetória, de onde veio esse interesse por pesquisar a cultura indígena?

ICT: Eu sempre estive ligada aos movimentos sociais desde os 15 anos. E a minha preocupação foi sempre com as mulheres e durante mais de 20 anos, quase 30 anos, eu faço pesquisa com vários segmentos de mulheres. Já fiz pesquisa com as mulheres operárias do Distrito Industrial, da Zona Franca de Manaus onde existe uma presença muito grande de mulheres porque a zona franca é uma modelo de produtos semielaborados e que são montados. E as mulheres, então, para o capital, elas têm uma valia muito grande porque não precisa qualificá-las, elas já naturalmente são portadoras de certas habilidades necessárias a esse tipo de trabalho. E esses estudos me levaram a questionar várias coisas, por exemplo, que não existem mulheres do ponto de vista universal. Elas são diferentes, elas são diversas. Então tem segmentos de mulheres e segmentos de mulheres. Eles são muito sociodiversos. E gênero também não é uma categoria que a gente possa dizer que atende a todos os segmentos de mulheres. Também não! É também limitado e complexo. E as coisas foram me instigando muito. Então, fui trabalhar com outros segmentos de mulheres, de comunidades. Então, a gente trabalhou muito bem a economia solidária, com empoderamento das comunidades, concursos de lideranças comunitárias, de organização de comunidades, enfim. E isso sempre, minha vida toda foi assim.

Aí voltei meu olhar, já há mais de 10 anos, para as mulheres indígenas, porque eu ficava pensando sobre essas mulheres que não estão no poder porque os homens não deixam que elas estejam [...]. Nós temos aqui umas duas ou três mulheres tuxaua no Amazonas, elas não estavam em espaços dentro dos conselhos, elas são preteridas. E eu ficava instigada sobre porquê isso acontecia com as mulheres indígenas. E isso é ocidental? É patriarcal? O que é? Aí, eu fui atrás para procurar saber. Eu sou de uma cidade chamada Maués, aqui perto. Ela é

conhecida por ser a terra do guaraná, esse que foi descoberto pelos índios. Eles têm uma base cultural muito forte ligada ao Guaraná. E as mulheres, as Sateré Mawé, elas são muito caladinhas e eu ficava instigada, elas não falam nem português, porque os homens não deixam. [...] Durante dez anos de pesquisa eu vi que essas teorias ocidentais não iluminavam. Aí, eu comecei a elaborar alguns conceitos na área indígena. E fui fazer pós-doutorado, em 2014, aí, comecei a ter coragem e me atrever a dizer que estes conceitos não servem. E aí as feministas ‘caíram de pau’ em cima de mim.

Eu vou para os congressos apresentar minhas coisas, elas querem me matar... Eu estou dizendo exatamente que gênero é assim, como a Judith Butler, teoria que diz desfazendo gênero, a gente aqui também está discutindo que tem que desfazer gênero na área indígena. Então, eu me apaixonei por esse trabalho porque descobri coisas muito bacanas. As mulheres, essas que eu estudei, são centrais na etnia delas. A formação da etnia nasce a partir de uma mulher. Essa coisa do Guaraná que é mítico para eles porque é do olho do Guaraná que nasce a etnia, quem faz nascer é a mulher através da ressurreição de um filho que foi morto e ela fez ressuscitar do olho dele. O guaraná que deu origem à etnia Sateré Mawé, que é uma das maiores depois dos Ticunas. Então, eu queria saber sobre a minha origem se eu tinha alguma coisa a ver com isso. Sou filha de pai judeu, mas a minha mãe é daqui de Maués, de comunidade próxima. E não consegui descobrir muito, mas eu encontrei alguns vestígios da minha origem e isso então me levou a estudar essas mulheres [...].

RIF: As mulheres desaparecem das narrativas sem nenhum tipo de protagonismo?

ICT: É, elas desaparecem. Exatamente. Tudo isso me levava a questionar porquê essas coisas. Eu queria entender na área indígena se o patriarcado teve uma influência dos colonizadores ou se o patriarcado já está por dentro das próprias culturas, através dos mitos e tal. Então, a gente acaba entrando por aquilo que a gente chama na Amazônia que é a formação do pensamento social da Amazônia. A formação do pensamento social porque não é aquele do natural, do naturalista, não é aquele apresentado pelo europeu, aquele que deprecia. O social no sentido mais amplo das culturas, das representações, enfim, do mundo da vida, dos que habitam aqui. Porque o que se tem em termos de pensamento é um pensamento dos naturalistas, pensamento das ciências naturais, que trata os homens como animais. Tanto é que chama de

população. Ora, população é de gafanhoto, de formiga. Aqui são os povos. Então serve o mesmo conceito para os humanos.

