



Fotos: SECOM-TO

# RIF

---

Revista Internacional  
de Folkcomunicação

## DOSSIÊ: FOLKCOMUNICAÇÃO, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Organização: Dra. Cristina Schmidt (UMC),  
Dra. Clarissa Marques (UPE) e Dr. Wolfgang Teske (UNITINS)

Volume 18 | Número 40, 2020

## **EXPEDIENTE**

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 18, Número 40, jan./jun. 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, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS**

**Editores convidados:** Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco) e Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual de Tocantins)

## **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 Bucaramanga, 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 Juarez, 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. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires), 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. Cicilia 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).

### **PARECERISTAS DESTA EDIÇÃO**

Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco), Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual de Tocantins), Dra. Renata Cardias (Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza), Dr. Andriolli Brites da Costa (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), Dra. Maria Erica de Oliveira Lima (Universidade Federal do Ceará), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Allan Rodrigues (Universidade Federal do Amazonas), Dra. Jocélia Nogueira (Universidade Federal do Amazonas), Dr. Renan Albuquerque (Universidade Federal do Amazonas), Dra. Maria Isabel Amphilo (Universidade Metodista de São Paulo), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Élmano Ricarte (Universidade Católica Portuguesa), Dra. Betania Maciel (Universidade Federal Rural de Pernambuco), Dr. Marcelo Pires de Oliveira (Universidade Estadual de Santa Cruz).

### **DESIGN GRÁFICO**

**Projeto Gráfico:** Kevin Willian Kossar Furtado

**Capa:** Angelo Eduardo Rocha e Dyepeson Martins da Silva

**Fotografias da capa:** Assessoria de Comunicação do Governo de Tocantins

## 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: Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB, Citas Latinoamericanas em 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 em Revistas de Investigación Científica y Social - BIBLAT, European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS.

## Fale com a RIF

[revistafolkcom@uepg.br](mailto: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.40, 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, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS”

A construção da territorialidade pela população quilombola do Muquém

14

**Rodrigo Arydson Bezerra de Lima**  
**Tarcia Regina Da Silva**

Da casa de pau a pique e do assentar do barro: a experiência do projeto de extensão  
Direitos em Movimento na comunidade quilombola Mundo Novo – Buíque/PE

32

**Clarissa Marques**

Povos tradicionais no material didático “Narrativas quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar”

49

**Rosana Maria Prado**  
**Cristina Schmidt Silva Portéro**  
**Francisco Carlos Franco**

As narrativas nos pontos cantados de Exus

64

**Carla Regina Santos Paes**  
**Analaura Corradi**  
**Douglas Junio Fernandes Assumpção**

Olubajé: O discurso religioso para o ritual de agradecimento no Ilé Asé Iyà Ogunté

80

**Édila Döler**  
**Douglas Junio Fernandes Assumpção**  
**Jorge Leal Eiró da Silva**  
**Maíra de Cássia Evangelista de Sousa**

Entre registros e memórias: um olhar sobre as festas populares e tradicionais de  
Luanda

96

**Yuri Manuel Francisco Agostinho**

Valorização da música dos povos ancestrais por meio da etnomusicologia

112

Félix Rodrigo Hernández Giraldo  
Cristina Schmidt Silva Portéro

"Yopará" e "Nhengatu" Transfronteiriços - Práticas Translinguajeiras na Região de Fronteira: Mato Grosso do Sul/Brasil Paraguai

129

Marlei Sigrist

Povos e Comunidades Tradicionais em confronto com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco

143

Whodson Silva  
Vânia Fialho

A presença indígena no Brasil e os conflitos em torno da demarcação da terra indígena do Jaraguá/SP

165

Maria Izabel Rangel de Souza Oliveira  
Cristina Schmidt Silva Portéro

O audiovisual como arma de defesa indígena em tempos de Covid-19

183

Mônica Panis Kaseker  
Lucas Fernando Ribeiro

## ARTIGOS GERAIS

Transitar pelo(s) mundo(s): a Escola Pamáali (Baniwa) e a educação escolar na Amazônia Indígena

200

Nicole Batista

Folkcomunicação e desenvolvimento local: um estudo sobre a Aruenda da Saudade e suas contribuições para o Folkturismo no município de Pitimbu-PB

214

Alexandre Dutra da Silva  
Severino Alves de Lucena Filho

Japão e Post Tenebras Lux, de Carlos Reygadas: suma estilística

234

Sebastião Guilherme Albano

## **ENTREVISTA**

Entrevista com Warren Warbrick: a Cultura e os Sons Maori e a Integração Multicultural entre a América Latina e a Nova Zelândia

273

**Luciano Victor Barros Maluly  
Leonel Alvarado  
Carlos Augusto Tavares Junior**

## **ENSAIO FOTOGRÁFICO**

Viva ao Divino Espírito Santo! A fé dos foliões e promesseiros de Santa Tereza - Figueirão/MS

286

**Letícia Monteiro Rocha**

## **RESENHAS & CRÍTICAS**

Livro revela mapa da expansão de estudos sobre a comunicação com base nos mecanismos do folclore

297

**Élmano Ricarte**

Os feminismos como experiência do vivido: uma abordagem prática

30

**Dalila Brito**

RIF

editorial

editori

orial

# RIF Editorial

A presente edição da *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF) está sendo disponibilizada aos leitores e leitoras justamente em meio a um período complexo que envolve a crise na saúde, na política, na economia e os seus múltiplos impactos sociais. A pandemia do novo coronavírus, que atinge todo o mundo, em diferentes proporções, torna evidentes as lógicas de desigualdade que se reproduzem na sociedade e se traduzem no número de vítimas da doença e nas diferentes condições de sobrevivência para os indivíduos e grupos sociais.

A atenção para os povos e comunidades tradicionais, neste contexto, é capaz de elucidar uma série de heranças seculares e marcas de exclusão que persistem na atualidade. Prova disso está registrada em pesquisa realizado pelo Subcomitê de Combate à Covid-19 da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (UFAM)<sup>1</sup>, que aponta que “os Estados do Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia e Maranhão respondem hoje por 63% das mortes causadas pela covid-19 entre populações mocambeiras e quilombolas de todo o Brasil” (ALBUQUERQUE, OLIVEIRA, 2020). Enquanto, em geral, a letalidade da doença no país gira em torno de 5,2%, no caso dos quilombolas essa letalidade é de 11,5%, segundo o referido estudo. A ausência de políticas de assistência e o acesso limitado a serviços básicos para essa população ajudam a explicar porque as comunidades quilombolas são as mais atingidas.

Sabe-se que a taxa de mortalidade referente à Covid-19 também é elevada entre a população indígena. De acordo com texto publicado no portal *Open Democracy* (2020)<sup>2</sup>, chega a 9,7%, o que permite afirmar que “a Covid-19 já tem uma dimensão genocida”. A pandemia já afeta 93 nações indígenas nos países amazônicos, segundo dados da Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA). Somente no Brasil, há registros de vítimas em mais de 80 povos.

---

<sup>1</sup> ALBUQUERQUE, Renan; OLIVEIRA, Georgio Ítalo de. Amazônia concentra registro de mortes de quilombolas por Covid-19. Universidade Federal do Amazonas – Subcomitê de Combate à Covid-19 da Faculdade de Informação e Comunicação. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM). Nota técnica. 13 de junho de 2020.

<sup>2</sup> “A Covid-19 já afeta 93 nações indígenas”. Open Democracy, 10/06/2020. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/pt/democraciaabierta-pt/covid-19-afeta-93-nacionalidades-indigenas/> Acesso em 15/06/2020.

Não é possível, portanto, desconsiderar uma realidade que tem apresentado tão significativos contrastes sociais. Do ponto de vista do fazer científico, é necessário aprofundar o conhecimento sobre povos e comunidades tradicionais de modo a contribuir para o seu reconhecimento cultural e para incluir no meio científico a pauta da luta por direitos, problematizando o papel do Estado no campo das políticas públicas e as ações que promovem aniquilamento no lugar de proteção social.

Foi o desafio de promover rupturas com o pensamento colonial e valorizar práticas e saberes populares articulados com formas de resistência que motivou a organização do dossiê “Folkcomunicação, povos e comunidades tradicionais”, publicado nesta edição da RIF. Os organizadores - professora Dra. Cristina Schmidt (UMC), professora Dra. Clarissa Marques (UPE) e professor Dr. Wolfgang Teske (UNITINS) - reconhecem a pertinência da folkcomunicação para a análise das formas de marginalidade e resistência cultural destes grupos diante do desmonte de políticas públicas voltadas à garantia do direito ao território e à expressão cultural, religiosa e política. O caráter conflituoso presente na trajetória de povos tradicionais, marcado pela exclusão e pela violência (seja pelos meios religiosos, econômicos, políticos, educacionais, religiosos ou midiáticos) é pautado, segundo os organizadores, por “um posicionamento mediante uma situação social de luta de classe, de marginalidade e exclusão, que exige protagonismos”.

Com estes propósitos, o referido dossiê abarca onze artigos que discutem aspectos de comunidades quilombolas e indígenas. Em “A construção da territorialidade pela população quilombola do Muquém”, Rodrigo Arydson Bezerra de Lima e Tarcia Regina Da Silva (UPE) discutem a territorialidade como elemento identitário em uma comunidade situada em Alagoas, valorizando histórias de vida de lideranças da comunidade. Também com ênfase nas questões identitárias, o texto “Da casa de pau a pique e do assentar do barro: a experiência do projeto de extensão Direitos em Movimento na comunidade quilombola Mundo Novo – Buíque/PE”, de Clarissa Marques (UPE), reflete sobre a importância da pesquisa e da extensão universitárias em ações de colaboração para o fortalecimento de comunidades tradicionais, a partir da experiência do projeto Direitos em Movimento.

A cultura afro é tema de outros trabalhos que integram o dossiê. O artigo “Povos tradicionais no material didático ‘Narrativas quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar’”, de Rosana Maria Prado, Cristina Schmidt e Francisco Carlos Franco (UMC), analisa a relevância

pedagógica e social de materiais específicos para a comunidade quilombola como instrumento de conhecimento. “As narrativas nos pontos cantados de Exus”, de Carla Regina Santos Paes, Analaura Corradi e Douglas Junio Fernandes Assumpção (UNAMA), relaciona as letras dos pontos cantados de Exu e Pombagiras com características de personalidade. E o artigo “Olubajé: O discurso religioso para o ritual de agradecimento no Ilè Asè Iyà Ogunté”, de Édila Döler, Douglas Junio Fernandes Assumpção, Jorge Leal Eiró da Silva e Maíra de Cássia Evangelista de Sousa (UNAMA), trata das simbologias da festa do Olubajé dedicada ao orixá Omolú no Templo da Religião Africana Ilè Àsé Iyá Ogunté em Ananindeua (PA).

A valorização de relatos orais se faz presente no artigo “Entre registros e memórias: um olhar sobre as festas populares e tradicionais de Luanda”, de Yuri Manuel Francisco Agostinho (ISART/Angola) e as referências musicais de povos originários são o foco da análise de Félix Rodrigo Hernández Giraldo (UMC), em “Valorização da música dos povos ancestrais por meio da etnomusicologia”.

As práticas discursivas cotidianas apresentadas por brasileiros descendentes de paraguaios, índios Guarani e outros brasileiros são analisadas por Marlei Sigrist (UFMS) no artigo “‘Yopará’ e ‘Nhengatu’ Transfronteiriços - Práticas Translinguajeiras na Região de Fronteira: Mato Grosso do Sul/Brasil-Paraguai”. Já as relações de poder de grandes grupos econômicos e os conflitos com os interesses locais são o tema da análise de Whodson Silva (UFMG) e Vânia Fialho (UPE/UFPE) no artigo “Povos e Comunidades Tradicionais em confronto com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco”.

A cultura indígena e a luta por direitos, por sua vez, são discutidas no artigo “A presença indígena no Brasil e os conflitos em torno da demarcação da terra indígena do Jaraguá/SP”, de Maria Izabel Rangel de Souza Oliveira (UMC). E, em “O audiovisual como arma de defesa indígena em tempos de Covid-19”, Mônica Panis Kaseker e Lucas Fernando Ribeiro (UEL) analisam o processo de fortalecimento do midiativismo indígena durante a pandemia do novo coronavírus a partir do uso das mídias sociais pelas comunidades.

Além deste conjunto de trabalhos que compõem o dossiê, a edição traz ainda artigos gerais de pesquisadores que se dedicam aos estudos da cultura e da comunicação. Em “Transitar pelo(s) mundo(s): a Escola Pamáali (Baniwa) e a educação escolar na Amazônia Indígena”, Nicole Batista (UFMG) analisa o caso da Escola Indígena Baniwa Coripaco Pamáali, localizada no Alto do Rio Negro/AM, no reconhecimento de conhecimentos tradicionais. Já a

valorização do local associada à geração de renda em uma comunidade na Paraíba é analisada por Alexandre Dutra da Silva e Severino Alves de Lucena Filho (UFRPE) no artigo “Folkcomunicação e desenvolvimento local: um estudo sobre a Aruenda da Saudade e suas contribuições para o folkturismo no município de Pitimbu-PB”.

Aspectos da produção do diretor mexicano Carlos Reygadas são o foco de Sebastião Guilherme Albano (UFRN) no artigo “Japão e Post Tenebras Lux, de Carlos Reygadas: suma estilística”. E, para encerrar os artigos gerais, Ana Paula Almeida Miranda e Severino Alves de Lucena Filho (UFRPE) oferecem um mapeamento de estudos acadêmicos na área em “Estado da arte e bibliometria da folkcomunicação”.

A edição oferece ainda uma contribuição ao diálogo intercultural por meio da “Entrevista com Warren Warbrick: a Cultura e os Sons Maori e a Integração Multicultural entre a América Latina e a Nova Zelândia”, realizada por Luciano Victor Barros Maluly (USP), Leonel Alvarado (Massey University of New Zealand) e Carlos Augusto Tavares Junior (USP).

Na seção Ensaio Fotográfico, Letícia Monteiro Rocha (UFMS) traz registros sobre uma festa tradicional religiosa em “Viva ao Divino Espírito Santo! A fé dos foliões e promesseiros de Santa Tereza - Figueirão/MS”. E, por fim, a revista conta ainda com as resenhas de Élmano Ricarte (ICNOVA/Lisboa), sobre o livro *Cartografia da folkcomunicação: o pensamento brasileiro e o itinerário da internacionalização*, organizado por Itamar de Moraes Nobre e Maria Érica de Oliveira Lima (2019), e de Dalila Brito (UFRB) sobre o livro *O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras*, de Bell Hooks (2018).

Nas diversas seções da RIF, registram-se contribuições para a construção e a difusão do conhecimento a partir da interface com os fenômenos da comunicação e da cultura, presentes em diversas temáticas que perpassam a edição. Nossos agradecimentos aos organizadores do dossiê “Folkcomunicação, povos e comunidades tradicionais” pela relevância da temática abordada e a todos e todas que colaboraram, a cada edição, com o fortalecimento da pesquisa em folkcomunicação.

Em tempos de pandemia, que estejamos juntos(as) e atentos(as) às lutas que se fazem necessárias dentro e fora do meio acadêmico. A todas e todos, uma boa leitura!

**Equipe Editorial RIF**

RIF

dossiê dos

dossi

ssiê

## **A construção da territorialidade pela população quilombola do Muquém**

*Rodrigo Arydson Bezerra de Lima<sup>1</sup>*  
*Tarcia Regina Da Silva<sup>2</sup>*

**Submetido em: 10/05/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

Nesta pesquisa, partimos do pressuposto de que a construção das identidades está ligada também à organização territorial e à maneira como o território é percebido por quem o experimenta. Ele foi desenvolvido na comunidade quilombola do Muquém, situada em Alagoas e formado por cerca de 120 famílias. Dessa maneira, esse estudo analisa as representações de como os indivíduos se organizam no espaço, se imprimem e nele se refletem, descrevendo um mundo onde as pessoas lutam por reconhecimento, esbarram em muitos preconceitos e discriminações, bem como, desejam expressar sua percepção de mundo e sobreviver da sua arte. O nosso objetivo geral é compreender como a população do Muquém constrói a sua territorialidade, bem como, de que maneira essa territorialização é permeada pelos efeitos da colonialidade. Para tal, utilizamos a metodologia qualitativa de história de vida e entrevistamos uma das lideranças da referida comunidade. Os dados evidenciam as tensões e permanências na história dessa comunidade, os conflitos a partir da presença mais intensa do Estado na organização do território e a fragilidade educacional no fortalecimento da identidade quilombola. Nesse cenário, o estudo evidencia que o território onde o sujeito está inserido não pode ser desconsiderado enquanto elemento cultural constituinte de sua identidade.

### **PALAVRAS-CHAVE**

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Mestrado Profissional em Culturas Africanas, da diáspora e dos Povos Indígenas. Graduado em História pela Autarquia Educacional de Belo Jardim (2005) com especialização em Ensino de História. Professor das redes estaduais do estado de Pernambuco e Alagoas. Correio eletrônico: rodrigoarydson181184@hotmail.com.

<sup>2</sup> Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2014), mestrado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2011) e graduação em Pedagogia pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (1998). Professora adjunta da Universidade de Pernambuco. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa: A Cultura da Infância nas Políticas e Práticas Pedagógicas na Educação Infantil. Coordenadora Institucional do Programa de Residência Pedagógica. Pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas - PROCADI e do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Desenvolvimento Socioambiental. Tem interesse na área de Educação, com ênfase em Educação das Relações Étnico-Raciais, atuando principalmente nos seguintes temas: Formação de professores, Educação em Direitos Humanos, Educação Infantil, Diversidade/Diferença. Correio eletrônico: tarcia.silva@upe.br.

Territorialidade; Colonialidade; Comunidade do Muquém.

## **The construction of territoriality by the quilombola population of Muquém**

### **ABSTRACT**

In this research, we start from the assumption that the construction of identities is also linked to the territorial organization and the way the territory is perceived by those who experience it. It was developed in the quilombola community of Muquém, located in Alagoas and formed by about 120 families. In this way, this study analyzes the representations of how individuals organize themselves in space, print themselves and reflect on it, describing a world where people fight for recognition, encounter many prejudices and discrimination, as well as, wish to express their perception of the world and survive from your art. Our general objective is to understand how the population of Muquém builds its territoriality, as well as, how this territorialization is permeated by the effects of coloniality. To this end, we used the qualitative methodology of life history and interviewed one of the leaders of that community. The data show the tensions and permanences in the history of this community, the conflicts arising from the more intense presence of the State in the organization of the territory and the educational fragility in strengthening the quilombola identity. In this scenario, the study shows that the territory where the subject is inserted cannot be disregarded as a cultural element that constitutes his identity.