Aí, é muito visível como que eles percebem os humanos como natureza, natureza selvagem, que todos nós somos estamos natureza. Mas essa natureza que eles falavam é uma natureza segregada. É uma natureza verde, de animal selvagem, rios, etc. E com esse pensamento, chamado social, as pessoas reconhecem suas experiências e suas tradições; reconhecem o seu acervo mitológico, reconhecem que há aqui saberes que são saberes do ocidente, da razão ocidental, do código. Mas que são saberes dos povos indígenas e os seus acervos culturais. E a partir dessa constatação vão se formando os conceitos de Amazônia. Então já aparecem os conceitos de fricção interétnica, aparece conceito de encontro de cultura, não mais o choque cultural. Há um reconhecimento de bifurcação de cultura aqui, sobreposição de culturas, não mais como se dizia que eram culturas transplantadas da Europa para cá. Não é verdade. É uma resistência grande aqui com relação à cultura. Os povos mantêm a sua originalidade. Muitos como resistência, outros mantêm mesmo no curso normal da vida. Um reconhecimento que nem todo trabalho que existe na Amazônia passa pelo sistema capitalista. São trabalhos ancestrais, esse reconhecimento é primaz para nós porque senão vamos continuar com os conceitos de categoria trabalho e tudo sem alcançar aqui.

Então, muita coisa tá mudando. Eu diria que há um movimento positivo de revigoração mesmo, sabe. Eu não gosto de usar algumas palavras assim, contestação, não é isso, mas é de um outro olhar sobre a Amazônia. De um olhar por meio da experiência daqueles que conhecem a região. Não é o que ouviu dizer, mas que veio aqui, que faz pesquisas que são os olhares dos brasileiros, temos aqui vários exemplos. [...] Então, se a gente for dizer que o conhecimento é etno, então a gente vai dizer que o conhecimento só é indígena e não é. Então, tem que ter muito cuidado com essas coisas para não ficar também estereotipado.

[...] Eu sou muito otimista com relação a essas coisas de mudanças. Quem sabe daqui a um tempo, uns cem anos, não sei, a gente já tenha uma maturidade em termos de conhecimento aqui na Amazônia.

RIF: Para encerrar, na sua experiência em comunidades indígenas, o que é possível dizer sobre o processo de transformação da cultura? O que permanece, o que sobrevive, o que nessa lógica de resistência fica?

ICT: Tem algumas transformações acontecendo na comunidade. Por exemplo, a comunidade aqui do Rio Andirá, Sateré Mawé que tinha violência contra a mulher, elas já se organizam em torno disso, elas fazem as suas próprias cadeias, seus presídios, as construções lá dentro. Ele é julgado na comunidade e pode ser punido e é muito legal que elas estejam fazendo isso. Elas têm uma resistência bacana. E agora, eu não acho que o ponto de vista desse silêncio que elas têm, dessa submissão, não acho que tem a transformação assim tão cedo, não. Porque submissão é mítica, ela vem por dentro dos mitos. E os mitos sempre engendram crenças. É crença sobrenatural, é crença em encantados, é crença em animais. Então, a criança em Tupã dá uma certa energia que eles têm com universo. Eles não acreditam numa coisa de céu e inferno, mas eles têm uma crença, uma mística. Então, esses mitos vêm por dentro, é muito difícil de depurar isso. Mas em termos de organização, de resistência, acho que sim. As mulheres conseguem já responder. É o empoderamento. Nas comunidades a gente vai e a gente faz com que elas se voltem para organizar a vida comunitária delas. Então, elas fazem associação, elas fazem o artesanato, atendem para fora. Já começam ganhando um dinheirinho. As índias Ticuna têm hoje uma presença através da globalização dos produtos delas. Não sei se você já viu os anéis pretinho que tem uma coisa dentro de prata, dentro do anel, é feito por elas e tem exportação para o Japão. É um anel de tucumã. Só que esse anel sai do simples e vai para o sofisticado. Elas colocam um metal embaixo, com umas peças de prata. Isso já foi trabalhado pelo Sebrae, o design com elas, a revitalização do artesanato, elas imprimiram já uma marca. Isso é conhecido como os anéis das índias do alto Solimões, das índias Ticuna. Elas têm uma associação só para isso, a AMATU (Associação de Mulheres Artesãs Ticunas de Bom Caminho). Eu ajudei essas mulheres, fui fazer coleta, fui fazer formação.