### **KEY-WORDS**

Territoriality; Coloniality; Muquém's Community.

## **La construcción de la territorialidad por la población quilombola de Muquém**

### **RESUMEN**

En esta investigación, partimos del supuesto de que la construcción de identidades también está vinculada a la organización territorial y la forma en que el territorio es percibido por quienes lo experimentan. Fue desarrollado en la comunidad quilombola de Muquém, ubicada en Alagoas y formada por unas 120 familias. De esta manera, este estudio analiza las representaciones de cómo los individuos se organizan en el espacio, se imprimen y reflexionan sobre él, describiendo un mundo donde las personas luchan por el reconocimiento, encuentran muchos prejuicios y discriminación, y desean expresar su percepción del mundo y sobrevivir de tu arte. Nuestro objetivo general es comprender cómo la población de Muquém construye su territorialidad, así como cómo esta territorialización está impregnada por los efectos de la colonialidad. Con este fin, utilizamos la metodología cualitativa de la historia de la vida y entrevistamos a uno de los líderes de esa comunidad. Los datos muestran las tensiones y permanencias en la historia de esta comunidad, los conflictos derivados de la

presencia más intensa del Estado en la organización del territorio y la fragilidad educativa en el fortalecimiento de la identidad quilombola. En este escenario, el estudio muestra que el territorio donde se inserta el sujeto no puede descartarse como un elemento cultural que constituye su identidad.

## **PALABRAS-CLAVE**

Territorialidad; Colonialidad; Comunidad de Muquém.

### **Introdução**

De acordo com Claval (2001), a abordagem cultural se impôs à Geografia Humana, assumindo em cada país a sua peculiaridade, a partir da constatação que as realidades refletem a organização social do mundo, a vida dos grupos humanos e suas atividades e que jamais são puramente materiais. Ele nos conscientiza de que é impossível pensar numa abordagem científica livre de determinação cultural. Assim, a partir dos anos de 1970 os geógrafos impulsionados pelos Estudos Culturais começaram a considerar em seus estudos a questão de que a organização social do mundo, ou seja, a vida dos grupos humanos, são entrecortadas por processos cognitivos, pelas atividades mentais, pelas trocas de informação e também de ideias. Nesse contexto, essas interações dos homens e mulheres com o meio ambiente e com o espaço tem uma dimensão psicológica e sociopsicológica (CLAVAL, 2001).

A Geografia Humana tem sua especificidade na ideia de que toda realidade humana é fundamentalmente cultural e só pode ser compreendida caso aceitemos nos colocar no lugar daqueles que a vivem e que a configuram. Para o autor supracitado, a abordagem cultural da Geografia restabelece as condições de materialidade, historicidade e geograficidade de todo fato humano e social. A abordagem cultural da Geografia ajuda a compreender como os homens, as mulheres, as sociedades se fazem e se desfazem em um movimento perpétuo que criou o individual a partir do coletivo e o coletivo a partir do individual.

Ao assumir essa perspectiva, a Geografia Humana passou a compreender como a vida das pessoas e dos grupos se organiza nos espaços, acrescentando ao seu problema fundamental, a diferença entre os lugares, novas problemáticas como a experiência daquilo que os envolve, o sentido que dão à vida e a maneira como organizam o ambiente e as paisagens para neles afirmar sua identidade.

Nessa configuração, a Geografia Cultural contemporânea se mostra receptiva a abordar as questões que serão pautadas nesse artigo, no qual pretendemos compreender como os moradores da comunidade quilombola do Muquém constroem a sua territorialidade, ou seja, como os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização - TDR são vivenciados pelos mesmos, bem como, de que maneira a TDR é permeada pelos efeitos da colonialidade.

De acordo com Ribeiro (2018), a comunidade do Muquém fica localizada no município de União dos Palmares no Estado de Alagoas e possui por volta de 120 famílias na cidade. O povoado do Muquém fica a 80km de Alagoas e é um dos únicos locais reconhecidos como remanescente de Zumbi dos Palmares. O autor estima que Muquém tenha por volta de 200 anos e que por mais ou menos durante 150 anos tivesse por volta de 189 hectares. Desde a sua formação ele sofreu muita redução do seu território. Ribeiro (2018) relata ainda que mais de 20 hectares de terra, atualmente, pertencem a uma família que ocupa cargo político, 48 hectares, fazem parte do patrimônio do Estado e outros 48 hectares, foram comprados por um senhor que constituiu moradia na comunidade. Só depois de 2005 o Muquém foi certificado como comunidade quilombola.

Dessa maneira, por meio da metodologia qualitativa de histórias de vida, buscamos ouvir uma das lideranças da comunidade para reconstruir a história da comunidade nos seus processos de TDR. Assumimos neste artigo a perspectiva dos Estudos Culturais dentro do campo da Geografia Humana, que tem como grande preocupação, inventariar as facetas da experiência que os homens têm do espaço, começando pela exploração do papel que o corpo e os sentidos desempenham em suas relações com o meio ambiente. Para depois, analisarmos as categorias mentais que as pessoas constroem para organizar suas experiências. Pretende-se, assim, questionar a população do Muquém sobre a experiência do que os envolve sobre sua trajetória de vida e a maneira como ocupam o ambiente e desenham as paisagens, para nelas afirmarem suas identidades, convicções e sonhos.

## **A construção da territorialidade Muquemhense**

As várias discussões da Geografia sobre o espaço vivido tem ganhado visibilidade e dividido o cenário das investigações acadêmicas. No interior dessa temática, categorias de

análise têm sido aplicadas a esse debate. Entre elas destacamos as de território, de lugar, de paisagem e do próprio espaço.

Neste estudo, a análise sobre o território será priorizada, visando a contribuir para uma melhor compreensão da relação da população quilombola do Muquém com o território, tendo esse conceito sido flexibilizado, privilegiando as relações cotidianas dos sujeitos que neles vivem. Território assume o papel de instrumento conceitual para visibilizar as relações de poder que se descontinam nesse espaço.

Um dos autores pioneiros na abordagem do território foi Claude Raffestin (1993). Para ele, espaço e território não são termos equivalentes, sendo o espaço anterior ao território. O território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático em qualquer nível. “O espaço é a prisão original, o território é a prisão que os homens constroem para si” (RAFFESTIN, 1993, p. 145). Nesse contexto, a ação humana se organiza através de um conjunto de relações desenvolvidas coletivamente, implicando o fato de que a mera ocupação do espaço não é justificável para constituir um território, tendo em vista a falta da vivência relacional que viabiliza os acessos aos mecanismos territoriais.

Segundo Haesbaert (2004) existem três leituras principais de território na área da geografia, sendo elas: (1) a leitura política de território a qual se refere a relação entre o poder e o espaço, sendo uma das principais concepções aceitas pela ciência, sendo que o poder não é explicitamente exercido pelo Estado; (2) a leitura econômica, a qual aborda o entendimento do território como um recurso econômico; e (3) a perspectiva cultural, onde tem-se a visão de que o território é uma apropriação simbólica, na qual um determinado grupo faz frente a um espaço. O mesmo autor afirma que “os mais comuns são posições múltiplas, compreendendo sempre mais de uma das vertentes” (HAESBAERT 1997, p. 39-40).

Neste trabalho, priorizamos a vertente simbólico-cultural, olhando para o território como espaço apropriado, visto tanto como um componente relativo ao espaço social, como ao espaço vivido. O território como um componente relativo ao espaço social refere-se à objetividade das relações sociais entre os homens e o espaço. Mas, vislumbramos ainda o território a partir das suas relações de poder, da relação com os recursos naturais, das relações de produção, como também das ligações afetivas e de identidades entre grupo social e espaço.

Segundo Raffestin (1993) o território como um todo é delimitado materialmente ou imaterialmente, sendo representada pelos limites físicos, e ao mesmo tempo definidos pelos indivíduos envolvidos, no campo abstrato, isso ocorre por meio de representações esquemáticas. Como exemplo, podem ser citados diversos territórios de comunidades quilombolas, as quais anteriormente tinham os territórios delimitados por órgãos governamentais, e que já se encontravam fixados na memória e no imaginário dos membros dos grupos.

Adicionalmente, sabe-se que as relações previamente estabelecidas no território não estão limitadas ao físico, neste ponto, as comunidades quilombolas representam a expressão da territorialidade, a qual é capaz de superar o papel de território primário, pois, os indivíduos também estabelecem as mais variadas relações com os arredores da comunidade, podendo ser de característica amistosa ou conflituosa.

Além disso, a medida que os indivíduos da comunidade tomam posse de espaços e terras, estes exercem o processo de territorialização do local, sendo sustentados por uma diversidade de ações, práticas, comportamentos, códigos relacionados ao poder, conjunto de ações, política, dentre outras, que são consideradas fundamentais para o processo de empoderamento e de manutenção territorial (RAFFESTIN, 1993). Na comunidade quilombola, observa-se este processo em meio a diversas práticas e normas comuns aos grupos. Arruti (2006) cita o tripé da comunidade, a saber: definição da comunidade; uso comum da terra e etnicidade; e, reminiscências sobre o passado escravista.

De acordo com Silva (2011) podemos observar que o conceito de território passou a ser utilizado em várias dimensões da sociedade, uma vez que a ideia de soberania nacional tornou-se problemática, em razão dos agentes de mundialização. Nesse sentido, de acordo com a autora supracitada, o conceito de territorialidade começou a ser desenvolvido visando sanar a lacuna deixada pelo conceito de território. Aquele era utilizado toda vez que se pretendia abordar as identidades entre os habitantes e lugares, não incluídos no conceito de território. Assim, a territorialidade passou a ser entendida como um complexo de comportamentos, de representações e sentimentos, privilegiando a subjetividade em oposição à objetividade e aos mecanismos de reprodução social em contraposição à simples produção, incorporando a dimensão simbólica ou imaginária, fornecendo a base para se pensar a territorialidade. Atualmente, entendemos que a territorialidade relaciona-se

profundamente com a identidade do indivíduo que ocupa o espaço físico. Ela contribui para a elaboração da identidade do grupo.

Neste trabalho, a territorialidade é entendida como o comportamento de pertença do indivíduo com o seu território, que ocorre por meio da identidade e se reflete na organização social deste no decorrer do tempo. Alguns pesquisadores definem a territorialidade como um instinto do ser humano, o qual possui a tendência histórica de apropriar-se, defender e administrar espaços geográficos, estabelecendo uma relação de identificação com o território em questão, servindo para satisfazer diversas necessidades pessoais e comunitárias.

A territorialidade surge com um significado coletivo de acolhimento, pois mantém os vínculos, presentes e passados. Os remanescentes quilombolas formam um grupo social que está unido devido a interesses semelhantes, como origens comuns, os quais descendem de laços e da sensação de pertencimento que ocorre no espaço. Neste contexto:

A partir do espaço geográfico, cria-se uma solidariedade orgânica, o conjunto sendo formado pela existência comum dos agentes exercendo-se sobre um território comum. A sobrevivência do conjunto, não importa que os diversos agentes tenham interesses diferentes, depende desse exercício da solidariedade indispensável ao trabalho e que gera a visibilidade do interesse comum (SANTOS, 2000, p.109-110).

Diz-se, então que, a formação do território permite as pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento de territorialidade, que de forma subjetiva, cria uma consciência de conformidade entre elas. Adicionalmente, destaca-se que a territorialização inclui uma estrutura política, mantém relações econômicas e culturais por ter uma ligação com o modo das pessoas utilizarem a terra como elas próprias se originaram no espaço e como atribuem significados aos seus lugares (OLIVEIRA; SILVA 2017).

Entretanto, os territórios são destruídos e reconstruídos, pois, os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR) são indissociáveis e dialéticos, dando origem a todo o tempo a produção de novos e velhos territórios, nas mais variadas dimensões e escalas, por esse motivo pode-se dizer que o processo de organização territorial humana não ocorre por meio de apenas de um processo, mas de três: “des-re-territorializações” (HAESBAERT, 2006; SAQUET, 2009).

Para Saquet (2007) a TDR ocorre principalmente no âmbito econômico, uma vez que a territorialização se dá como um processo de relações espaciais e sociais, que representam a

construção e reconstrução do cotidiano. Já a desterritorialização se realiza por meio das forças sociais, culturais, políticas e econômicas, enquanto que a reterritorialização representa a reprodução política, econômica, cultural e social da vida anterior dos indivíduos. Dessa maneira, Saquet (2007) define que os processos envolvidos na TDR coexistem, no entanto não seguem uma linha contínua, pois consideram também os aspectos culturais, políticos e sociais.

Durante o processo de reterritorialização a maneira como vivia-se anteriormente é uma peça fundamental para a construção do território, os pontos históricos e multiescalares são pontos que determinam a produção imaterial do mesmo, representando as relações sociais propriamente ditas, que subjetivam, objetivam, coexistem e apresentam-se no nível abstrato (SAQUET, 2007).

Em suma, consideramos que é relevante compreender o processo de TDR das comunidades quilombolas, pois, a partir de tal ação será possível planejar estratégias de reconhecimento das mesmas. Nesse cenário, analisaremos a seguir os dados coletados.

### **Conhecendo os processos de TDR da comunidade do Muquém pela voz de uma liderança**

A metodologia de história de vida conta com uma abordagem que emprega a narrativa das vivências do sujeito a fim de revelar-se em um processo de transformação. Ela representa "transformar a vida socioculturalmente programada, numa obra inédita a construir, guiada por um aumento de lucidez" (JOSO, 2012, p. 22). Nesse contexto, ouvimos uma liderança do povo Muquém para entender o processo de TDR dessa comunidade quilombola. Ele tem 54 anos, é casado e pai de quatro filhos. É um artesão e concluiu os anos finais do Ensino Fundamental.

#### **Evento 1 – O processo de territorialização - daqui não saio, daqui ninguém me tira**

Para poder discutir e explanar a questão da territorialização é indispensável que seja demonstrada algumas questões históricas que acabam se misturando com a história do líder comunitário. A construção da territorialidade tem duas dimensões: i) uma vislumbrada a partir da memória coletiva, construída em torno do passado e ii) vista nos referenciais espaciais, tanto do passado como do presente que podem ter várias origens (HAESBAERT,

2007, p. 45). A construção da identidade envolve, neste paradigma, uma escolha, entre a variedade de situações vividas e lugares do passado, que ainda tem sentido no contexto atual. De acordo com o que foi narrado pelo entrevistado, o Muquém já fazia parte do Quilombo dos Palmares:

Muquém já vem desde o Quilombo dos Palmares, nunca mudou. Quando existiu o Quilombo dos Palmares e existiu União, já vem com o nome Muquém [...] Com a derrubada dos Quilombos as terras passaram a domínio próprio e esse senhor, esse Basílio Sarnento arrendava as terras só que antes dessas terra daqui chegar a mãos de Basílio Sarnento ele pertencia a uma senhora chamada Rosa Augusta dos Santos e Venâncio Bezerra da Silva eles eram de Bonito - Pernambuco. Eles tinha uma propriedade lá e tinha essa propriedade de Muquém aqui, com o passar do tempo a Rosa ficou viúva, seu esposo faleceu e o senhor aqui chamado Miguel Bezerra da Silva, [...] que era o arrendářio, arrendeiro da terra do Muquém. Ela resolveu vender metade do Muquém, metade das terra. Aí, dividiu a propriedade e vendeu parte das terras, a primeira pessoa que ela ofereceu foi o rapaz que era arrendatário da terra: o Miguel Bezerra da Silva. E ele era um solteirão, ele comprou o Muquém, a propriedade Muquém [...] Mil conto de Reis [...] foi o valor da propriedade, 189 hectares, a metade que ele comprou do Muquém, deu 189 hectares. Com o passar do tempo, ele se meteu numa dívida com Basílio Sarnento e o Basílio Sarnento pegou o Muquém de volta. Aí, foi nessa busca que o Basílio Sarnento pegou o Muquém de volta que meu avô Cassimiro Bezerra da Silva e a Felicia Maria da Conceição foram até a cidade onde é a câmara dos vereadores de União, próximo do mercado. Ali, era a casa do Basílio Sarnento e lá ele arrendou o Muquém e se alojou no Muquém e aqui ele teve os 13 filhos. A bagagem que eles trouxeram: meu tataravô trouxe o ofício de oleiro e a minha tataravô trouxe o ofício de artesano [...] no barro [...], passando para as mulheres o ofício da panela, fazia as panela os negócios que era um meio de vida.

A partir desse relato resgatamos o início da história da comunidade quilombola do Muquém. Nessa perspectiva, estamos tratando do território a partir da dimensão jurídico-política, em que são referendadas nas relações entre espaço e poder. A noção de território trazida na fala do sujeito apresenta-se a partir da ideia de parcela terrestre identificada pela posse, ou seja, uma área dominada por uma comunidade ou Estado. Do ponto de vista material, a territorialidade possui a função de delimitação e por consequência, a configuração física do território, a qual se organiza através da dominação de determinados grupos, no caso, a família dele.

A apropriação do espaço da Comunidade do Muquém é um conjunto de inter-relações realizadas por meio de formas e funções apresentadas historicamente por processos, tanto do passado quanto do presente. Ressaltamos que até hoje a comunidade preserva a cultura do

trabalho com o barro, o ofício de oleiro, de fazer a panela de barro. Portanto, a comunidade quilombola do Muquém é um espaço delimitado, construído e desconstruído por meio de relações de poder, que envolvem diversos indivíduos, os quais territorializam suas ações no decorrer do tempo e o tempo todo. Dando continuidade a construção da percepção do entrevistado sobre a vida na comunidade, destacamos a questão do sentimento de pertença.

O meu pai era raiz daqui da comunidade, a minha mãe não era, a minha mãe nasceu em Mata Grande. [...] Foi daí, com o passar do tempo eu ficando rapaz, tive várias namoradas, várias paqueras, só aquela música de Martin da Vila: Já tive mulheres de várias as cores, de várias idades, de muitos amores, e todos nós jovens, né, já tivemos né? Várias mulheres. Mas eu tinha assim, eu só caso com uma menina da minha terra, só caso com uma menina da família minha, e o tempo passou, e o tempo passou, e o tempo passou eu sempre ouvia na briga de casais, tua família é família de urubus, tua família não tem nada, botava logo a família no meio [...], vou casar com uma menina da minha família porque quando a gente brigar a gente não coloca a família no meio porque se eu xingar eu tô xingando a família dela, se ela xingar ela tá xingando a mesma família dela que sou eu, e casei com uma prima terceira .

O território compõe o ser de cada grupo social sendo “ao mesmo tempo prisão e liberdade, lugar e rede, fronteira e coração, o território de identidade pode ser uma prisão que esconde e oprime ou uma rede que se abre e se conecta e um coração de que emanam poesias e novos significados” (HAESBAERT, 2013, p. 242). Neste sentido, o território pode comunicar poderes simbólicos a partir de múltiplas perspectivas, ora reforçando a segregação, ora viabilizando uma dinâmica de convívio ou de ativação de múltiplas identidades.

São tais considerações que se evidenciam na fala do sujeito. Primeiro, ele considera o pai como raiz pelo fato de ter nascido no Muquém, o que o leva também a querer procurar estabelecer a sua relação de matrimônio com uma pessoa da mesma comunidade com o intuito de evitar problemas familiares, bem como, de desvalorização da sua identidade quilombola. Dessa maneira, a construção de vínculos afetivos do entrevistado é construída através da sua identidade socioterritorial, pois “um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto” (HAESBAERT, 2004, p. 178). E desse território, ele não sai.

Sempre as pessoas chega aqui: "Oh [...], quer vender um pedacinho dessa terra não? Essa terra aqui dá uma casa legal, quer vender um pedacinho de terra não? Quer trocar no carro não? Quer trocar em uma casa na rua não? Eu não quero dinheiro não rapaz, [...] Eu já estou acostumado com pegar dois contos e comprar de pão para que eu quero muito dinheiro? [...] Na época,

quantas ofertas meu pai não recebeu para vender isso aqui? [...] Aí ele falou pro meu irmão: Eu não aprendi a ler, eu não fui pra escola porque meu pai não deixou que eu tinha que trabalhar, toda minha riqueza que eu consegui na minha vida foi aquele pedaço de terra então eu peço pra vocês que não destrua, não pense em vocês, pense nos filhos de vocês", foi esse o recado que ele passou pra gente porque ele sabia cada um filho onde tava alojado, e os netos? Vão se alojar aonde? Aí o cara vender, compra uma moto, um carro, seja lá o que for, aí se acaba aí depois nem terra, nem dinheiro, nem carro, nem nada. [...] Eu falo para você, só a terra não se vende [...], terra se deixa para as próximas gerações.

O relato acima nos faz despertar para a questão da importância do território para a manutenção da historicidade da comunidade. O território está relacionado com a questão da propriedade, bem como, com o espaço de vida desses sujeitos, onde a propriedade não apresenta valor de troca. Logo, o território é dos quilombolas simbólica e concretamente e de lá se pode até sair, mas das terras, não se deve desfazer-se.

## **Evento 2 – Desterritorialização - os efeitos da colonialidade**

Em 2010, a comunidade do Muquém passou por uma tragédia ambiental, a cheia, e muitas casas foram atingidas. No processo de reconstrução da comunidade do Muquém, o governo comprou uma área de 7.4 hectares e fez a reconstrução de 120 casas, um centro comunitário, uma igreja ecumênica, uma escola, um galpão de artesanato e um posto de saúde. Entretanto, a intervenção do Estado apresenta na visão do entrevistado alguns conflitos na construção da identidade territorial da comunidade:

Era a cheia de 2010 [...], dia 18 de junho [...], foi a maior cheia da história [...] Enquanto a cheia levou problema para uns, para outros foi favorecido, porque para mim ela trouxe problema [...] Oh, mas [...] e qual o motivo lhe trouxe problema? O problema que me trouxe é que as pessoas antes estava acostumado nas suas casas separadamente uma das outras, 50 metros, 30 metros de distância e hoje eles passaram em regime de rua. Sempre eu falo para as pessoas quando elas chega aqui: o Muquém está dividido de duas partes, ele está dividido em parte urbana e partes zona rural. Mas, oh [...], mas como é que pode se é zona rural e tá dividida em parte urbana? Porque hoje aqui vocês tão aqui na parte zona rural, a parte zona urbana fica lá. Porque não é uma casa perto da outra? [...] Agora que as pessoas que estão assim, digamos 70% a 80% das pessoas que moram na zona rural aqui da comunidade não se comporta como uma pessoa que era para se comportar. [...] O lixo para mim é um problema, nós temos aqui um rio que ele ficou mais específico para lavar roupa porque ele tem mais lajedo, é outro problema para mim também, quebra os pratos, quebrar xícara, quebra os copos, aí joga os cacos de vidro em qualquer canto aí. Eu tenho que ir de vez em quando fazer uma coleta dos cacos de vidro, junto tudinho, arrumo um local, cavo um buraco, pego e enfiar os cacos tudin. A sujeira de bolsa plástica

no rio, tem delas que leva o lixo dentro dos panos para jogar dentro do rio, fraldas descartáveis, casca de macaxeira o diabo a quatro. Aí esse é um dos problemas, sem contar outro problema, é que, por exemplo, assim: eu já tava acostumado a ligar meu som na minha altura que eu gostasse de escutar que casa de papai dá para mim escutar o som, mas as pessoas que foram morar na reconstrução eles levaram esse mesmo hábito, de não respeitar o vizinho, você é obrigado a curtir a música do seu vizinho, porque seu vizinho liga o rádio na ponta da rua e vai para outra ponta para escutar para ver se tá chegando lá.

O relato evidencia que embora o Estado tenha investido na reorganização da comunidade, aspectos identitários da mesma, como a forma de moradia foram desconsiderados. Assim, não basta o Estado intervir é preciso dar voz e vez aos sujeitos para que eles possam expressar as suas formas de vidas, anseios, desejos. O processo de urbanização, na leitura do entrevistado, descaracterizou a comunidade. Logo, a tentativa de reterritorialização pode também ser entendida como desterritorialização, ou ainda, territorialização precária, de acordo com Haesbaert (2006). Para ele, o conceito de desterritorialização pode ser aplicado a grupos socialmente mais excluídos que vivenciam fenômenos de instabilidade ou fragilidade territorial, que resultam na impossibilidade de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios, seja no sentido de dominação político-econômica, seja no sentido de apropriação simbólico-cultural.

Ao não considerar as formas de vida dessa comunidade, a territorialidade, embora aos olhos dos não-quilombolas possa ser entendida como a valorização do Estado, aos olhos do entrevistado é percebida como não-cidadã. É preciso atentar que práticas como essas vem sendo construída desde o início do período republicano, quando as reformas urbanísticas foram justificadas pelas práticas higienistas. Reconhecemos as políticas públicas de qualificação nos territórios de maioria afrodescendentes (CUNHA JÚNIOR, 2007; SILVA, 2011) são imprescindíveis. Entretanto, a intervenção do Estado precisa acontecer de maneira a humanizar as relações e não no sentido de descaracterizá-los.

É importante também atentar para o papel que cada muquenhense tem na preservação ambiental do seu território. A sobreposição entre exclusão social e desterritorialização parte do assertiva de que ambas as noções incorporam um aspecto social e devem ser geográfica e historicamente contextualizadas. A relação entre os de dentro e os de fora, nós e eles é uma relação de poder bastante desigual.

De acordo com Silva (2015) o reconhecimento e o respeito às diversidades culturais precisam associar-se à democracia, que se efetiva através da valorização da autenticidade dos cidadãos que a formam, especialmente dos grupos marginalizados, assegurando-os o direito de decidir sobre questões que lhes dizem respeito.

O processo de exclusão dos moradores do Muquém também ocorria quando os mesmos entram em contato com os não-muquenhenses. De acordo com o entrevistado essa relação era permeada por preconceito e discriminação: "E aí vinha os preconceitos, os preconceitos da gente, quando ia pra cidade [...] família paneleira, fazia panela pra vender na feira [...], não podia vestir uma roupa branca, uma calça branca: onde vai ser o trabalho espiritual hoje? Onde vai ser a macumba hoje?". Nesse sentido, a desigualdade é expressa no nível de desterritorialização, vivenciando essa população uma violenta forma de exclusão social e preconceito racial.

Para Catherine Walsh (2009), preconceitos e atos de discriminação podem ser explicados como resultado da colonialidade, que é a forma pela qual uns se sentem superiores a outros produzindo um lastro de discriminação racial. Esse projeto de colonialidade se materializa a partir de quatro eixos: a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), a colonialidade do saber, a colonialidade do ser e a colonialidade cosmogônica da mãe natureza e da vida mesma. Esse último eixo se insere na antítese natureza/sociedade, desconsiderando "o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais – incluindo dos ancestrais, espíritos, deuses e orixás" (WALSH, 2009, p. 10). Essa dimensão da colonialidade ao repudiar estas relações anulou a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas, como africanos. Nessa tessitura, a colonialidade tem um sentido mais amplo para esses povos, pois, de acordo com Walsh (2009), a negação das suas formas de vivências induz à representação deles socialmente como povo "não civilizado, não moderno, menos humano" (WALSH, 2009, p. 11). Mas, a comunidade do Muquém ainda tem a exclusão do reconhecimento dos seus saberes no espaço escolar:

Classificaram aqui a comunidade como o alto baixo de escolaridade[...], menino estuda, estuda, estuda e depois não passa de série, [...] Temos cérebro mas, não funciona, fazemos tudo no impulso, na hora. Aí, pega o aluno quando acabar joga pro EJA, o pessoal já não aprendeu durante 20 anos que passou na escola[...], se tinha um ano para fazer uma série inteira vai fazer dentro de seis meses, uma gota dessa vai aprender mais o quê?

A escola tem um importante papel na valorização da identidade negra. Isso porque o ambiente escolar é um dos principais ambientes de socialização, interferindo na formação de personalidades, comportamentos e visões de mundo e dos códigos comportamentais derivados da forma como os indivíduos se percebem e se posicionam no mundo.

Estes sujeitos que experimentam também na escola, que não dialoga com a sua cultura, um elemento de desterritorialização. A escola nega-lhes possibilidades para uma vida cidadã. O discurso escolar é tão forte e opressor que acaba sendo reproduzido como expressão da verdade, fazendo-os crer que de fato são incapazes de apropriar-se dos saberes historicamente acumulados.

Tal realidade evidencia os efeitos da colonização na nossa forma ainda hoje de olhar para o outro, ou seja, para aquele que não foi incorporado nesse projeto como o superior, o branco, o europeu. Conforme Quijano (2005), a colonização influenciou a produção de um novo padrão mundial, produzindo também uma nova intersubjetividade. Para tal feito, a Europa atuou tanto controlando todas as formas de regulação da nossa subjetividade, da cultura e de maneira mais incisiva do conhecimento, quanto da sua produção, reprimindo a forma de produção do conhecimento dos colonizados, suas referências para a produção de sentidos, seu universo simbólico e suas formas de expressão e objetivação da subjetividade, e, ainda, obrigando os colonizados a aprenderem parcialmente sua cultura para utilizá-la nas esferas material, tecnológica e subjetiva, principalmente religiosa.

A negação dos saberes da população do Muquém, até mesmo por eles, evidencia a colonialidade do saber (WALSH, 2009), que utiliza o posicionamento do eurocentrismo como ordem exclusiva da razão, conhecimento e pensamento. Nesse contexto, todo e qualquer outra forma epistêmica e outros conhecimentos que não incorporem essa matriz são desqualificados. A colonialidade assim contamina as referências epistêmicas, acadêmicas e disciplinares. Evidencia-se ainda, na fala do líder comunitário aspectos relacionados com os efeitos da colonialidade do ser expressa através da inferiorização, subalternização e desumanização dos partícipes da sua própria comunidade.

### Evento 3 – Reterritorialização - O Muquém como capital de União dos Palmares

A produção do artesanato pela comunidade do Muquém tornou-se um fator de reterritorialização, ou seja, de reconstrução das relações dos sujeitos com o território.

[...] Mas eu sempre dizia, eu dizia, em brincadeira eu dizia: Um dia, o Muquém vai se tornar a capital de União dos Palmares, e o tempo passou, o tempo foi passando, o tempo foi passando, o tempo foi passando e não é que se tornou mesmo rapaz? A capital de União dos Palmares, União dos Palmares não veve sem o Muquém, não veve sem o Muquém. Não tem nada pra mostrar em União e quando os turistas chega empurra aqui pro Muquém, empurra aqui pro Muquém [...]. Então, essas são, digamos, temos o artesanato [...] a gente assim, não precisamos, eu no meu caso, não preciso sair para fora para vender porque os turistas vem comprar diretamente aqui na comunidade [...] Aqui, fica melhor porque tem como oferecer um banheiro, tem como oferecer uma água, a gente senta, a gente conversa, eu acho melhor aqui na comunidade. E sempre vem comprar porque quando vem para Serra da Barriga, que vem a União dos Palmares, sempre. Aí, como eu falei para você, o Muquém virou a capital de União!

As formas simbólicas espaciais constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, adquirindo grande significado através dos laços emocionais vividos ao longo dos anos. Os símbolos tanto podem ser manifestações positivas carregadas de afeto, amor ou negativas, perpassadas por medo, rejeição, pavor e/ou ódio. Orientados pela cultura, os símbolos carregam o sentido que um indivíduo ou um grupo lhes atribuem. Trata-se de elementos simbólicos que refletem e que forjam uma identidade. Para Bonnemaison (2012), os símbolos espaciais podem ser entendidos como geossímbolos, pois marcam o território através de sua dimensão simbólica, conferindo também uma territorialidade cultural. Geossímbolos são marcas identitárias que individualizam certa porção do espaço ou um grupo humano (BONNEMAISON, 2012).

Eles são marcas e matrizes presentes na criação e recriação das práticas socioespaciais. Na visão de Bonnemaison (2012, p. 292), o geossímbolo é definido como “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

A produção do artesanato tornou-se um símbolo, ou porque não afirmar um geossímbolo da reterritorialização. Ele representa um potencial positivo na construção da

territorialidade da população do Muquém, possibilitando a (re)construção de uma vida mais justa e igualitária. Ele, no Muquém, conduz a novas identificações, novas formas de olhar para o território, propiciando uma relação de amor, de afeto.

Amor por tudo aquilo que existe é muito provavelmente o que deveria estar no centro de nossos processos de territorializações, pela construção de territórios que não fossem simples territórios funcionais de reprodução (exploração) econômica e dominação política, mas efetivamente espaços de apropriação e identificação social, em cuja transformação nos sentíssemos efetivamente identificados e comprometidos. Mister se faz, portanto, uma reapropriação dos espaços, o que seria uma efetiva reterritorialização na medida em que não haveria mais dicotomia entre domínio e apropriação do espaço, ou melhor, em que a apropriação prevaleceria sobre a dominação, pois o espaço apropriado por excelência, segundo Lefèvre, é o espaço do prazer (HAESBAERT, 2004, p. 369).

A valorização da produção do artesanato eleva a autoestima, reinventando a forma de viver na comunidade, dando vazão a uma cidadania que em outras esferas vem sendo negada. É nessa produção do artesanato que esses homens e mulheres depositam o seu prazer.

### **Considerações finais**

O estudo evidencia que o território onde o sujeito está inserido não pode ser desconsiderado enquanto elemento cultural constituinte de sua identidade. Assim, os muquenhenses constroem culturalmente as suas identidades marcadas por códigos específicos de identificação. É no Muquém que a vida de muitos homens e mulheres são compartilhadas, conduzindo a padrões específicos de comportamentos, gerando, nesse espaço, uma identidade. Nesse contexto, a identidade é entendida não por aquilo com que os indivíduos se identificam, mas pelo o que os torna diferentes.

Ao nos aproximarmos da história da comunidade do Muquém através das vozes de suas lideranças, aqui apenas uma apresentada, trazemos para o campo de visibilidade como eles se imprimem e se refletem no seu território, ou seja, tratamos dos seus processos de TDR, numa tentativa de descrever e analisar as nuances de um mundo onde as pessoas lutam por reconhecimento. Mas, é necessário atentar para o fato que o processo de TDR é permeado por tensões: como a comunidade cuida da sua terra? Como a preserva? Como a modernidade e a tradição dialogam? A juventude e os idosos se conectam? Como preservar a memória? Essas são questões que podem ser discutidas com mais profundidade em novas pesquisas. O relato do entrevistado explicita que o processo de reterritorialização ocorre

principalmente por meio do trabalho, o artesanato. Entretanto, não podemos deixar de realçar o quanto a história narrada pela liderança explicita os efeitos da colonialidade no modo de ver a si e o outro. Logo, o seu relato é fortemente perpassado ela colonialidade em todas as suas formas de expressão.

Mas, para finalizar acreditamos ser pertinente destacamos o papel da escola no processo de TDR da comunidade do Muquém, pois ela poderia atuar na contramão desse discurso colonizador, dessa visão de mundo, mas não parece está desenvolvendo esse papel, ou seja, o projeto de colonialidade também se reproduz na escola.

As escolas são locais, entre outros, onde se afirmam identidades e se produzem discursos das experiências de vida. A educação também pose ser construída baseada no desvelamento das formas de colonialidade, associando-se ao combate de todas as formas de exclusão, de negação e subalternização, opondo-se às práticas pedagógicas que privilegiam uns grupos em detrimento de outros, naturalizando a diferença e ocultando as desigualdades que as configuram, assim como, apoiando, valorizando e conhecendo a organização e atuação dos educadores que lutam e se opõem ao processo de desumanização e subordinação da humanidade. Talvez, ela tenha um importante na reterritorialização dessa comunidade.

## Referências

- ARRUTI, J. M. **Mocambo**: antropologia e História do processo de formação quilombola. 1. ed. Bauru: Edusc, 2006.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 271-304.
- CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROENDAHL, Zeny; CORRÊA; Roberto Lobato (Orgs.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 35-86.
- CUNHA, Júnior. Henrique. Afrodescendência e espaço urbano. In: CUNHA, Júnior. Henrique; RAMOS, Maria Estela R. (org.). **Espaço e afrodescendência urbano**: estudo da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 62-87.
- HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede gaúcha no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério. **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA; Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 160-190.

HAESBAERT, Rogério. Território, Poesia e Identidade. In: HAESBAERT, R. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 143-158.