E então tem algumas coisas assim que a gente tem esperança que elas continuem. Essa do bom caminho é continuar. Eu estive recente agora com elas, fui lá de novo na comunidade, e elas estão trabalhando, estão em frente. Hoje, inclusive, já tem outros artesanatos e teceduras lindas, maravilhosas, que também estão sendo exportadas. Então, isso já é um pouco dessa globalização.

RIF: Muito obrigada, professora Iraildes, pela oportunidade de diálogo e pelo aprendizado sobre a cultura indígena.

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

ensaio fotog

ráfico

México Colorido

Fotos e texto: Marcelo Sabbatini¹

O México, como país, consiste de um mosaico heterogêneo de culturas, miscigenando os traços culturais e idiomáticos dos povos indígenas pré-colombianos, com uma geografia diversificada com os diferentes elementos da colonização europeia. Um país de tradições históricas milenares que nos impactam até os dias de hoje, inclusive atravessando suas fronteiras. E dentre de suas características culturais, algo que impacta qualquer viajante que chegue a suas terras é a presença da cor. Não somente do colorido, mas de um colorido extramente brilhante, saturado. Ele está nas paredes das casas, nas roupas, nas ruas e inclusive nos alimentos e na culinária.

Mas como explicar este uso das cores pelo povo mexicano? Recorrendo às teorias da percepção, a cor possui uma capacidade de significação dependente de seu contexto cultural, participando portanto do processo de interpretação de uma mensagem, no que se designa “cor informação”. Sua natureza de código cultural é influenciada por sua vez pelo código da linguagem e por aspectos biofísicos. Assim:

As cores são usadas com determinados valores simbólicos, que ao serem apreendidas, antecipam a informação. Isso acontece quando o leitor já está familiarizado com o seu uso em um processo de reconhecimento do contexto no qual aquela cor foi inserida. Todo o processo termina e recomeça no receptor, pois é ele quem retroalimenta o sistema informativo contribuindo com suas experiências e criatividade para que o signo se sustente ou sofra alterações. As cores tomam forma levando-se em conta seus significados coletivos em uma determinada cultura, organizações do código linguístico e sensações biofísicas que atuam independentes da intencionalidade do homem (TEIXEIRA, 2006, p. 1098).

¹ Doutor em Teoria e História da Educação Universidad de Salamanca (Espanha) em 2004. Pós-doutorado realizado no Programa de Extensão Rural e Desenvolvimento Local - POSMEX da Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2006. Professor do Departamento de Fundamentos Sócio-Filosóficos da Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e do Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática e Tecnológica da mesma instituição. Sócio-fundador da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (2006-2013). Correio eletrônico: marcelo.sabbatini@ufpe.br.

Particularmente, numa cultura reconhecida mundialmente por sua originalidade, o atual código cultural de uso das cores pode ser resultado do crisol das diversas culturas que conformaram este país. Cabe destacar que a intensa miscigenação das culturas que ocorreu ao longo do século XX e que criou novas correntes na arte, artesanato e patrimônio cultural imaterial foi consequência de um projeto de desenvolvimento nacional promovido pelo Estado pós-revolucionário, que defendeu e proporcionou as condições aos mexicanos de fazerem sua cultura florescer. Assim,

a mexicanidade, como vontade coletiva nacional, faz parte da combinatória do nacionalismo como do cosmopolitismo de diversas fontes políticas. Esta mexicanidade se baseia, tanto na força de compartilhar uma história que nos fere, como no desejo de comunicar e intercambiar diversidades, o que explica a grande criatividade cultural dos mexicanos (ARIZPE, 2011, p. 81).

Como relatam Bortoli e Maroto (2008), a pesquisa internacional sobre os significados das cores mostrou que o vermelho, o laranja, o amarelo e o dourado se encontram junto ao pólo identificado com os conceitos de “ativo, excitante, feroz, quente, vibrante, violento”. Estas são cores bastante presentes no colorido mexicano e que culturalmente representam o Sol (amarelo) e a religião, vibração, intensidade e a própria morte (vermelho). Em nossa própria percepção, suas predominâncias podem ser associadas com “a festa, a feira, a comemoração, o simulacro, o festejo, o relaxar, que através dos séculos vêm se despejando do grande calendário de ritos e festividades da Mesoamérica” (ARIZPE, 2011, p. 73).

Por sua vez, Érico Veríssimo relata em seu misto de relato de viagem e de ensaio sobre a história, a cultura e o caráter mexicano que a terra, o povo e a comida do México estão em sintonia no que diz respeito às cores; sentidos e emoções provocados por eles são similares. Dessa forma:

cor, essa nota viva – aparece também na comida. São os chiles – encarnados, amarelos, mulatos, verdes – o vermelhão dos tomates, as flores de calabaza, as ervas aromáticas, coisas que alegram, pelo menos na superfície, a parda secura da tortilla e dos outros partos de aspecto árido ou crepuscular (VERISSIMO, 1978, p.147 apud LUCENA, 2016, p. 4).

Nesse ponto, Veríssimo utiliza-se de Octavio Paz e seu “Labirinto da Solidão” como referência para respaldar suas impressões, destacando que as cores para o povo mexicano atuam como “máscaras”, instrumentos de defesa que ocultam sua natureza (LUCENA, 2016).

Ainda sobre o aspecto cultural, Hoopley (2010) comenta que na cultura norte-americana o colorido é uma característica dos relativamente marginalizado, como artistas, boêmios e *hippies*. Na mentalidade anglo-saxã, a cor seria um “sinal de uma mente perigosa, de um quebrador de regras impulsivo, de alguém que não tem medo de se destacar”. Ainda mais, o mundo “adulto” e “profissional” seria caracterizado por cores sóbrias: as “não-cores” branco, preto e cinza, além dos beges e tons pastéis que se adequam às regras e normas de conduta da sociedade. O México, por outro lado, traria em seu colorido a expressão de uma atitude diferente da sociedade em relação à vida – uma atitude de maior liberdade e de tomada de riscos.

Particularmente na capital, uma cor chama a atenção: um rosa mais escuro, magenta², presente entre outros lugares nos diversos meios de transporte urbano, e notadamente os táxis. A expressão “rosa mexicano” foi cunhada nos anos 1950 e incorporada pelo *Consejo de Promoción Turística de México* e pela administração da metrópole, identificada pelo acrônimo CDMX (Cidade do México) como uma forma de identificação de seu povo e de sua cultura. Num estudo cognitivo de identificação de cor tonalidade efetivamente foi identificada como representativa dos povos mexicanos tradicionais em comparação ao rosa mais claro, ou fúcsia. Esta apropriação da cor une então o anseio de uma elite cultural buscando uma estética de identificação para as artes e para a moda, em consonância com a cultural rural e mestiça (MUKHOPADHYAY et al., 2017).

Foi diante deste rico contexto que como viajante, com o olhar etnográfico de alguém que está fora da cultura, também fui impactado pelas cores do México. O ensaio agora apresentado é resultado do registro fotográfico realizado em viagem pelo país, por ocasião do XII Congresso da Associação Latino-Americana de Investigadores da Comunicação (ALAI), realizado em 2016³.

Nele encontramos vários elementos da cultura, tradicional, moderna, miscigenada que se expressam vividamente através de cores intensas e vibrantes. Do colorido das casas, passando pelo artesanato têxtil de raiz e chegando aquele ressignificado para o consumo

² Na Escala de Cores Pantone (“Pantone Matching System” ou PMS), representada pelo código #E50087.

³ Uma versão mais completa do ensaio pode ser encontrada em <http://marcelo.sabbatini.com/mexico-colorido/>

turístico. Passando pelos alimentos, processados ou naturais, além da própria fauna. Pelo contraste das construções históricas com as arrojadas arquiteturas de um México inserido no âmbito do capitalismo neoliberal. Pelos barcos do canal de Xochimilco e, perto dali, pelas tintas de Frida Kahlo. Pela *fiesta*, outra característica essencial da cultura mexicana e por sua presença no monumento que celebra a Revolução que deu origem a um dos períodos mais férteis da produção cultural deste país.

Foto 01: Bairro periférico da Cidade do México, caracterizado pelas fachadas coloridas das casas.



Foto 02: Artesanato têxtil e o cacto chamado agave, de onde são retiradas fibras, além de ser produzida a tequila e o mezcal



Foto 03: As caveiras, simbolizando a vida e a proteção contra os maus espíritos, em versão souvenir.



Foto 04: Anjo e demônio, decoração de moderno hotel-boutique; cores vibrantes sempre associadas à religião



Foto 05: Os táxis na Cidade do México, no característico “rosa mexicano”



Foto 06: Casquinhas de sorvete, se podem ser coloridas, por que não?