JOSSO, Marie-Christine. **O corpo biográfico**: o corpo falado e o corpo que fala. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 37, n. 1, p. 19-31, jan./abr. 2012.

OLIVEIRA, Andressa Rodrigues Sensato; SILVA, Carla Holanda DA. **Território, Territorialidade e Identidade Territorial**: categorias para análise da dinâmica territorial quilombola no cenário geográfico. In: Caderno de Geografia, 2017, p. 411-426.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais – CLACSO, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, L. F. **Território e memória**: uma etnografia na comunidade remanescente quilombola do Muquém em União dos Palmares – Alagoas. 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (ed.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. Editora expressão popular, 2009.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

SILVA, Tarcia Regina da. **A construção da identidade em território de maioria afrodescendente**: uma análise do programa lição de vida. 2011. 132f. Dissertação (Mestrado em Educação)– Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e (des) colonialidade: perspectivas críticas e políticas. In: CONGRESSO ARIC, 12., 2009, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: ARIC 2009b.

## **Da casa de pau a pique e do assentar do barro: a experiência do projeto de extensão Direitos em Movimento na comunidade quilombola Mundo Novo - Buíque/PE**

*Clarissa Marques*<sup>1</sup>

Submetido em: 10/05/2020

Aceito em: 27/05/2020

### **RESUMO**

O presente artigo propõe apresentar a importância da relação entre pesquisa e extensão a partir da experiência desenvolvida na comunidade quilombola Mundo Novo, Buíque-PE, que atuou como ponto de partida para o Coletivo “Direitos em Movimento”. Tem como objetivo geral observar como os estudos desenvolvidos colaboraram para ações as quais transpassaram os muros da universidade e contribuíram para significativas transformações na comunidade. Como objetivos específicos busca apresentar a relevância da regulamentação das comunidades remanescentes de quilombos, bem como apresentar a colaboração do projeto de extensão Direitos em Movimento (DIMO) no caso da comunidade Mundo Novo. Para tanto, foi utilizado o método hipotético-dedutivo. O projeto obteve resultados positivos uma vez que foi possível acompanhar e desenvolver ações de fortalecimento da identidade quilombola durante os 12 meses de duração.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Direitos em Movimento; Comunidade Mundo Novo; Quilombola; Cultura.

**From the house of pau a pique and the setting of the clay: the experience of the "Rights in Motion" university extension project in the quilombola Mundo Novo community- Buíque/PE**

### **ABSTRACT**

This article aims at illustrating the importance of the links between research and extension projects from the experience developed in the Mundo Novo community, located in the district

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado realizado na The New School of Social Research - NY, Doutora em Direito pela UFPE (Estágio de Doutorado na Universidade de PARIS - PDEE/CAPES), Professora da Universidade de Pernambuco - UPE e do PPGD da Faculdade Damas. Correio eletrônico: clarissa.marques@upe.br.

of Buíque, state of Pernambuco, Brazil, which was a starting point for the "Rights in Motion" project. Its general objective is to observe how studies about Mundo Novo have collaborated towards actions that have gone beyond university walls and promoted a significant transformation in the community. Specific goals aim at showcasing the importance of regulating the remaining quilombo communities, as well as introducing the collaboration of the "Rights in Motion" extension project in the Mundo Novo community. The hypothetico-deductive method was used for this purpose. The project has obtained results, as it was possible to follow and develop actions to strengthen the quilombola identity during the twelve months.

## KEY-WORDS

Rights in motion; Mundo Novo Community; Quilombo; Culture.

### **De la casa pau a pique y el acuerdo del barro: la experiencia del proyecto de extensión de Derechos en Movimiento en la comunidad quilombola Mundo Novo - Buíque/PE**

## RESUMEN

Este artículo propone presentar la importancia de la relación entre investigación y extensión basada en la experiencia desarrollada en la Comunidad Quilombola Mundo Novo, Buíque-PE, que actuó como punto de partida para la formación del proyecto de extensión "Derechos en Movimiento". Su objetivo general es observar cómo los estudios desarrollados colaboraron para acciones que atravesaron los muros de la universidad y promovieron transformaciones significativas en la comunidad. Como objetivos específicos, busca presentar la relevancia de la regulación de las comunidades quilombolas que restan, así como presentar la actuación del proyecto Derechos en Movimiento (DIMO) en la comunidad Mundo Novo. Para esto, se utilizó el método hipotético-deductivo. El proyecto logró resultados ya que fue posible monitorear y desarrollar acciones para fortalecer la identidad de quilombola durante los 12 meses de duración.

## PALABRAS-CLAVE

Derechos en movimiento; Comunidad Mundo Novo; Quilombola; Cultura.

## Introdução

A Constituição Federal de 1988, no art. 68º ADCT, reconheceu o direito de regulamentação, identificação, reconhecimento e delimitação das terras dos povos tradicionais quilombolas. Todavia, apenas com Decreto nº 4.887 de novembro de 2003, foi

regulamentado o processo de identificação dos remanescentes de quilombos através da autodefinição da comunidade que deverá ser certificada pela Fundação Cultural Palmares. Contudo, mesmo passada mais de uma década da regulamentação, muitas comunidades ainda não possuem o título de remanescentes de quilombo nem a regulamentação de suas terras. Nesse contexto, foi desenvolvido um Projeto de Extensão na Comunidade Mundo Novo, situada na zona rural do município de Buíque/PE, através de atividades do Coletivo Direitos em Movimento (DIMO), Universidade de Pernambuco, *campus* Arcoverde, ocasião na qual foram constatadas inúmeras vulnerabilidades, dentre elas a ausência da certificação como Comunidade Remanescente de Quilombo, cuja publicação cumpre papel fundamental na reivindicação de direitos.

Vislumbrou-se, portanto, a necessidade de ir além da pesquisa, com o objetivo de colocar “os direitos em movimento” e fazer a Universidade difundir o conhecimento desenvolvido no meio acadêmico por meio de um projeto de extensão capaz de dialogar com os sujeitos do Mundo Novo, respeitando suas identidades e práticas ancestrais. A sensibilidade em dialogar com a comunidade foi um objetivo que acompanhou todo o Projeto: boa parte dos moradores e moradoras do Mundo Novo tinham dificuldades em compreender as etapas para um processo de certificação como Comunidade Remanescente de Quilombo. A equipe, portanto, logo assumiu como necessidade uma comunicação que se desse de forma horizontal, capaz de auxiliar a transformação que já estava em curso, ou seja, a comunicação como mecanismo de transformação social (AMPHILO, 2013, p. 988).

Sendo assim, o presente trabalho relata a trajetória do projeto Direitos em Movimento (DIMO), cujo objetivo principal foi colaborar para a transformação social da Comunidade Mundo Novo. E também contribuir para que a Universidade Pública cumpra o seu papel social de retornar o conhecimento produzido no meio acadêmico à sociedade, sempre tendo como ponto de partida o respeito à pluralidade nos mais diversos espaços. Destaca também a potência da resistência cultural da comunidade através do resgate da tradição ancestral do Samba de Coco. Dito isso, a problemática enfrentada pelo presente trabalho é de que maneira esses estudos sobre a comunidade Mundo Novo conseguiram ultrapassar as barreiras acadêmicas e auxiliar transformações desejadas pela comunidade.

## 1. Percurso metodológico: sensibilidade para uma comunicação horizontal

O Quilombo Mundo Novo iniciou o processo para obter sua Certidão de Autorreconhecimento em 2015, mas ainda não havia obtido resultado positivo quando do primeiro contato entre o DIMO e a comunidade em 2017. Dito isso, em 2018, o projeto Direitos em Movimento colocou-se à disposição para auxiliar nas ações necessárias ao cumprimento das etapas restantes. A metodologia utilizada partiu de dois pontos: a) ação educativa e capacitação dos alunos selecionados a participar do Projeto para que os mesmos tivessem contato com as informações técnicas necessárias. Foram realizadas reuniões para esclarecimentos e rodas de debates com os moradores da Comunidade sempre com atenção para a linguagem utilizada, que facilitasse a compreensão das moradoras e moradores da comunidade no que dizia respeito aos procedimentos formais. Os discentes utilizavam camisetas de identificação no intuito de serem facilmente identificados ao caminharem pela comunidade, a ideia era tornar a equipe uma referência de apoio ao Mundo Novo. Nas rodas de debates foram tratados temas como a importância da preservação da identidade quilombola, a legislação protetiva, o procedimento necessário para conclusão da emissão da Certidão de Autorreconhecimento; b) foi revisada a estratégia jurídico-administrativa de atuação, sempre contando com a participação da comunidade, bem como, a partir da contribuição da rede de colaboradores construída durante o Projeto, destacando-se o apoio do Ministério Público de Pernambuco e da Secretaria da Mulher do município de Buíque.

Sob uma perspectiva teórica, as ações do Projeto "Direitos em Movimento" contribuíram para a ampliação do debate sobre uma "afro-epistemologia". O intuito foi colaborar do ponto de vista teórico-prático, com o ainda "silencioso" diálogo sobre memória ancestral, África, América Latina e a história constitucional no Brasil. Em outras palavras, permitir uma afroperspectiva (NOGUERA, 2015) constitucional e colaborar para a descolonização curricular através da experiência do Projeto.

## 2. "Direitos em Movimento" e o questionamento do binômio subalternidade-exclusão

O Projeto de Extensão "Direitos em Movimento" tem pretensão de desenvolver-se ao longo de três anos a partir de perspectivas independentes e complementares, tendo sido a

primeira etapa, desenvolvida ao longo de 2018, voltada especificamente à orientação para a comunidade Mundo Novo, localizada no município de Buíque - PE. Fundamentou-se a partir da emergência de uma produção acadêmica interessada no fortalecimento efetivo de um diálogo Sul-Sul, entre as "várias Américas Latinas" e África, mediado por uma análise da produção científica em matéria jurídica e sociológica, discutida durante as atividades do Grupo de Pesquisa que colaborou para a proposta de Extensão (Grupo de Estudos e Pesquisas Transdisciplinares sobre Meio Ambiente, Diversidade e Sociedade - GEPT/UPE/CNPq).

A ideia consiste em investir na visibilidade de grupos, marcados como minorias e vulneráveis, por meio de ações críticas formuladas a partir de seus próprios anseios e sujeitos, acompanhadas do suporte jurídico necessário ao fortalecimento e legitimação de Direitos. Nesse sentido, o Projeto, utilizando-se de uma rede de colaboradores (docentes, discentes, egressos, órgãos públicos e outras instituições), pretende em anos posteriores movimentar-se e apoiar outras comunidades, quilombolas ou não, marcadas pelos traços da vulnerabilidade. Vislumbra-se, por meio do aporte decolonial, reconhecer nas aproximações ambientais, sociais e culturais, entre os espaços americano e africano, a oportunidade de (re)pensar epistemologias a partir de suas próprias experiências históricas e ir além do Direito colocando-o em "Movimento". O intuito é permitir que a Universidade movimente-se em favor daqueles os quais enfrentam o esquecimento e permanecem acortinados por um olhar subalternizado.

É por estranhar o não investimento nas particularidades afrodescendentes no contexto jurídico-administrativo brasileiro que se justificou a ideia do projeto. A pouca visibilidade da contribuição africana nos estudos do Direito resulta no distanciamento de conhecimentos necessários para compreender o caráter multiconstitutivo do espaço mestiço latino-americano incluindo-se o Brasil. No a expansão de tais conhecimentos e saberes torna-se possível a partir da ampliação de redes que oportunizam o conhecimento de particularidades ignoradas as quais atuam como "meio de mobilização e identificação de grupos locais no contexto globalizado" (SCHMIDT, 2006, p. 12), eis o papel a assumido como desafio pelo Projeto "Direitos em Movimento".

Maria Lugones (2014), à luz de Aníbal Quijano, entende que o poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, distintamente, em dois eixos: o poder da colonialidade e a modernidade. Enquanto a modernidade foi imaginada como experiências e produtos

exclusivamente europeus, o poder colonial foi estruturado em relações de dominação, exploração e conflito. Tais relações terminaram por proporcionar os meios e caminhos necessários à formação da dita "modernidade" europeia (QUIJANO, 2005), mantendo-se, em certa medida, até os dias de hoje quando assume o papel não mais de colonialismo, mas de colonialidade. Essas relações, segundo o autor, foram criadas na colonização latino-americana, cuja legitimação deu-se por meio da exploração dos povos tradicionais e africanos, e por que não afirmarmos que se deu por meio da invenção do ideal de "raça", operacionalizado a partir da distinção da estrutura biológica e linguística (DUSSEL, 1993).

Assim, o chamado "novo mundo", considerado imaturo e incivilizado (DUSSEL, 1993), foi marcado por um período colonial escravocrata, fundado na exploração dos negros e comunidades indígenas a partir da imposição de um *status* de inferioridade dito "natural" (QUIJANO, 2005, p. 2), aqui assumido a partir da denominação "subalternidade". Nesse sentido, o capitalismo desenvolveu-se como um novo padrão global de controle da mão de obra, por meio de uma estrutura articulada de controle de recursos naturais, produtos e trabalho. O ideal de raça possuiu intrínseca contribuição para o desenvolvimento econômico hegemônico, visto que se associou à natureza dos papéis sociais e ao espaço territorial (lugar), transformando o negro não apenas em mão-de-obra barata, bem como em mecanismo para o lucro (QUIJANO, 2005).

Em outras palavras, o colonizador europeu desenvolveu uma dominação marcada pela apropriação de espaços e pela exploração extensa de recursos naturais e dos povos considerados mercadoria pela lógica colonial. Deu-se uma internalização dos valores da cultura dominante, neste caso, do homem branco europeu, principalmente na forma de valores advindos da catequização colonial, a qual trazia uma perspectiva civilizadora e desenvolvimentista baseada na filosofia moderna eurocêntrica (DUSSEL, 1993). Dessa forma, as relações coloniais de exploração e dominação foram fortalecidas pela tríade superioridade-subalternidade-exclusão. Ao lado disso, o Direito serviu de instrumento de dominação.

As normas jurídicas eram criadas e aplicadas com objetivo de manutenção do poder colonial, limitação e controle dos indivíduos e grupos originais, incluindo-se o reconhecimento apenas do clássico modelo de propriedade privada deixando minorias e grupos vulneráveis à margem do Direito ao longo da história. Eis mais uma razão para colocar os "Direitos em

Movimento". O discurso moderno soube dar sustentação ao sujeito, através das retóricas de igualdade, liberdade e fraternidade. Todavia, os sinais apontam para um diagnóstico jurídico-iluminista instável, na medida em que a política contemporânea é contrariada pela desigualdade, na qual ainda prevalece a falta de liberdade em muitos aspectos e sobressai o individualismo na esfera da sociedade civil (CARRETERO, 2007).

Ao lado desse cenário de contrastes é possível observar a seleção dos discursos dominantes, incluindo-se os discursos jurídico-positivos, organizados de modo que favorecem procedimentos de exclusão social e reforçam a vulnerabilidade de certos grupos e minorias. Assim, as falas ainda hegemônicas refletem uma "dominação relativa" na qual a figura do "subalterno" torna-se evidente - grupos considerados dominados, os quais, não raramente, trazem como características a diversidade e heterogeneidade (BIDASECA, 2010). Ou seja, os quilombolas, além de terem passado pelo processo de exploração com a escravidão, permanecem excluídos, pois não integram os atos de fala dominantes, daí a relevância de seu reconhecimento formal-administrativo como comunidades remanescentes de quilombos. A dominação, outrora justificada pelo critério biológico ou linguístico dos povos tradicionais e africanos (DUSSEL, 1993), os quais não se encaixavam no molde ocidental-colonial, deixou como uma espécie de herança permanente a subalternidade, legitimada muitas vezes pelo sistema jurídico.

Destaca-se que por ser fruto da modernidade, a ideia inicial de direitos humanos foi edificada a partir de paradigmas modernos, com pretensões de universalidade e veracidade absoluta. Dessa forma, o subalterno não tem voz, não encontra legitimização no discurso humanitário (BIDASECA, 2010). Somado a isso, a ideologia de branqueamento criou um racismo sofisticado, no qual internalizam-se os valores distantes da pluralidade originária, distante, portanto, dos subalternizados, fortalecendo a supremacia dos grupos hegemônicos, inclusive do ponto de vista cultural. Essa observação leva à discussão sobre a diferença apontada por G. Spivak (2010), acerca da articulação problemática da "representação". Para a autora a representação existente na política é classificada como "falar por", não representando, dessa forma, o grupo oprimido. Os que falam pelos subalternos não enfrentaram ao longo do tempo as marcas da subalternidade, logo, a representação torna-se frágil.

Mais uma vez destaca-se a importância da regularidade formal dessas minorias subalternizadas no intuito de fortalecer suas representações, a importância de colocar seus direitos "em movimento". Assim, a diferença proposta na colonialidade pelas máximas da liberdade, igualdade e fraternidade encontraram lugar ativo no mundo moderno, mas somente após movimentos de descolonização dá-se a travessia para o lugar antes tido como passivo (MIGNOLO, 2005), é nessa travessia que fundamenta-se o "Direitos em Movimento", e que atualmente coloca em prática ações de extensão em seu segundo ano de atuação.

### **3. Araruna não faz como eu: a resistência em defesa da cultura ancestral**

A comunidade Mundo Novo possui uma tradição de Samba de Coco tanto na dança como também na autoria das músicas, as quais seguem uma tradição cultural oral. No intuito de estreitar os laços e favorecer a comunicação como mecanismo de transformação, as reuniões do Projeto sempre eram acompanhadas de Samba de Coco, música e dança embalavam a equipe e moradores.

**Figura 1 – Equipe e moradores dançando o Samba de Coco com alunos e alunas do DIMO**



**Fonte:** Acervo próprio (2018)

**Figura 2 – Equipe e moradores dançando o Samba de Coco com a equipe do DIMO**



**Fonte:** Acervo próprio (2018)

O Samba de Coco, segundo relatos de moradores<sup>2</sup>, era praticado como meio de aliviar o trabalho de assentar e alisar o piso de barro das casas de pau a pique, construída pelos ex-escravos fugitivos ou “fujões”, como são chamados na comunidade. Após se estabelecerem no Mundo Novo, o processo de construção das moradias, com as músicas cantadas e o samba, tornou-se um momento de celebração em comemoração ao início de uma nova jornada, com um novo lar, sem mais serem reféns de seus senhores.