Foto 07: Doces no comércio de rua, callejero, uma tradição gastronômica de raiz popular, um espectro barroco de texturas e sabores.



Foto 08: Manga, laranja, melancia, mamão, natural e intenso.



Foto 09: Uma iguana, nada sóbria, em seu disfarce natural



Foto 10: Azulejos, Centro Histórico da Cidade do México



Foto 11: Museu Soumaya, iluminado pelo “rosa mexicano”

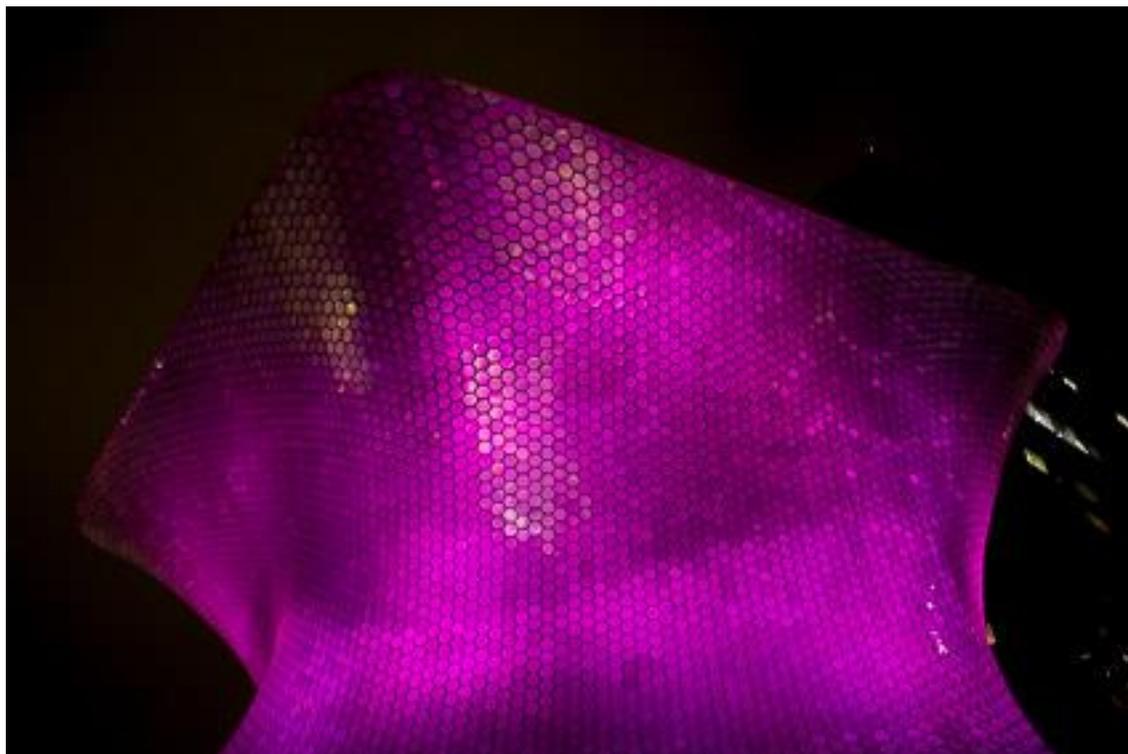


Foto 12: As gôndolas de Xochimilco



Foto 13: O ateliê de Frida Kahlo, suas tintas, seus pincéis, suas cores



Foto 14: A *quinceañera* e seus *chambelanes*, uma expressão da alma festiva mexicana.



Foto: 15: Fonte iluminada no Monumento à Revolução, espetáculo de luz e movimento.



Referências

ARIZPE, Lourdes. Cultura e identidade: mexican os en la era global. **Revista de la Universidad de México** [online], n. 92, p. 70-81, oct. 2011. Disponível em:

<<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/9211/pdf/92arizpe.pdf>>. Acesso em 12 mar. 2019.

BORTOLI, Mario De; MAROTO, Jesús. **Colours across cultures**:translating colours in interactive marketing communications. *Global Propaganda* [online], 2008. Disponível em:

<<https://globalpropaganda.com/articles/TranslatingColours.pdf>>. Acesso em 12 mar. 2019.

HOOPLEY, Jenny. Cultural color differences: Mexico & USA. **Colour Lovers** [online], 28 nov. 2010. Disponível em: <<http://www.colourlovers.com/blog/2010/11/28/cultural-color-differences-mexico-usa>>. Acesso em 12 set. 2019.