Em razão do medo da comunidade ser descoberta e voltar à situação de escravos ou, até mesmo, serem assassinados, o patriarca do quilombo proibiu que fosse praticada

<sup>2</sup> Relatos apresentados pelos moradores do Mundo Novo em visita realizada no dia 11/11/2017.

qualquer manifestação cultural que pudesse demonstrar a presença de quilombolas na região. Essa situação de alerta permanente, mexeu com o imaginário da comunidade. Como reflexo disso, tem-se a frase de uma moradora, dita em tom de brincadeira, mas que traduz o histórico de violência e opressão: “Os brancos escraviza os preto (sic). Se eles volta e escraviza nós, eu vou pro tronco, eu quero apanhar não, ora (sic)<sup>3</sup>”.

Décadas depois, essa forma de organização e de isolamento se manteve. Quando questionados sobre onde vivem e quem eram, os remanescentes, habitualmente, mentiam e negavam fazer parte de uma comunidade remanescente de quilombolas. Tal situação ocasionou o desconhecimento por parte da maioria das pessoas região e arredores sobre a existência de um quilombo no município de Buíque. Embora o Mundo Novo, há alguns anos, a partir da decisão de resgatar sua cultura, tenha iniciado uma busca por visibilidade, ainda existem resquícios desses receios que se fazem nítidos através da desconfiança com relação às pessoas de fora da comunidade.

Como consequência disso, muitos traços culturais foram perdidos e só então, após gerações de negação, surgiu o anseio, por parte dos quilombolas, de resgatar sua tradição. Dessa vontade manifestou-se também, o desejo de conhecer sua própria cultura, seu povo e seu passado. O sentimento de necessidade do autoreconhecimento enquanto pertencentes de um povo e de uma cultura, de raízes africanas, foram essenciais para que o Samba de Coco fosse resgatado e a identidade dos remanescentes do Mundo Novo reafirmada.

O resgate do coco teve início há quatro anos, após a morte da matriarca Antônia Cândida Beserra, filha de Antônio Preto, quando seus descendentes decidiram pôr fim ao silêncio da prática cultural, até então escondida. Essa iniciativa de resgate cultural e a reafirmação da identidade enquanto pertencentes a um povo quilombola ressignificou o Samba de Coco como prática, além de uma forma de celebração. O Samba de Coco do Mundo Novo é uma marca de presença e resistência desse povo, representa, também, uma quebra de paradigmas hegemônicos que sustentaram a colonização e permanecem suprindo a valorização de padrões eurocêntricos em detrimento dos povos e culturas tradicionais. Assim, os ensaios foram retomados, o grupo passou a fazer apresentações, dançar e cantar suas tradições, na verdade o Samba de Coco passou a contar a história de um povo para além da

---

<sup>3</sup> Trecho da fala de Dona Gracinha, em 11/11/2017.

zona rural de Buíque, ou pode-se considerar que iniciou-se, nas palavras de Beltrão citadas por Cristina Schmidt, um "processo folkcomunicacional" (SCHMIDT, 2006, p. 11).

**Figura 3 – Mulheres do Mundo Novo em evento do Restaurante Cá-Já, Recife/PE**



**Fonte:** Acervo próprio (2019)

**Figura 4 – As mulheres do Mundo Novo cozinharam o prato típico da Comunidade: o xerém com galinha no evento do Restaurante Cá-já , Recife/PE**



**Fonte:** Acervo próprio (2019)

Desde sua retomada até os dias atuais, o Coco sofreu um processo de transformação. Anteriormente, era praticado com movimentos simples que se limitavam ao uso das mãos e dos pés, para dar ritmo às canções. Aos poucos foram introduzidos instrumentos de percussão, como o pandeiro, tornando as danças mais elaboradas, o que permite o interesse dos jovens em ter contato maior com sua cultura.

Entretanto, o resgate do Samba de Coco enfrenta problemas decorrentes da estigmatização ainda sofrida pelos remanescentes. Em determinada narrativa, uma jovem quilombola chamada Paloma Antunes, filha de Dona Josefa Antunes, líder da Associação dos Quilombolas e Descendentes do Sítio Mundo Novo, afirmou que eles não vestem os tipos de roupas adequadas para o samba e característicos de sua cultura, em razão do preconceito sofrido quando estão assim vestidos<sup>4</sup>. Dessa forma, reforça-se que os estereótipos depreciativos e a violência racial influenciam no cotidiano dos quilombolas do Mundo Novo, negando o direito de praticar seus costumes e tradição, manter sua ancestralidade. Um dos

<sup>4</sup> Trecho da fala de Paloma Antunes, em 11/11/2017.

motivos dessa falta de utilização de elementos próprios da cultura de matriz africana, está relacionado à forte incorporação da cultura hegemônica em detrimento da originária anteriormente mencionada.

Nesse contexto, a colonização dentro de uma perspectiva civilizatória pautada por valores eurocêntricos, em sua atuação catequizadora ocasionou um processo de aculturação (DUSSEL, 1993), o que não é objeto do presente estudo, mas serve de observação para destacar-se o necessário debate sobre o "sistema de expressão cultural das classes subalternas" (MARQUES DE MELO, 2006, p. 17).

Em decorrência dos estigmas e o forte processo de aculturação sofrido, ainda há muitos homens, principalmente os mais jovens, que sentem vergonha da prática do Samba de Coco, geralmente participam nas apresentações apenas tocando os instrumentos. Geralmente, as mulheres participam de forma mais ativa na dança e tomam a frente nas apresentações realizadas fora da comunidade, entoando os cantos, aprendidos com os seus antecessores, entre eles o "[...] arrasta o pé pra trás, assim, Araruna não faz como eu", que simbolizam a resistência ancestral desse povo.

O Samba de Coco representa as vozes dos que nunca foram ouvidos, dos subalternos, e que agora podem gritar e resistir, por meio de sua manifestação cultural.

#### **4. Ser Quilombola: das relações com o território no território**

A atuação do projeto Direitos em Movimento voltou-se para o fortalecimento da identidade e do resgate da ancestralidade na Comunidade Mundo Novo, que foi invisibilizada por um histórico de violência racial, a qual destinou essa população à condição marginalizada, que precisa agora provar sua ancestralidade, apesar dos processos que a apagaram, para garantir a proteção de seu próprio território. Mais uma vez torna-se necessário refletir sobre a negligência para com as comunidades tradicionais. Para tanto, é necessário compreender a narrativa histórica que criou e mantém essa estrutura.

Quijano (2005, p. 108-109) afirma que a supremacia europeia tem origem no comércio nas regiões do Atlântico, devido ao poder de mercado que foi adquirido pelos europeus que partir de então, atribuíram - de maneira quase aristotélica - a cada raça um tipo de trabalho. O trabalho assalariado era restrito aos brancos e o não assalariado (escravo) aos negros. Nesse

contexto, percebemos aqui o momento em que os brancos fizeram a distinção entre brancos, negros e orientais, então se autodenominaram como uma raça superior que teria o direito de controlar a vida das outras raças “inferiores”. É o processo de “outrificação” (SEGATO, 2005), no qual, aos “sujeitos assim marcados, somente resta existir na gramática social como outredade” (ibidem, p. 7).

Faz-se importante entender o imaginário do mundo moderno/colonial que é abordado por Mignolo (2005). Para ele, a imagem que temos do Ocidente hoje é fruto de uma construção simbólica que não é formada apenas com a “definição que os ocidentais afirmaram sobre si, mas também, a partir das respostas das comunidades que foram envolvidas nesse processo de auto-descrição” (MIGNOLO, 2005, p. 35-36). Surge então a noção de diferença colonial, a qual é “articulada a partir de questões etno-raciais” (ibidem, p. 40). É possível perceber aqui, que existem duas versões da colonização: a que é vista por quem sofreu esse processo e por quem o realizou, são os abismos epistemológicos presentes nas narrativas histórico-coloniais elaboradas (MARQUES; FONTES, 2018).

A partir dessa discussão e voltando ao enfoque territorial, é importante ressaltar que a formação dos quilombos ocorreu ao longo da história e por diversas razões e maneiras. Sendo assim, por estarem subordinados a esse contexto de inferiorização, mesmo após conseguir fixar moradia e se relacionarem com o local no qual se estabeleceram, as comunidades quilombolas sempre enfrentaram perseguições, invasões e desapropriações. Como uma das consequências tem-se os deslocamentos forçados que os tiraram/tiram de suas origens e impedem a manutenção dos costumes, culturas e práticas ancestrais desses povos tradicionais.

Acentua-se, portanto, a discussão sobre a importância do território para a identidade quilombola, uma relação de pertencimento. Para isso, é importante mencionar que o conceito de território ao qual nos referimos não se limita apenas ao lugar físico, dentro de uma definição geográfica, e sim, de uma construção histórica de processos políticos e sociais (LITTLE, 2002). Essa relação entre identidade e território configura a territorialidade que, em um conceito mais bem definido, consiste no “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim, em seu território” (LITTLE, 2002, p. 3).

Assim, pontua-se que a construção identitária quilombola parte de uma construção econômica, cultural, social e política das relações que ocorrem no território, e com o território, unindo o aspecto simbólico ao geográfico. Essa ligação entre os dois aspectos é denominado por Haesbart (2014) de "identidade territorial". Podemos perceber, então, que território acaba complementando a noção de identidade quilombola, tornando-se parte dela. A identidade, por sua vez, atribui significação ao território. Portanto, pode-se afirmar que é delicado pensar a identidade quilombola sem considerar seu sentido de territorialidade.

## **Considerações finais**

A proposta do Projeto de extensão Direitos em Movimento (DIMO) permitiu uma humanização dos estudos elaborados pelo grupo de alunas e alunos, sob a coordenação da Professora responsável. Considerou a produção de pesquisa e extensão como um conhecimento que deve retornar para a sociedade e colaborar para etapas de transformação social, não restringindo o objeto de pesquisa apenas à observação, cumprindo, dessa forma, uma das funções da Universidade: o desenvolvimento para além da comunidade acadêmica.

Dessa forma, exercido o seu objetivo principal, o Projeto articulou, inicialmente, a visita do Ministério Público ao Mundo Novo, bem como articulou a formação de uma comissão para o acompanhamento do processo de Certificação de Comunidade Remanescente de Quilombo a ser emitida pela Fundação Cultural Palmares. Destaca-se também que o DIMO atendeu à solicitação da comunidade para que o Coletivo auxiliasse no processo de fortalecimento da identidade e ancestralidade da comunidade, principalmente por meio do apoio ao Samba de Coco.

Faz-se importante ressaltar que as medidas de asseguramento dos direitos das comunidades tradicionais, em especial o direito à terra, é fundamental para a manutenção da ancestralidade dessas comunidades, tendo em vista que sua identidade se relaciona com o território, no processo chamado de territorialidade. Ou seja, é no território que as comunidades constituem e reproduzem seus costumes e modos de produção, adicionando a ele significados. Ademais, salienta-se que toda e qualquer ação de proteção aos povos tradicionais é, na verdade, uma tentativa de mínima reparação em relação a um histórico de invisibilidade e negligência.

## Referências

- AMPHILO, Maria Isabel. Fundamentos Epistemológicos da Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**. Antologia brasileira. São Paulo: EDITAE Cultural, 2013. p. 982-993.
- BIDASECA, Karina. **Perturbando el texto colonial**. Los estudios (pos) coloniales en América Latina. Buenos Aires: SD, 2010.
- BRASIL. **Decreto no 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília. DF, 20 de novembro de 2003.
- CARRETERO, M. **Documentos de identidad**: la construcción de la memoria histórica em un mundo global. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- DUSSEL, E. **1942**. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EISMAN, Leonor Buendía; BRAVO, Pilar Colás; PINA, Fuensanta Hernández. **Métodos de investigación em psicopedagogia**. Madri: McGrae-Hill, 1997.
- FREIRE COSTA, Jurandir. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- HAESBAERT, R. **Viver no limite**: território e multi/tranterritorialidade em tempos de insegurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322. Brasília, 2002.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas S. A., 2010.
- MARQUES DE MELO, José. De volta ao futuro: da folkcomunicação à folkmidia. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena global**. Avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006. p. 17-36.
- MARQUES, Clarissa; FONTES, Ingrid Tereza de Moura. Para além do outro lado da linha: uma reflexão sobre o abismo epistemológico nos escritos coloniais sobre mulheres indígenas no Brasil. In: LIMA, Ana Paula Moraes Canto de; SILVA, Fabiana Leite Domingues da (Coords.). **O retrato da mulher na sociedade contemporânea**: trajetória e desafios. Recife: Ipanec, 2018. p. 25-44.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

NOGUERA, Renato; AMORIM, Thomas. **Afroperspectividade**: por uma filosofia que descoloniza. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>>. Acesso em: 05 mai. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SCHMIDT, Cristina. A importância da pesquisa em Folkcomunicação e a Rede Folkcom. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena global**. Avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006. p. 9-16.

SEGATO, Rita Laura. **Raça é signo**. Brasília: UnB, 2005. (Série Antropologia nº 372).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

## **Povos tradicionais no material didático “Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar”**

*Rosana Maria Prado*<sup>1</sup>

*Cristina Schmidt Silva Portéro*<sup>2</sup>

*Francisco Carlos Franco*<sup>3</sup>

**Submetido em: 30/04/2020**

**Aceito em: 27/05/2020**

### **RESUMO**

Compreende-se a importância de se ter um material didático específico para a comunidade quilombola, para que os alunos possam conhecer a cultura de sua comunidade e ter um aprendizado significativo, para os que não pertencem à comunidade tradicional, podem conhecer a forma de vida desse povo e assim, respeitá-lo. O estudo é de natureza descritiva de abordagem qualitativa e objetiva analisar o material didático “Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar”, realizado pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo e pelo Núcleo de Inclusão Educacional, reconhecendo-se a importância das narrativas como um instrumento de conhecimento e valorização das tradições, histórias, lutas e resistências dos Quilombos, como recurso didático, permitem a exploração textual, gramatical e sociocultural, propiciando a interdisciplinaridade e interação com os saberes tradicionais.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Educação; Quilombola; Comunidade afro-brasileira; Povos tradicionais.

## **Traditional people in the teaching material “Quilombola Narratives: dialogue - know - communicate”**

### **ABSTRACT**

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes, especialista em Gestão da Aprendizagem pela Universidade Braz Cubas. Correio eletrônico: rosanamprado@hotmail.com.

<sup>2</sup> Pós doutora em Comunicação Regional pela Cátedra UNESCO/Umesp. Doutora em Comunicação e Semiótica – PUC-SP, Mestre em Comunicação, teoria e ensino - UMEP-SP. Atualmente é professora do Programa de Mestrado em Políticas Públicas na Universidade de Mogi das Cruzes – UMC. Correio eletrônico: crisschmidt@umc.br.

<sup>3</sup> Doutor e Mestre em Educação: Psicologia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica - PUC, de São Paulo. Atualmente é professor do Programa de Mestrado em Políticas Públicas e no Curso de Pedagogia na Universidade de Mogi das Cruzes – UMC. Correio eletrônico: franciscocf@umc.br.

The importance of having a specific teaching material for the quilombola community is understood, so that students can learn about the culture of their community and have a meaningful learning, for those who do not belong to the traditional community, they can know the people life style and so respect them. The study is descriptive with a qualitative approach and aims to analyze the teaching material "Quilombolas Narratives: dialogue - know - communicate", carried out by the São Paulo State Department of Education and by the Educational Inclusion Center, recognizing the importance of narratives as an instrument of knowledge and appreciation of the quilombos traditions, stories, struggles and resistance, as a didactic resource, they allow textual, grammatical and sociocultural exploration, providing interdisciplinarity and interaction with traditional knowledge.

## KEY-WORDS

Quilombola; Education; Afro-Brazilian community; Traditional people.

## **Pueblos tradicionales en el material de enseñanza "Narrativas Quilombolas: dialogar - conocer - comunicar"**

### RESUMEN

Se comprende la importancia de tener un material didáctico específico para la comunidad quilombola, de modo que los estudiantes puedan aprender sobre la cultura de su pueblo y tener un aprendizaje significativo, para aquellos que no pertenecen a la comunidad tradicional, pueden conocer la forma de vida de esas personas y así respetarlas. El estudio es de naturaleza descriptiva con un enfoque cualitativo y tiene como objetivo analizar el material didáctico "Narrativas de Quilombolas: dialogar - conocer - comunicar", realizado por el Departamento de Educación del Estado de São Paulo y por el Centro de Inclusión Educativa, reconociendo la importancia de las narrativas como instrumento de conocimiento y apreciación de las tradiciones, historias, luchas y resistencia de los quilombos, como recurso didáctico, permiten la exploración textual, gramatical y sociocultural, proporcionando interdisciplinariedad e interacción con el conocimiento tradicional.

### PALABRAS-CLAVE

Educación; Quilombola; Comunidad afrobrasileña; Pueblos tradicionales.

### Introdução

Entende-se que desde a colonização do país, temos uma formação muito diversificada na composição étnica, cultural e racial, o que torna desafiador assegurar o direito e a promoção do bem-estar social à população e principalmente às comunidades tradicionais que enfrentam a discriminação e exclusão social, tornando-se muitas vezes invisíveis na sociedade. Essa composição étnica diversificada inicia-se com a chegada dos portugueses num continente

já habitado por um povo, que foram nomeados de índios, composto por várias etnias. Mais tarde, foram trazidos à força, negros de várias aldeias africanas, para trabalhar como escravos para os poucos brancos europeus. Toda essa mistura de raças dá origem a um processo conflituoso de formação do povo brasileiro, em que uma minoria branca passa a dominar grande parte da sociedade, mas que continua a exercer a função de serviços dessa minoria. No livro “O Povo Brasileiro”, o autor Darcy Ribeiro, se refere a um grupo dos entre tantos outros excluídos e marginalizados na sociedade, o povo negro, que construiu a nação e não teve o direito à terra, às escolas para educar seu filhos e a qualquer outro tipo de assistência, recebendo apenas discriminação e repressão. Após a abolição, muitos negros não encontraram trabalho ou lugar para morar e acabaram voltando a trabalhar nas fazendas onde eram escravos, outros foram para os quilombos e muitos foram viver nas cercanias das cidades. No início, os bairros ocupados por escravos libertos eram chamados de bairros africanos, mas no decorrer da história, esses bairros foram ocupados por imigrantes e famílias que migravam da zona rural, ou de outras regiões do país para a cidade, a fim de encontrarem melhores condições de trabalho, esses bairros, sem a mínima infraestrutura, acabaram recebendo o nome de favelas (RIBEIRO, 1995).