LUCENA, Paola Lili. Erico Veríssimo e Vianna Moog: olhares sobre o México, sua história e sua cultura. In: **Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina**, São

Paulo, 17-21 out. 2016. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/LUCENA_SP11-Anais-do-II-Simpósio-Internacional-Pensar-e-Repensar-a-América-Latina.pdf>. Acesso em 12 mar. 2019.

MUKHOPADHYAY, Tirtha et al. Rosa mexicano: the social optics of a colour neologism. **International Colour Association Internationale** [online], n. 20. p. 12-27, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/321369926_Rosa_mexicano_the_social_optics_of_a_colour_neologism>. Acesso em 12 mar. 2019.

TEIXEIRA, Lauro Henrique de Paiva Signos naturais e culturais: o significado das cores no tempo e no espaço. **Estudos Lingüísticos** [online], n. XXXV, p. 1097-1106, 2006. Disponível em: <<http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2006/sistema06/583.pdf>>. Acesso em 12 mar. 2019.

VERISSIMO, Erico. **México**: a história de uma viagem. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1978.

RIF

rese

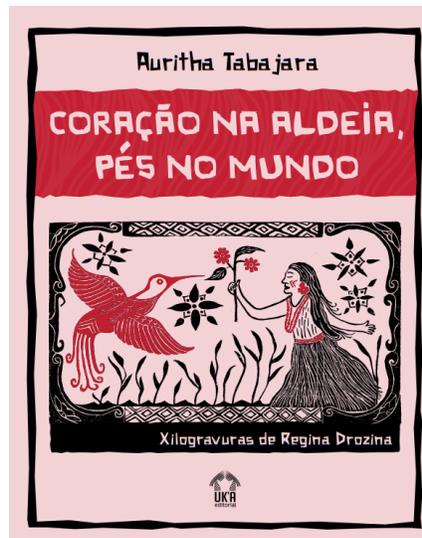
resenhas

resenk

enhass

Questões de gênero em forma de cordel: análise da obra “Coração na aldeia, pés no mundo”, de Auritha Tabajara

João Guilherme de Castro Martins¹



Esta resenha aborda os aspectos culturais que envolvem a discussão sobre a construção do discurso de gênero. Por se tratar de um livro escrito no formato de cordel, a relação com a cultura e a expressão popular são bastante pontuadas ao longo do texto.

A autora

Auritha Tabajara é o nome original e também artístico de Francisca Aurilene Gomes. Nascida no interior do Ceará, desde muito cedo ela escreve cordel. Seu primeiro livro “Magistério indígena em versos e poesia”, publicado em 2004, foi utilizado pela Secretaria de Educação do Estado. Em 2010 publicou um folheto intitulado “Tabajara, toda luta, história e tradição de um povo”. Construiu sua luta sobre as pautas de representatividade de mulher, indígena e lésbica. Com suas próprias palavras, enxerga na literatura “autoexpressão e

¹ Jornalista e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Correio eletrônico: jgcastro.jor@gmail.com.

resistência”. Quebra, ao longo de suas produções, o estereótipo da “mulher indígena”, construída no imaginário social como um povo atrasado e não desenvolvido. Foi a primeira mulher indígena a publicar livro no formato de cordel, colocando nele toda a sua luta e a sua representatividade, sem perder as raízes nordestinas. Ela diz que “feliz será um dia, se o preconceito acabar. Revela com sua arte, um Brasil a conquistar”.

Linguagem e narrativa

O livro é inteiro no formato de cordel, literatura popular muito comum como manifestação cultural do nordeste brasileiro. Como já mencionado, a autora vem do interior do Ceará, de uma aldeia indígena. Auritha consegue articular muito bem o seu formato de escrita com as xilogravuras de Regina Drozina e construir a sua narrativa na literatura de cordel.

Pode-se dizer que o livro se divide em três momentos: o início, que retrata a questão identitária como mulher indígena; o meio, que apresenta a sua jornada nas grandes cidades e a busca pelo reconhecimento como mulher; e o fim, que traz a luta contra a violência e o seu entendimento como LGBT.

Auritha começa a narrativa da sua história com um ritmo tranquilo. Explica sua origem e as primeiras situações que presenciou. Nasceu pelas mãos de sua ‘Mãe-vó’ (termo que se refere à sua avó materna) que era parteira, rezadeira, mezinheira e contadora de histórias. Já logo que recebeu seu nome conheceu o patriarcado e o machismo.

*“Uma menina saudável,
Com o nome a definir,
Vovó a chamou Auritha,
Mas, quando foi traduzir,
Um ancestral lhe contou
“Aryrey” está a vir”;*

*“Mas, para se registrar,
Seguiu a modernidade
Com o nome de Francisca,
Pois, para a sociedade,
Fêmea tem nome de santa
Padroeira da cidade.”
(TABAJARA, 2018, p. 09)*

O que a autora descreve neste trecho representa a dominação patriarcal que já enfrentou quando nasceu. Não tinha o direito de receber o nome que sua avó havia escolhido, e além disso, recebe o nome da “santa padroeira da cidade”, pois precisa sempre carregar consigo a ‘pureza’ que a aldeia e a sociedade em questão haviam lhe depositado.

Logo que começa a frequentar a escola, Auritha relata situações de assédio, preconceito e *bullying*. Apelidos e xingamentos como ‘rabo quente’; ‘feiosa’, ‘bucho quebrado’ eram diariamente ouvidos. Até que por conta de toda a situação, resolve, quando adolescente, fugir da aldeia e seguir rumo à cidade grande.

Com seus treze anos saiu em definitivo. Chegando na ‘cidade’, enfrentou problemas como a falta de adaptação, falta de dinheiro, fome, e como já se esperava, o assédio. Conheceu um rapaz, que logo lhe ofereceu casa e comida. Mas Auritha tão pouco considerou, pois sabia que não seria fácil conviver deste jeito. Com o assédio e abuso disfarçados de elogios, viu logo no início que os problemas apenas começavam.

A partir daqui inicia-se ‘o meio’, que mostra a sua luta para sobreviver nas grandes cidades. Com isso, o ritmo e o estilo da narrativa mudam, assumindo um tom mais combativo.

*““Vamos comigo, menina.
Eu sou homem do bem.
Em casa terás de tudo,
Até uma mãe também”.
Mas Auritha respondeu:
“Não quero ir com ninguém”.”*

*“Eram aqueles olhares
Bem em sua direção,
E voltados ao seu corpo,
Que lhe davam aflição.”
(TABAJARA, 2018, p.20)*

Seguiu caminho para Fortaleza e foi trabalhar na casa de um deputado. Ficou lá até completar quinze anos e decidiu então voltar para sua aldeia. Lá conheceu um rapaz, recém-chegado, e logo se envolveu num romance. Casou, teve quatro filhos. Dois morreram e duas meninas sobreviveram. Viveu no casamento, e por pressão social da aldeia e da sociedade, continuou infeliz até que não aguentou mais. Contou então para sua avó que não gostava de meninos. Auritha então passa pelo processo de reconhecimento da afetividade e entende que, apesar de estar casada com um homem, não precisava (e não queria) continuar com ele.

*“Auritha tinha um segredo
Que não podia contar.
Somente para sua avó
Se encorajou a falar.
Não gostava de meninos,
E não sabia lidar.”*

*“Chorava à noite e pedia:
“Oh, Tupã, meu criador,
Forças estão me faltando,
Devolva-me, por favor”.
Fazendo diminuir
O grande fardo da dor”.
(TABAJARA, 2018, p.27)*

Depois de passar pelo processo de se identificar e entender-se como mulher indígena LGBT, Auritha toma outras decisões para poder seguir seu caminho e então viver, finalmente, a sua vida. Torna-se professora da escola indígena e se dedica ao estudo do cordel. Passados quatorze anos, Auritha já havia enfrentado muito preconceito, repressão e opressão por ser quem era e resolveu sair novamente da cidade. Desta vez com sentido a São Paulo. Deixou as filhas com o pai, na aldeia, e seguiu seu caminho. Porém, após essa decisão, o pai a denuncia ao Conselho Tutelar e exige pagamento de pensão. Auritha passa por uma depressão e por outras dificuldades na capital paulista. E a partir deste momento, a Auritha Tabajara começa a contar sua história de fato. A estética do livro muda. Seu reconhecimento define o ritmo da narrativa que chega à parte final. As xilogravuras até então feitas na cor preta, passam agora a ficar avermelhadas, mostrando um renascimento interno da autora.

*“Neste momento, leitor,
Ficarei no meu cantinho,
Deixando a própria Auritha
Seguir firme em seu caminho
E, de forma cativante,
Contar tudo com carinho:”
(TABAJARA, 2018, p. 31)*

A história contada neste livro termina com o retorno da autora à Aldeia. O seu desenvolvimento na contação de história e o futuro como cordelista, lutadora da cultura popular e com muita representatividade naquilo que apresenta ao público se revelam na

narrativa. Auritha, sem dúvidas, é um marco na literatura brasileira e representa boa parte do país com o seu jeito simples e fácil de escrever, entreter e também, de comover.