Cada grupo trazia consigo seu costume, sua cultura e sua tradição linguística, que foram sendo influenciadas e modificadas entre eles e pelos meios de comunicação presentes na cidade, segundo o autor José Marques de Melo (*apud* SCHMIDT, 2015, p.18), esses grupos urbanos se comunicam de forma rudimentar, com expressões folkcomunicacionais, advinda das tradições étnicas e que se adaptam às expressões da cidade.

Os negros que foram para os quilombos, mantiveram sua tradição, cultura e modo de viver coletivamente específico, mantendo ainda expressões folkcomunicacionais herdadas pela descendência escrava. Luiz Beltrão (2001), criador do conceito de Folkcomunicação, o define como “o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e de meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (*apud* SCHMIDT, 2018, p.104). Esse conceito está presente no material, através das transcrições das narrativas orais dos quilombolas “que mantém seus saberes advindos de suas tradições” (SCHMIDT, 2012, p.95).

As comunidades quilombolas são chamadas de comunidades tradicionais, de acordo com a cartilha “Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais”, 2012, definem-se por povos e

comunidades tradicionais os grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Ressalta-se a importância desses povos, pois promovem para toda a nação a preservação de tradições e memórias, a história e patrimônios materiais e imateriais, as relações com seu território, modo de vida e cultura.

Essas comunidades tradicionais, em suas relações próprias de transmissão do saber e fazer configura-se, no âmbito da Folkcomunicação, como um grupo marginalizado inserido em duas categorias de marginalização: rural e cultural. Luiz Beltrão (1980) considera a marginalização pelo fato desses grupos estarem à margem dos processos hegemônicos de transmissão de informação e conhecimento, o que os faz criarem mecanismos próprios para sua comunicação interna e externa. Em sua relação com a terra, família, trabalho e os modos de viver, se caracterizam no que Beltrão (1980) define como grupo rural marginalizado. Por outro lado, a comunidade quilombola em sua religiosidade, afetividade e ativismos se distinguem enquanto grupo culturalmente marginalizado.

Este artigo tem como objetivo trazer uma análise descritiva do conteúdo do material didático *Narrativas Quilombolas – dialogar – conhecer – comunicar* da rede estadual paulista, elaborado a partir de narrativas de contadores e contadoras quilombolas. Para os professores, esse material é uma ferramenta complementar com recursos didáticos para trabalharem com os alunos quilombolas, e para os alunos, esse material proporciona a integração e apropriação das histórias contadas pelas pessoas mais velhas dos quilombos, não como um conto folclórico, mas como a história de um povo que construiu uma nação e que vive nas comunidades tradicionais, que estão “vivas e potentes”, e merecem ser conhecidas e valorizadas por todos.

## A Comunidade Quilombola

De acordo com o Decreto 6.040, de sete de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, povos e comunidades tradicionais podem ser definidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas

gerados e transmitidos pela tradição (Decreto 6.040, art. 3º, § 1º). Portanto, a comunidade quilombola faz parte de um grupo culturalmente diferenciado, cuja ancestralidade negra está relacionada com a resistência à opressão histórica, com a luta pelo direito à terra e preservação de suas tradições culturais.

Os quilombos surgiram na época da escravidão, quando os negros lutavam incessantemente pela liberdade, muitos negros que já conheciam as terras, escapavam dos engenhos e se escondiam em terras desabitadas, próximas a rios e geralmente com difícil acesso, onde se juntavam, formando assim, os quilombos. Muitos quilombos foram formados em diversas regiões, o mais famoso deles é o quilombo de Palmares, esses núcleos de escravos passaram a viver de forma rústica, tendo sua cultura influenciada pela forma indígena nas atividades de subsistência, como o plantio e preparo da mandioca, milho, abóbora e outras plantas, assim como na prática da pesca e caça, também com influências dos Portugueses, seja na forma sociocultural, linguística e até de construção de suas casas. Não houve um resgate da cultura africana de suas origens, mas sim uma nova forma de ser e de viver, influenciada por essa mistura de etnias, ou seja, a origem do povo brasileiro como pode evidenciar na obra de Darcy Ribeiro:

[...]Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos [...] (RIBEIRO, 1995, p. 120).

As relações que as comunidades tradicionais têm com o meio e a terra que ocupam e de onde tiram seu sustento passam a ser muito mais que um espaço, se classifica como territórios. Os territórios tradicionais possuem dimensões simbólicas muitas vezes ultrapassam as demarcações instituídas pelos municípios e estados, podendo ocupar dois ou mais municípios, estados ou países, ultrapassando as fronteiras geopolíticas instituídas. Conforme a cartilha Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais (CIMOS, 2012), os povos e as comunidades tradicionais, vivem com suas práticas próprias, suas identidades específicas, suas lutas políticas e sociais pela recuperação de seus territórios e manutenção de suas maneiras de vida, lutam também para a efetivação de seus direitos, como o direito à assistência jurídica de forma integral e gratuita e o direito de ser informado e de participar dos processos que lhe cabem; toda atuação de órgãos governamentais e jurídicos, junto às

comunidades e povos tradicionais, devem resguardar a garantia do acesso ao território e aos recursos tradicionalmente utilizados por essa comunidade, para sua reprodução social, cultural, econômica, ancestral e religiosa. Qualquer atuação junto a esses povos, deve se dar de forma intersetorial, envolvendo as diversas ações e programas governamentais ou não, participativa, com o envolvimento direto de seus representantes no planejamento, execução e avaliação, adaptadas às suas realidades. Os quilombolas têm todos os direitos de qualquer cidadão comum e acesso a direitos específicos, voltados às suas necessidades, como consta na Constituição Federal Brasileira, no artigo 215, e no artigo 216, que prevê a proteção do patrimônio cultural material e imaterial, como forma de preservação da memória, da identidade e da expressão individual ou de grupos. A comunidade quilombola também é amparada pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC), instituído pelo Decreto No 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

### **A educação escolar e as narrativas quilombolas**

O direito à educação está presente na Constituição Federal Brasileira de 1988, e mesmo existindo muitos desafios para a promoção da educação. Cabem ao governo federal e estadual o estabelecimento de políticas de melhoria e acompanhamento do desenvolvimento do ensino, que precisam ser repensadas e reestabelecidas de acordo com as necessidades que vão surgindo. O direito ao material didático para os alunos das escolas públicas está previsto na Constituição Federal de 1988, e na LDB (Lei nº 9.394/1996), portanto, cabe aos órgãos governamentais disponibilizar esse material às escolas da rede pública. Diante da realidade de que o material didático não atende a todos os alunos de diferentes regiões, devido às características sociais, econômicas e culturais, existe a necessidade de repensar soluções para que os materiais didáticos atendam a todos os alunos, incluindo os que vivem em determinadas comunidades, com suas diferenças, especificidades e características próprias, como as comunidades tradicionais quilombolas.

Por meio de uma demanda das 60 comunidades quilombolas existentes em todo o Estado de São Paulo, nasceu o projeto “Narrativas Quilombolas”, um material de apoio para o currículo do Estado, composto por um livro didático e um caderno de atividades, enviados em formato PDF para as 91 Diretorias de Ensino. O projeto valoriza a cultura das comunidades Quilombolas, ganhando o primeiro registro oficial de suas histórias, lutas e resistência. O

lançamento ocorreu em setembro de 2018, na Escola Estadual Quilombola E. E. Maria Antônia Chules Princesa, pertencente à Diretoria de Ensino de Registro, localizada na comunidade remanescente André Lopes, do município de Eldorado, SP. O projeto foi realizado pela equipe técnica do Núcleo de Inclusão Educacional (NINC), do Centro de Atendimento Especializado (CAESP), da Coordenadoria de Gestão da Educação Básica (CGEB). Em 2012, começaram as pesquisas, preparadas dentro das próprias comunidades, com o cuidado de visitá-las, ouvi-las, recontando suas histórias da forma mais legítima possível, para que houvesse a identificação e ligação dos alunos com suas comunidades (São Paulo, 2018).

O material composto por um livro e um caderno de atividades intitulado *Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar* foi realizado pelo Núcleo de Inclusão Educacional. Os textos introdutórios às narrativas foram escritos por professores doutores especialistas em História da África e História Afro-brasileira, Acácio Sidínei Almeida Santos e Sérgio Augusto Queiroz Norte e organizado por Renato Ubirajara dos Santos Botão e Silvane Silva, a elaboração das atividades foi realizada pela professora Carmem Lúcia Campos, com experiência na publicação de livros paradidáticos e atividades com base em narrativas. A transcrição das narrativas foi feita por Camila Matheus da Silva e sua editoração por Bóris Fatigatti. O grupo de referência na realização das rodas de conversa nas comunidades foi composto por: Amador José Marcondes Garcia – DE Caraguatatuba; Aparecida de Fátima dos Santos Pereira – DE Registro; Cleonice Maria Vieira – DE Votorantim; Ilza Looze – DE Apiaí; Jefferson Roberto de Castro – DE Apiaí; Maria Helena Zanon Salvador – DE Registro.

Para a produção do material houve a preocupação de integrar os valores tradicionais quilombolas ao sistema moderno de educação, como proposto pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, tendo como um dos princípios que regem suas práticas e ações político pedagógico conforme o artigo 7º, inciso XVII.

*Graças a Deus, os nossos alunos hoje já sabem, é, assim, mais ou menos alguma coisa, porque a gente passa, né... mas não que a escola... a tradição mesmo, o que que é comunidade tradicional? Tradicional é passar de um para outro. Então, nossa tradição é essa, continuar passando, senão nossos alunos, nossas crianças esquecem, né (Dona Diva/Pedro Cubas).*

## O livro: “Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar”

O objetivo do livro é oferecer possibilidades para utilizar elementos do patrimônio material e imaterial quilombola em sala de aula. Entendem-se como bens patrimoniais materiais, bens tangíveis, que se apresentam em duas categorias: os bens móveis e os imóveis. Os imóveis são os que têm uma localização fixa, que se torna uma referência na paisagem urbana ou rural em que estão localizados, os bens materiais móveis, não se apresentam como uma referência fixa na paisagem, que são os documentos, fontes de comprovação de fatos, aspectos culturais, obras de arte, pinturas, esculturas, gravuras, como também objetos da vida cotidiana (FRANCO, 2019). Quanto aos bens imateriais, a UNESCO adotou uma convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, como manifestações intangíveis, então compreendidas as tradições orais, as artes, o saber tradicional, práticas sociais e rituais, expressões orais e o conhecimento cultural tendo como meio de transmissão, a oralidade (UNESCO, 2009). E é através dos valores da oralidade que a educação tradicional quilombola se orienta e dá sentido à vida em comunidade. De uma geração a outra, os patrimônios culturais vão sendo transmitidos através de contos, como uma literatura oral, constituída de saberes e tradições, onde é possível desenvolver a memória auditiva e visual, a imaginação, as funções linguísticas, a percepção do meio ambiente social e físico, e a sensibilidade ética, moral e educativa, portanto, o conto é uma ferramenta pedagógica importante para educar o indivíduo e o grupo, independentemente de sua idade, podendo abranger desde a criança em sua tenra idade aos mais velhos (SEESP, 2017).

Embora o livro *Narrativas Quilombolas* não trabalhe propriamente com contos, ele se aproxima desse estilo ao buscar a história de vida de mulheres e homens quilombolas que vivem há mais tempo nessas comunidades remanescentes. São histórias, memórias, coletadas de moradores que evidenciam e revelam tradições, costumes, conflitos, transformações, educação, a relação com a natureza e as relações entre diferentes gerações. São histórias particulares, que vão além de uma simples descrição, elas revelam o saber e o fazer da comunidade, construindo e reconstruindo através de palavras, gestos, danças, músicas e até pelo silêncio, mostrando como os fatos passados podem explicar o presente, são narrativas que interpretam a cultura local num processo de representação coletiva, produzidas por

quilombolas, sobre os quilombolas e para os quilombolas. Podemos observar que todo o texto trata da Folkcomunicação, pois possui raízes folclóricas e expressões próprias do grupo tradicional, “essas expressões sustentam uma inteligência popular para a comunicação interpessoal e intergrupal, para a organização, resistência e ação dos grupos marginalizados” (SCHMIDT, 2012, p.86).

O material oferece a possibilidade de se trabalhar com o patrimônio material e imaterial quilombola em sala de aula, de forma didática e interdisciplinar, em seus diferentes contextos, utilizando as narrativas como um novo instrumento pedagógico e transmitindo cultura, história e tradições dentro de realidades particulares de comunidades tradicionais, a equipe de Educação Escolar Quilombola da Secretaria de Estado da Educação de São Paulo (SEE-SP), visitou as comunidades quilombolas paulistas de André Lopes, Caçandoca, Cafundó, Cangume, Galvão, Ivaporunduva, Nhunguara 1 e 2, Pedro Cubas de Cima, São Pedro e Sapatu. O conteúdo foi obtido por meio de entrevistas e diretas e rodas de conversas, abordando tópicos como: Quilombos, comunidades de valores; Memória coletiva; Acervos e repertórios orais; Língua reminiscente; Festejos, tradições; Práticas culturais; Tecnologia e formas de produção do trabalho (SEESP, 2017).

O livro aborda a temática dos “Africanos no Brasil”, que começa em Portugal, onde os africanos já eram escravizados para trabalharem na produção do açúcar, antes do século XVII e aborda a comercialização escravista do continente africano. Outros temas abordados são: “A resistência africana e afro-brasileira à escravidão” e “As várias formas de resistência e combate à escravidão” (SEESP, 2017).

O livro possui cinco capítulos:

1) Quilombos, comunidades de valores: “O quilombo, enquanto lugar de habitação é criador de sentidos que afirmam os valores civilizatórios herdados das sociedades africanas e que favorecem a coesão social, a solidariedade e a reciprocidade” (SEESP, 2017), essa citação é o primeiro parágrafo do capítulo, onde se percebe a riqueza de uma comunidade e a importância da memória, dos valores herdados dos ancestrais e que são transferidos através das tradições e das narrativas, onde se aprende escutando, onde se valoriza o ser e não o ter. Os quilombos são espaços vivos, com um jeito de viver próprio, mas que também sofre com as desigualdades sociais, os conflitos de terra, violência e problemas relacionados à globalização.

2) Memória coletiva: “A memória coletiva é uma memória compartilhada por um grupo”, As memórias estão sempre mudando, e quando compartilhadas com aqueles que estão próximos, passa a ser memória coletiva. Após sua definição, foram apresentadas várias narrativas com o tema “conversando sobre a vida de antigamente...” como o trecho a seguir: *“tudo o que fala do passado foi verdade, que muitos jovens hoje não conhece. Agora, se o pai e a mãe não contar pra ele, a pessoa de mais idade, ele acaba não sabendo. E, daqui a pouco, os mais velhos vão se acabando também”* (Sr. João/Sapatu).

3) Práticas culturais: O capítulo se inicia com o Artigo da UNESCO, 2002, abordando a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade. Em seguida, trata sobre o tema das Línguas reminiscentes, os dados da UNESCO sobre o Atlas mundial dos 2500 idiomas que estão sob risco de extinção no mundo. O texto mostra o mapa com as famílias de línguas africanas e algumas que vieram para o Brasil, como a *cupópia* falada no quilombo do Cafundó. *“Essa língua veio do nosso avô, que veio direto da África [...] Eles não ensinavam muito pra gente, a gente tinha que aprender no dia a dia, escutando eles conversarem”* (Dona Judite/Cafundó). Os festejos e tradições são bens culturais importantes nos quilombos, porém, a partir de 1990, foi constatado em rodas de conversa nas comunidades, a diminuição do número de participantes nas festas devido ao aumento das igrejas neopentecostais, pois essas festas estão ligadas às festas religiosas católicas e de religiões de matriz africana, tornando-as cada vez mais raras. *“Antes, eu rezava, eu ia a festa, ia a baile, ia a tudo. Mas, aí depois que... há uns doze anos atrás... que eu me converti, que sou evangélica, então eu não faço mais essa festa...”* (Dona Dolores/Caçandoca).

Esse capítulo também aborda as narrativas sobre a alimentação, comidas que faziam parte da infância, pratos típicos para festas, casamentos, alimentos produzidos nos quilombos, a caça e a pesca. A culinária quilombola possui uma base afro-indígena, com muita farinha de mandioca, peixes e plantas cultivadas no local, *“a gente comia mais é feijão e farinha, peixe, pirão de peixe, marisco, saquaritá, pindá, que fala que é ouriço do mar, é isso que a gente comia...”* (Dona Maria da Conceição/Caçandoca).

Devido ao acesso difícil nos quilombos, a falta de postos de saúde próximos e a ausência do poder público nos territórios, torna-se usual o trabalho das parteiras, benzedeiras e conhecedores de ervas medicinais para tratar as doenças e realizar os partos, porém, a presença da televisão e de médicos nas cidades fazem as pessoas acreditarem que a cura por

meio das ervas e o trabalho das parteiras sejam perigosos, desestimulando os mais jovens a adquirir o conhecimento da cultura da cura. *“Os benzedor, os fazedor de remédio foi chamado de feiticeiro”* (Sr. Ditão/IVaporunduva).

4) Valores civilizatórios: Nas narrativas estão presentes as vivências e os valores civilizatórios, como os valores da ancestralidade, o cooperativismo e a solidariedade. Os laços familiares são muito fortes e não se restringem apenas aos membros da família, estendem-se aos membros da comunidade, pois todos compartilham os mesmos ritos, cultura e trabalho e a luta pela posse da terra. A terra quilombola é historicamente marcada pela luta para a democratização de sua posse, e nesse capítulo é apresentado as leis e instituições que trabalham no reconhecimento e regularização das terras quilombolas, como INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), Fundação Palmares e Itesp (Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo). *“Óia, sobre a luta da terra... a gente até que tem bastante coisa pra falar, sabe, mas a gente cita aí os ponto importante: que a terra é a nossa vida, sem a terra nada posso conseguir”* (Dona Diva/Pedro Cubas).