Auritha Tabajara vem do interior do Ceará. De uma aldeia indígena parte para São Paulo para construir sua carreira. Tendo as letras como ‘baluarte’, Auritha apresenta a sua luta pela representatividade de mulher, indígena e LGBT.

A desigualdade que presenciou nos tratamentos e no seu dia a dia é apresentada diversas vezes no livro. A relação com a sua comunidade mostra o medo que sentiu ao descobrir-se lésbica. Considerando as tradições e as regras que lhe foram impostas, manteve isso em segredo por diversos anos. Quando finalmente consegue abordar essa questão, teve que sair (pela segunda vez) de casa. Partiu então para São Paulo e vivenciou outra forma de preconceito: a desigualdade de classe. Como ela bem coloca: “Depois de forte batalha buscando sobreviver, assumi minhas raízes e assim pude perceber, tudo aqui tem um padrão: quem tem grana é patrão; o ter é mais que o ser” (TABAJARA, 2018, p.32). A desigualdade social e o preconceito percorrem sempre diversos setores e segmentos. Não há como falar da sua luta pela representatividade feminina, sem falar da representatividade indígena ou LGBT. A luta pelos direitos é interseccional, como defende bell hooks, em seu artigo “Mulheres Negras: moldando a teoria feminista”. hooks coloca que as mulheres negras sempre estarão dentro de um processo de opressão:

Homens negros e mulheres brancas são exemplos de grupos que estão em dois locais do sistema de opressão. Ambos sofrem a opressão e a aplicam sobre outros grupos. Os homens negros oprimidos pelo racismo, mas oprimem mulheres negras. Mulheres brancas oprimidas pelo sexismo branco e oprimem pessoas negras com seu racismo. (hooks, 2015).

Essa situação pode facilmente ser aplicada para as mulheres indígenas LGBTs, pois, estarão sempre em um sistema em que a opressão vem de vários lados. De homens e mulheres brancas, de homens indígenas, homens e mulheres héteros, e assim por diante.

Auritha desconstrói a ideia da mulher indígena fragilizada, imagem recorrente reforçada pelos discursos midiáticos e conservadores. Após se tornar a primeira mulher indígena a publicar um livro de cordel, Auritha demarca o seu lugar e de todos aqueles que representa.

A desigualdade praticada pelos grupos majoritários atinge todos e todas de determinado grupo oprimido, representado no livro pelas mulheres, indígenas e LGBTs. A luta

de Auritha revela os limites da luta acadêmica, pois esse grupo não atinge a todos e todas. Como disse bell hooks, quando descreve o surgimento do movimento feminista negro e apresenta sua crítica à luta das mulheres brancas:

Problemas e dilemas específicos de donas de casa brancas da classe privilegiada eram preocupações reais, merecedoras de atenção e transformação, mas não eram preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial etc. (2015, p. 194).

Gênero, raça e classe estão sempre entrelaçados e suas lutas sempre serão em conjunto. Não é possível pensar um movimento que combata a desigualdade de apenas um destes lados, mas sim um que inclui e luta por todos os grupos minoritários. As pautas são unidas e precisam ser pensadas de maneira a acabar com a sociedade machista, misógina, LGBTfóbica e burguesa, pois esta sempre estará pensando nos seus, e que sabemos, jamais pensará em abrir mão de privilégios violentamente conquistados.

*“Agradeço a Tupã
Por me guardar e inspirar.
Ao meu povo Tabajara,
Pela vida me ensinar.
Se você é como eu,
Sofre ou antes sofreu,
Não desista de lutar”*

*Esta é minha história,
Tenho muito pra contar.
Feliz eu serei um dia
Se o preconceito acabar.
Letras são meu baluarte,
Revelo com minha arte
Um Brasil a conquistar.”
(TABAJARA, 2018, p.40)*

Ficha Técnica:

Título: Coração na aldeia, pés no mundo

Autora: Auritha Tabajara

Ilustrações: Regina Drozina

Editora: UK'A Editorial

Ano: 2018

Número de páginas: 40 p.

ISBN: 9788564045101

Referências

HOOKS, Bell. **Mulheres negras:** moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, [S.L.], n. 16, p. 193-210, abr. 2015. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608>. Acesso em 20 out. 2020.

TABAJARA, Auritha. **Coração na aldeia, pés no mundo.** Lorena: UK'A Editorial, 2018.