O capítulo encerra falando sobre algumas organizações quilombolas que trabalham para garantir os direitos dos quilombos como: CONAQ (Coordenação Nacional de Articulações Quilombolas), EAACONE (Equipe de Articulação e Assessoria as Comunidades Negras do Vale do Ribeira). Mesmo com as leis assegurando os direitos dos quilombolas em viver em suas terras, eles são muito ameaçados e sofrem com a diminuição de suas terras, sendo forçados a diminuírem suas atividades produtivas de consumo, levando-os a trabalhar fora, em outras lavouras, ou buscando alternativas como comercialização de produtos artesanais e turismo étnico.

## O caderno de atividades

O caderno de atividades tem como objetivo subsidiar professores e alunos a se aprofundarem na leitura do livro *Narrativas Quilombolas* e como o próprio subtítulo anuncia: *dialogar, conhecer e comunicar*, são os princípios da elaboração das atividades propostas no caderno (SEESP, 2017).

Cabe aos professores, que conhecem o planejamento didático e a realidade dentro e fora da sala, escolher a proposta e a abordagem do conteúdo mais indicada para seu público, visto que, as atividades possuem vários níveis de complexidade, para atender a

heterogeneidade desse público. É importante a escola promover uma integração entre todos, trabalhando a interdisciplinaridade utilizando as variadas fontes de pesquisas e recursos sugeridos e buscando enfatizar o protagonismo juvenil, tanto no ambiente escolar, como nas atividades de campo, incentivando o aluno a explorar seu meio, conhecendo, respeitando e valorizando as tradições de sua comunidade, a fim de “proteger essa herança e engajar na luta de reconhecimento público e oficial” (SEESP, 2017).

O caderno propõe instruções e reflexões durante a leitura das narrativas e quadros explicativos que abordam referências culturais, leis, conceitos presentes no livro e sugestões diferenciadas para explorar as narrativas em diferentes aspectos como: língua falada x língua escrita; noções temporais, integrando com as áreas de Geografia, História, Artes; noções espaciais e atividades lógico-matemáticas. As perspectivas didáticas das narrativas contribuem para dar sentido à aprendizagem de certas disciplinas, como estabelecido na Resolução CNE/CEB n. 08/2012 das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Há sugestões de atividades para escolas quilombolas e para escolas que não fazem parte dessa comunidade, o que torna o material rico e acessível para alunos das comunidades tradicionais e para os que não são, além de ser de extrema importância para a sociedade, pois passam a conhecer os povos tradicionais e sua forma de viver, lembrando que só respeitamos e valorizamos o que conhecemos.

## Considerações finais

O material analisado, *Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar*, é o primeiro registro oficial das histórias, lutas e resistência das comunidades quilombolas, traz em seu título ações fundamentais para a produção dessa obra: dialogar, conhecer e comunicar. O *dialogar*, ação realizada em inúmeras entrevistas e rodas de conversa, onde as narrativas de memórias das pessoas mais velhas foram transcritas, proporcionando um material sob o olhar dos quilombolas, que nos leva a *conhecer* um modo de vida característico de uma comunidade tradicional, que desde sua origem tem sido marginalizada. As memórias narradas trazem histórias de vida, que evidenciam o saber e o fazer de uma “comunidade comunitária”, repleta de tradições, culturas, expressões folkcomunicacionais, a relação amistosa com os recursos da terra e a conflituosa luta para permanecer na terra. O *comunicar*, pode-se dizer que é o produto desse material, que transmite um vasto e rico conhecimento

histórico, cultural e linguístico de comunidades remanescentes, que embora venham sofrendo transformações e constantes ameaças, ainda conservam tradições folclóricas, valores civilizatórios, herdados de seus ancestrais africanos, características da comunicação Folk.

É difícil ler as narrativas sem se envolver com esse povo marginalizado. São histórias dentro de um contexto muito maior: a formação de uma nação. Os textos presentes no livro relatam a trajetória histórica dos africanos, da partida involuntária da África à vida sofrida nas terras do Brasil, da resistência à escravidão, em suas várias formas e combate, do surgimento dos primeiros quilombos e todo o processo abolicionista. O livro apresenta a definição de quilombos como comunidades de valores, bem com, ilustra um mapa das comunidades remanescentes de quilombos no Estado de São Paulo, abordando a questão das lutas para a regularização e reconhecimento de suas terras e as instituições que trabalham para esse fim.

Para os alunos do Ensino Fundamental II e Médio das escolas de comunidades quilombolas, “Narrativas Quilombolas” nasce por meio da demanda dessas comunidades, pois os materiais disponibilizados pela Secretaria da Educação não atendem às particularidades de alunos que vivem em diferentes regiões, ou pertencentes às comunidades remanescentes ou indígenas. Portanto, o material analisado nesse artigo, vem de encontro ao proposto pelas Diretrizes Nacionais de Educação Escolar Quilombola, dando o direito aos alunos, professores e comunidades pertencentes a esse grupo, de se apropriarem dos conhecimentos tradicionais e das formas de produção, a fim de contribuir para o reconhecimento, valorização e continuidade da comunidade quilombola. O material oferece elementos do patrimônio material e imaterial quilombola através da oralidade e da narrativa de memórias, sendo um rico instrumento didático para o trabalho da interdisciplinaridade, explorando todos os campos das áreas de conhecimento em seus diferentes contextos, além de trazer para a aula o conhecimento prévio e a experiência de vida do aluno, resultando num aprendizado significativo, contextualizado à sua realidade.

Para os alunos que não pertencem às comunidades quilombolas, a utilização do material é uma oportunidade para mergulhar em um capítulo da História de formação do país, de conhecer um povo tradicional que resiste ao mundo globalizado, que luta pelo direito de viver em suas terras, direito à igualdade, à valorização e reconhecimento de sua cultura, é descobrir outras maneiras de se viver, que embora sejam na simplicidade, são ricas nos valores e no respeito pela terra que os abrigam. Enfim, quanto mais se comprehende e se

conhece a importância civilizatória de comunidades remanescentes quilombolas, mais se aprende a respeitá-las.

As atividades propostas possuem vários níveis de complexidade, para atender a todas as séries do ensino, cabendo ao professor escolher a melhor abordagem do conteúdo para trabalhar com seu aluno. O material é rico, bem elaborado, ilustrado com belas fotografias, entretanto, não houve sua impressão, ele foi disponibilizado em arquivo PDF e enviado para as 91 Diretorias de Ensino do Estado de São Paulo. Sabemos dos desafios que as escolas públicas vêm enfrentando, entre eles, a falta de recursos, impossibilitando a impressão do material, dificultando assim, a sua utilização e propagação.

## Referências

- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.
- BRASIL. Atividade Legislativa. Constituição Federal Brasileira, Artigo 215. Disponível em: <[https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988\\_03.07.2019/art\\_215\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_03.07.2019/art_215_.asp)>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- BRASIL. SENADO FEDERAL. Atividade Legislativa. Constituição Federal Brasileira, Artigo 216. Disponível em: <[https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988\\_26.06.2019/art\\_216\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_26.06.2019/art_216_.asp)>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- BRASIL. Casa Civil. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei N. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm)>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- BRASIL. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC), Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- COORDENADORIA DE INCLUSÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAIS (CIMOS) - Ministério Público de Minas Gerais (MPMG). **Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**. 2012.
- FRANCO, Francisco Carlos. **Educação, Patrimônio e Cultura Local**: concepções e perspectivas pedagógicas. Curitiba: CRV, 2019.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CEB 8/2012**. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26. Disponível em: <[http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes\\_curric\\_educ\\_quilombola.pdf](http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CEB n. 08/2012 das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.** Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category\\_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Constituição Federal Da República Federativa do Brasil.** Capítulo III, Da Educação, da Cultura e do Desporto, 1988. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf\\_legislacao/superior/legisla\\_superior\\_const.pdf](http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf_legislacao/superior/legisla_superior_const.pdf)>. Acesso em: 20 nov. 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro:** A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Schwarcz, p. 120; 222, 1995.

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Projeto “Narrativas Quilombolas” valoriza a cultura desta comunidade.** Disponível em: <<https://www.educacao.sp.gov.br/noticia/projeto-narrativas-quilombolas-resgata-luta-e-necessidade-de-reconhecimento-desta-populacao>>. Acesso em: 30 out. 2019.

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Núcleo de Inclusão Educacional.** Narrativas Quilombolas: dialogar – conhecer – comunicar. São Paulo, SE, 2017.

SCHMIDT, Cristina. **Folkcomunicação:** A comunicação dos marginalizados. In: José Marques de Melo (Org.). Fortuna Crítica de Luiz Beltrão, Dicionário Bibliográfico. 1ed. São Paulo: Intercom, 2012, v. 1, p. 85-96.

SCHMIDT, Cristina. **O centenário de Luiz Beltrão e o acervo da Folkcomunicação.** RIF, Ponta Grossa/ PR Volume 16, Número 37, p.101-138, Julho/Dezembro 2018.

SCHMIDT, Cristina; VALENTE, Heloisa; PRADOS, Rosália. **Mídia e Políticas Culturais.** São Paulo: Ícone Editora, 2015.

UNESCO. **Declaração universal sobre a diversidade cultural.** 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

UNESCO. **Relatório Mundial da UNESCO Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural.** 2009.

## **As narrativas nos pontos cantados de Exus**

*Carla Regina Santos Paes<sup>1</sup>*

*Analaura Corradi<sup>2</sup>*

*Douglas Junio Fernandes Assumpção<sup>3</sup>*

**Submetido em: 09/04/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

Este estudo teve como objetivo geral compreender as narrativas presentes nos pontos cantados as personalidades das entidades de Exu representadas. E, como objetivos específicos: identificar os processos narrativos das mensagens contidas nas letras dos pontos cantados e relacionar os processos narrativos com as características de personalidade dos pontos cantados. A proposta metodológica centra-se nas narrativas das letras dos pontos cantados de Exu e Pombagira. Observando os atributos narrados nos pontos tendo com suporte de análise as três categorias de narrativa de Motta (2013). Conclui-se que tanto os Exus quanto as Pombagiras, mantêm características semelhantes, podem ser utilizados vocábulos diferentes para qualificá-los, porém, os significados são equivalentes.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Exus. Pombagiras. Pontos cantados. Narrativa

## **NARRATIVES IN THE EXUS SINGING POINTS**

### **ABSTRACT**

---

<sup>1</sup> Doutoranda e Mestra em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia - UNAMA (2018). Especialista em Psicopedagogia Institucional pela Universidade da Amazônia (2009). Pedagoga, formada pela Universidade Federal do Pará (2003). Correio eletrônico: paes.c.cp@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Agrárias pela Universidade Federal Rural da Amazônia em Ecoagrossistemas Amazônicos. Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA). Correio eletrônico: corradi7@gmail.com.

<sup>3</sup> Pós-doutor no Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA) e Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Correio eletrônico: rp.douglas@hotmail.com.

This study had as general objective to understand the narratives present in the sung rites the personalities of the entities of Exu represented. And, as specific objectives: to identify the narrative processes of the messages contained in the lyrics of the sung points and to relate the narrative processes with the personality characteristics of the sung points. The methodological proposal focuses on the narratives of the lyrics of the sung points of Exu and Pombo turns. Observing the attributes narrated in the points with the support of analyzing the three narrative categories by Motta (2013). It is concluded that both the Exus and the Pombogiras, keep similar characteristics, different words can be used to qualify them, however, the meanings are equivalent.

## KEY-WORDS

Exus; Pombogiras; Sung points; Narrative

## NARRATIVAS EN LOS PUNTOS CANTANTES EXUS

## RESUMEN

Este estudio tuvo como objetivo general comprender las narrativas presentes en los ritos cantados de las personalidades de las entidades de Exu representadas. Y, como objetivos específicos: identificar los procesos narrativos de los mensajes contenidos en las letras de los puntos cantados y relacionar los procesos narrativos con las características de personalidad de los puntos cantados. La investigación utilizó las letras de los puntos cantados por Exu y Pombo gira como metodología. Desde los puntos que buscan establecer características específicas de los personajes Exus las historias fueron analizadas en función de la identificación de estas particularidades que se basan en las tres categorías de narrativa de Motta, que son: plan de expresión, plan de historia y plan metanarrativo. Se concluye que tanto Exus como Pombogiras mantienen características similares, se pueden usar diferentes palabras para calificarlos, sin embargo, los significados son equivalentes.

## PALABRAS-CLAVE

Exus; Pombogiras; Puntos cantados; Narrativa

## Iniciando os Trabalhos

As nações africanas que vieram para o Brasil trouxeram consigo suas tradições religiosas que, se encontrando com as que existiam aqui (indígena e europeia), deram origem a várias religiões afro-brasileiras, dentre elas a Umbanda, que será foco deste artigo, portanto não se fará comparações ou comentários sobre as demais religiões afro-brasileiras.

Pelos seus pilares, a Umbanda se propõe a ajudar através de rituais das incorporações, passes e trabalhos feitos pelos médiuns a melhorar a vida das pessoas. Para tal, são realizados

cultos, as chamadas Giras de Umbanda, que têm entre seus fundamentos a utilização de defumações (que servem para limpar a energia tanto dos sujeitos que lá se encontram quanto do próprio ambiente e promover o equilíbrio das vibrações presentes) e o uso da música seja em toques instrumentais e/ou através das cantigas conhecidas como pontos cantados.

Os pontos cantados são estruturados através da música. Estão fundamentados na mitologia dos Orixás e têm como objetivo principal a harmonização e eficiência dos trabalhos umbandistas. Esses pontos são considerados instrumentos de auxílio – são verdadeiros mantras, preces e rogativas – que expressos com todo respeito, conhecimento, devoção, obediência, fé e amor provocam mediante as ondas sonoras: atração, harmonização e dinamização de forças astrais que ajudam a entrar em contato íntimo com as entidades e Potências Espirituais que nos regem (FERREIRA, N/D).

Isso significa que, para cada ritual, há uma arte peculiar, ou seja, um vestuário, uma coreografia, músicas, danças específicas para que tudo seja realizado de forma harmoniosa e honrosa. Porém, um elemento importante também é fundamental para dar ritmo às danças, contar histórias, emitir algum enunciado, chamar as entidades – os atabaques<sup>4</sup> – que normalmente são feitos cilindricamente em madeira, aros de ferro e uma das bocas é coberta de couro (pode ser de bode, boi ou veado).

Portanto, é relevante demonstrar as histórias que são contadas através dos pontos cantados de Exu e os significados que esses cantos que têm para os rituais da Umbanda, afinal, nas religiões afrodescendentes, a música é parte importante do ritual. Essa música é expressa nos pontos cantados que se apresentam em forma de poemas musicalizados. Barros (2009) comenta que essa nova maneira de religiosidade se instalou aqui no Brasil se deu pela mistura do aparato cultural trazidos pelas nações africanas que vieram escravizados, juntamente às tradições indígenas e às cerimônias e imagens católicas.

Dessa forma, o objetivo geral deste artigo é compreender as narrativas presentes nos ritos cantados as personalidades das entidades de Exu representadas. Tendo como objetivos específicos identificar os processos narrativos das mensagens contidas nas letras dos pontos cantados em terreiros; Relacionar os processos narrativos com as características de personalidade os pontos cantados em terreiros.

---

<sup>4</sup> Instrumentos musicais de percussão.

Desta forma, a pesquisa integra a área da folkcomunicação uma vez que Beltrão (1980, p.24), estabelece que a este campo trata-se de um “processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore”. Tem-se, então a Umbanda, como uma prática religiosa que se pode apontar elementos que integram a folkcomunicação como, objetos simbólicos, linguagens específicas e outros.

Para desenvolver esta pesquisa, o objeto de estudo centra-se nas letras dos pontos cantados de Exu. Os pontos cantados de Exus que foram escolhidos para a pesquisa, constituem uma sequência de Pontos em Homenagem aos Exus, que, para este estudo, foi retirada de uma coletânea do “Ponto - Exu Veludo, Caveira, Tranca Ruas, Marabô, Toquinho, 7 Encruzilhadas, 7 facas”<sup>5</sup>. priorizando assim a manifestação masculina.

E, para a manifestação feminina são compostas por um ponto em homenagem às Pombogiras: Maria Padilha, Cigana e Maria Molambo, que são três lebaras<sup>6</sup> muito reconhecidas dentro da Umbanda, e que foi retirado do vídeo “Pontos Pomba Gira Maria Padilha - Cigana - Maria Mulambo + Letra - A padilha é a mulher de lucifer”<sup>7</sup>.

Tal qual será feito com os Exus, serão analisados também mais dois pontos de cada Pombogira citada. O tempo total desse ponto é de 2 minutos e 11 segundos.

Como os pontos buscam estabelecer características específicas dos personagens Exus, as estórias serão analisadas com base nos atributos narrados nos pontos tendo com suporte de análise as três categorias de narrativa de Motta, que são: plano de expressão, plano de estória e plano de metanarrativa (MOTTA, 2013).

Todos os orixás têm pontos cantados que exaltam suas características e encantos divinos. As letras dos pontos para o orixá Exu, em geral demonstram características bem próximas das manifestações humanas, portanto nortearam a busca do objeto deste estudo, já que mesmo sendo reconhecidos mais de 300 pontos cantados que falam sobre os tipos de Exus, suas características, proezas, lugares em que podem ser encontrados, eles ainda são bastante desconhecidos por muitos (FERREIRA, N/D).

<sup>5</sup> Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=iOJhop17u00>>, em 18 de fevereiro de 2020 e que cita sequencialmente os seguintes Exus: Veludo, Caveira, Tranca Ruas, Marabô, Tiriri e Sete Encruzilhadas, priorizando assim a manifestação masculina.

<sup>6</sup> Outro nome para Pombogira.

<sup>7</sup> Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=5qTEzPsKrF4>>, em 18 de março de 2020> cita sequencialmente os seguintes Pombogiras: Maria Padilha, Cigana e Maria Molambo.

## Exu abrindo a roda

Exu é movimento, é transformação, é o guardião, é o mensageiro, é o protetor do acasalamento, garantindo assim a continuidade das gerações, por isso carrega consigo símbolos fálicos. Prandi (2001). Não guarda segredos, repassa as coisas que ouve, por isso é diretamente ligado aos oráculos adivinhatórios. É o porta-voz das instruções, das regras e conselhos dados pelos deuses. É igualmente o responsável por levar as oferendas que os indivíduos fazem aos outros orixás.

Prandi (2001) diz que o sincretismo entre as religiões de matrizes africanas e o cristianismo não foram favoráveis a Exu, pois deu a ele novos atributos, que em uma religião politeísta não são levados em consideração. Por exemplo, o que liga os orixás aos devotos, são as oferendas e a fé, não importando a personalidade de cada deidade.

Porém, para o modelo judaico-cristão, há essa separação entre boas e más qualidades. Ele possui um caráter dinâmico, por possuir elementos que demonstram uma personalidade extremamente contraditória, pois ele tanto pode ser bom quanto mau; pode ser astucioso ou puro; fazer o bem ou mal; trazer harmonia ou a discórdia; pode ajudar ou atrapalhar, ser violento ou pacífico.

Sobre o demônio para o cristianismo, Eco (2007) esclarece que ele é citado várias vezes no Antigo Testamento e no Novo Testamento, tanto pelas suas ações, quanto pelas consequências que elas traziam. Os nomes “diabo”<sup>8</sup> e “demônio”<sup>9</sup> são heranças do vocabulário grego e que tomaram um sentido negativo de seu real significado.

É a partir do século XI que o demônio deixa de ter características humanas e passa a surgir como um verdadeiro monstro possuidor de cauda, orelhas animalescas, barbicha caprina, artelhos, patas e chifres, adquirindo também asas de morcego. Antes disso, era representado apenas como um anjo caído com feições de grande semelhança com um ser humano.

Eco (2007) ainda esclarece que essa mudança ocorreu porque obviamente o demônio precisava ser feio, com aspecto de pecaminoso, libertino; pois somente assim ele seria temido, evitado. O cristianismo queria combater as religiões pagãs e para isso colocou nele:

---

<sup>8</sup> (diabolos), significa divisor.

<sup>9</sup> (daimon) significa força, impulso.

chifres, para fazer uma alusão ao deus grego Pã<sup>10</sup>, tridente, em referência a Posseidon ou a Netuno<sup>11</sup>. Isso porque sempre se utilizará de forma ruim e maléfica os símbolos de outras religiões, para justificar do por que essa seria a melhor. Com isso o demônio ganhou esses novos adereços.

Eco (2007) continua esclarecendo que, é claro que, quando se fala em pecado, perdição, libidinagem, logo se faz essa associação à mulher, já que na Bíblia há citações a Lilith – um monstro de origem babilônica – e que pela tradição hebraica, transformou-se em um demônio com rosto de mulher, longos cabelos e asas. Logo, não se poderia deixar de mencionar “o lado feminino” de Exu: a Pombogira<sup>12</sup>.

E Prandi (2001) comenta que, quem mais as Pombogiras poderiam ser para o imaginário cristão senão as mulheres sem família, desonradas, escandalosas, trapaceiras, de vida fácil, que satisfazem desejos e êxitos de procedência duvidosa; e que são companheiras dos homens que frequentam cabarés, jogadores, bandidos, enfim, maus elementos.

Sobre o cristianismo, Prandi (2001), segue falando que Deus é um só, mas em especial, para os católicos, abaixo Dele estão os santos, que foram pessoas virtuosas que se dedicaram a fazer o bem e com a intenção de afirmarem sua fé, deram suas vidas. Esse seria o lado do Bem. Por esse âmbito, no sincretismo, todos os orixás conseguiram ser inseridos, algumas qualidades que não eram interessantes foram abafadas ou até mesmo esquecidas, para que eles ficassem adequados. Todos, menos Exu, que preencheu o lado do Mal.

Nessa adequação religiosa, Prandi (2001) conclui que a Umbanda, conservou seus rituais, mas dedicou-se a prática exclusiva do bem – nada justifica o mal ser praticado – com isso, foi criado paralelamente um lugar em que independente de ser um desejo bom ou mau, ele seria devidamente atendido, ou seja, o que a Umbanda não pode fazer, por questões éticas ou morais, esse outro espaço faz, é a chamada, Quimbanda. Aqui, Exu completamente convertido em diabo, realiza todos os tipos de trabalho para o mal. Com isso, os rituais

<sup>10</sup> Segundo a mitologia grega, Pã é o deus dos bosques, dos campos, dos rebanhos e dos pastores. Era uma figura representada como meio homem, meio carneiro, com orelhas, chifres e pernas de bode. Vivia em grutas e vagava pelos vales e pelas montanhas, caçando ou dançando com as ninfas e que seduzia as jovens. É amante da música e por isso traz sempre consigo uma flauta.

<sup>11</sup> Posseidon, para os gregos era o deus o dos mares, já para os romanos esse deus era Netuno. Ambos tinham o tridente como símbolo.

<sup>12</sup> Segundo Saraceni (2017b) o nome "Pombagira" decorre da Bombogira, uma entidade do culto angola que é oferendada nos caminhos e nas encruzilhadas, muito temida e respeitada na região africana onde é cultuada. Também pode ser chamada de Pombagira ou Bombogira

passaram a ser realizados não para louvá-lo e sim para evitar que ele atrapalhe os cultos aos outros orixás, ou seja, ele deixou de ser cultuado como divindade para ser a expressão de um guia<sup>13</sup> – bem mais próximo dos seres humanos – e que pode trazer grandes transtornos se não for pago antecipadamente.

Sodré (2009) explana que as representações religiosas e estéticas do Exu foram, portanto, sofrendo variações ao longo do tempo em consequência das interpretações que lhe foram sendo dadas, tais quais: como ele era visto, sentido, conhecido, compreendido, e, tão importante quanto qualquer um desses fatores citados, o interesse da representatividade que se queria passar da figura dele. E, que além de tudo isso que já foi dito, as figuras produzidas como imagens dos exus sofrem ainda com dois aspectos relevantes: o gosto da clientela e a peculiaridade que cada artista, cada artesão quer deixar como símbolo nas suas obras. Isso significa que as imagens representativas dos exus recebem influências culturais, religiosas, artísticas que mais que quererem deixar sua assinatura, ainda atendem ao que os clientes querem. Resultado final – uma representação muitas vezes deturpada do que é o exu na realidade.

## **Narrativas e pontos**

O homem precisa dos outros e do meio ambiente para sobreviver e dar sentido a esse, aos outros e a si mesmos, porque para que o mundo que o cerca possa ter um sentido, ele precisa entendê-lo para que possa transformá-lo, no sentido de deixá-lo mais humano, solidário, generoso. Toda a intervenção e interação que se faz é que possibilita com que a cultura seja construída. Ou seja, não dá para existir sem cultura nem ficar isolado dela. O ser humano só entenderá a si mesmo, aos outros e ao meio em que vive, pela cultura.

Sacristán (2002) explica que o indivíduo nasce duas vezes, a primeira – quando chega ao mundo e a segunda – quando é inserido na sua sociedade, e que onde quer que esteja, faz-se claro que é nos grupos se concretizam as relações afetivas tanto de agregação quanto de exclusão dos indivíduos, o conhecimento e imagem que cada um faz dos outros (e de si mesmo) é que faz com que vínculos sociais sejam criados e se construam as coordenadas culturais.

---

<sup>13</sup> Espírito desencarnado.

Isso significa que a sociedade está em constante modificação, portanto, paradigmas, costumes e crenças se adequarão ao momento histórico e social pelo qual aquele grupo esteja passando. Para viver em sociedade e participar de todos os fatos e eventos que nela ocorrem, é preciso utilizar alguma forma de comunicabilidade que faça sentido, haja vista que também não existe comunicação sem sociedade e vice-versa. Isso é tão intrínseco, que é realizado inconscientemente.

Para que as experiências sociais (rituais, expressões, leis, etc.) aconteçam, é inevitável pensar em todos os princípios – signos: todo objeto (signos, significados, códigos)<sup>14</sup> que envolvem essa façanha, porque sem dúvida, é um dos grandes traços que diferencia os seres humanos dos outros animais, afinal, apesar de possuírem signos e órgãos emissores e receptores, não inventam nem modificam códigos nem seus significados. Bordenave (1997) fala que é primordial que existam interlocutores e receptores e que todos se utilizem desses mesmos elementos para que a comunicação possa acontecer, isto é, para que haja um entendimento pleno de ambas as partes, é preciso utilizar os mesmos códigos, uma mesma linguagem<sup>15</sup>. E, também que existem dois complementos para os signos: o chamado *objeto referente* (ou somente referente- pois o signo faz alusão a ele), que é denominado de objeto representado. Em seguida, temos o *significado* desse signo (que vem a ser a imagem que formamos em nossa mente ou o conceito que temos modelado de tal símbolo) e por fim, temos a apresentação física do objeto em questão, que vem a ser o *significante*.

Não há como afirmar historicamente, mas Bordenave (1997) prossegue enunciando que talvez os primeiros signos tenham sido criados para serem associados a um objeto, mas pela sua capacidade abstrativa, o homem deve ter começado a chamar objetos que tivessem características semelhantes pelo mesmo nome, e a partir dessa abstração dos conjuntos de características comuns e gerais de uma determinada imagem formada na mente humana, originou-se o que se qualifica como *conceito*. Desse modo, o homem precisaria apenas lembrar o conceito de determinada coisa e seu signo correspondente, já que desde que o homem nasce vai aprendendo a sua língua (é um fenômeno social), e que todo pensamento

---

<sup>14</sup> Bordenave (1997) diz que signo é todo objeto perceptível que de alguma forma nos remete a outro objeto. Conjuntos de signos organizados chamam-se códigos, como, por exemplo, a língua portuguesa, o código Morse, os sinais de trânsito, o sistema Braile para cegos etc.

<sup>15</sup> Idem. Combinação dos signos e regras para que uma sociedade use para se comunicar.

que ele formará será pela junção dos signos, assimilará códigos, regras e convenções que fazem parte do seu coletivo e que contribuirão para que a convivência social ocorra.

Mas, Santaella (1998) cita que esse estilo não são as únicas formas de expressão entre duas ou mais pessoas, e sim, qualquer tipo de linguagem que alguém possa utilizar para se comunicar (sinais, sons, gestos, entre outras), afinal os seres humanos se expressam pela necessidade de dizer algo a alguém sobre determinado ocorrido.

Fala-se com o corpo, por símbolos, gestos, gritos, desenhos, esculturas, pinturas – até um “simples” silêncio pode ser mais representativo que muitas palavras – Kenski (2008) afirma que o ato comunicativo quando tem seus fins no aprendizado não se basta na fala, mas também exige de seu interlocutor o uso da voz, dos movimentos e sinais corporais, ou seja, certas trocas comunicativas que há tempos nossos ancestrais já utilizavam.

Se a Semiólogia para Orlandi (2013) tem como objeto de estudos os signos de linguagem verbal e não verbal, a Linguística se atem somente a verbal, seja ela oral ou escrita. Para ele, é importante salientar que somente a partir do século XIX o linguajar vai se transformando por uma exigência própria e em consonância com cada época. Afinal, a boa expressão é uma maneira de se ter domínio sobre o que te rodeia.

Além disso, há também a necessidade de que outros elementos se juntem para que sejam criadas condições para que exista um sentido nas interlocuções, como por exemplo, o local escolhido para a realização de um intercurso, a presença dos envolvidos, acessibilidade a instrumentos indispensáveis ao que ocorrerá, entre outros. França (2003) considera que a participação de pelo menos duas pessoas em um diálogo, não há alguém que exclusivamente emita a informação e outro que só a receba, pois ambos participarão. O que acontece nesse caso é apenas uma troca natural de papéis em momentos distintos, onde os envolvidos utilizando o mesmo código, emitam/recebam, decodifiquem<sup>16</sup>, interpretem e incorporem as mensagens.

Duarte Júnior (1994) comenta que para um bom desenvolvimento de uma sociedade, as bagagens culturais trazidas dos meios familiares, comunitárias, religiosas, escolares demonstram que os homens são agentes ativos e não passivos para os fenômenos que se

---

<sup>16</sup> A pessoa precisará determinar o que eles representam; a que código pertence. (BORDENAVE, 1997, p. 43).

apresentam, pois os conceitos que se têm das coisas e fatos são resultados daquilo que se comprehende como verdadeiro e que cada um poderá seguir concepções que acredita serem as melhores para as perspectivas que tem de mundo e sociedade.

Para Saussure (2006), os signos são os resultados entre significantes e significados casuais, isto é, se for pensado no por que dos nomes designados a cada coisa pelo qual se tenha conhecimento, não há uma razão específica para nomeação de cada objeto, porém, uma vez nomeados, eles passarão a ter um valor linguístico. Ou seja, quando se pensar na concepção de uma palavra, ela será correlacionada ao nome que lhe foi dado.

Bakhtin declara, segundo Silva (2013), que a linguagem é uma construção realizada pela comunicação, ou seja, pela troca de experiências entre grupos diversos, embora na época de suas produções, a ideia governamental era de fazer com que tanto o idioma quanto a cultura fossem unificados, fazendo assim com que não houvesse espaço para as divergências.

Saussure (2006) ainda demonstra que há uma diferença entre a linguagem – que seria a parte abstrata e o discurso – que seria a parte concreta, ou seja, como as situações cotidianas são relativas, os indivíduos poderão (ou não) dependendo das situações, utilizar determinado tipo de vocabulário para expressar o que desejam. Isso fará com que uma palavra possa ser (ou não) de uma língua.

## **Pontos cantados**

Cada terreiro tem autonomia para realizar seus rituais, pois pelos seus pilares, a Umbanda se propõe a ajudar através das incorporações, passes e trabalhos feitos pelos médiuns que ajudarão os devotos a obter respostas mais rápidas às dificuldades pelos quais estejam enfrentando. Para tal, são realizadas as chamadas Giras de Umbanda, que tem como fundamento a utilização de defumações (que servem para limpar a energia tanto dos sujeitos que lá se encontram quanto do próprio ambiente) e, dos pontos cantados.

Sobre os pontos cantados, Saraceni (2017) diz que durante um longo período o homem estava voltado mais para o lado materialista e mundano da sua vida, e, por conseguinte, resolveu se interligar novamente com as divindades utilizando a música para tal intento. Isso significa que para se religar com o divino, a utilização dos cantos foi algo comum a todas as religiões, porém, em cada religião a música tem suas próprias denominações e momentos para acontecer.

Os pontos cantados, segundo Saraceni (2017), podem ser definidos em duas classificações: origem e finalidade. Quanto à origem, eles se dividem em: pontos de raiz (são aqueles enviados pela espiritualidade e não podem ser modificados jamais) e os pontos terrenos (são os elaborados por pessoas comuns e pautados na razão e no bom senso, podendo ser aceitos pela espiritualidade). Em relação à finalidade, eles podem ser: pontos de chegada e de partida das entidades, pontos de Exu, pontos de homenagem, pontos de vibração, pontos de defumação, pontos de descarrego, pontos de fluidificação, pontos contra demandas, pontos de abertura e fechamento de trabalhos, pontos de firmeza, pontos de doutrinação, pontos de segurança ou proteção, pontos de cruzamento de linhas, de falanges e de terreiros, pontos de consagração do Congá, entre outros.

Portanto, neste estudo, os pontos estão alinhados à finalidade porque todos foram feitos em homenagem aos Exus e Pombogiras como forma de enaltecer suas qualidades e atuações.

### **Processo de análise dos pontos cantados em narrativas**

O objeto desta pesquisa é a sequência de pontos cantados de Exu e Pombogira. Os pontos cantados de Exus que foram escolhidos para a pesquisa, constituem uma sequência de Pontos em Homenagem aos Exus, que, para este estudo, foi retirada de uma coletânea “Ponto - Exu Veludo, Caveira, Tranca Ruas, Marabô, Toquinho, 7 Encruzilhadas, 7 facas” (disponível no YouTube).

Para analisar esse objeto, será utilizada essa coletânea e mais dois pontos de cada Exu citado. Esses pontos foram escolhidos aleatoriamente nas *playlists* disponíveis na internet. Como são considerados pontos de raiz, não há citação no site de reconhecimento de autoria. O tempo total de duração do ponto é de 10 minutos e 19 segundos.

E, para a manifestação feminina são compostas por um ponto em homenagem às Pombogiras: Maria Padilha, Cigana e Maria Molambo, que são três lebaras<sup>17</sup> muito reconhecidas dentro da Umbanda, e que foi retirado também do site do Youtube. Tal qual foi feito com os Exus, serão analisados também mais dois pontos de cada Pombogira citada. O tempo total desse ponto é de 2 minutos e 11 segundos.

---

<sup>17</sup> Outro nome para Pombogira.

Para um melhor entendimento e para facilitar a análise, a sequência de pontos foram divididos em seis partes. Cada parte falará de um Exu diferente, porém como em algumas partes existem mais de um ponto do mesmo Exu, esses foram subdivididos e nomeados como A, B e C. Os pontos de Pombogiras, por serem menos extensos e em certas partes só serem trocados os nomes delas, serão analisados sem a necessidade de divisões.

Ponto 1 – É a sequência de pontos em Homenagem aos Exus, dividida em seis partes e que exaltam diferentes Exus (Veludo, Caveira, Tranca Ruas, Marabô, Tiriri e Sete Encruzilhadas). E, as partes dois e três foram subdivididas em A, B e C por elas possuírem três pontos distintos do mesmo Exu, Caveira e Tranca Ruas, respectivamente. Essa subdivisão foi feita para facilitar a investigação e para que os pontos ficassem mais bem entendidos.

Desta forma apresenta-se no quadro 01 uma visão, amplificado e resumidas, dos objetos analisados.

**Quadro 1 - Resumo geral das características: formas de narrativas (Motta, 2013)**

#### **Veludo**

<b>Ponto de homenagem</b>	<b>Ponto 1</b>	<b>Ponto 2</b>
Poderoso, lindo, andarilho, beberrão, sábio, trabalhador, presente.	Alegre, presente, firmador, feiticeiro, grandioso, mensageiro.	Impactante, amigo, trabalhador, andarilho, forte, senhor, presente.

#### **Caveira**

<b>Ponto de homenagem</b>	<b>Ponto 1</b>	<b>Ponto 2</b>
Presente, ossada, firmador, batizado, alegre, andarilho, comandante, feiticeiro, senhor, confiável, protetor, dinâmico	Não tem	Andarilho, beberrão

#### **Tranca Ruas**

<b>Ponto de homenagem</b>	<b>Ponto 1</b>	<b>Ponto 2</b>
Grandioso, punitivo, temível, impiedoso, brilhante, alegre, mestre.	Dono, presente, andarilho, vassalo.	Morador, ardiloso.

#### **Marabô**

<b>Ponto de homenagem</b>	<b>Ponto 1</b>	<b>Ponto 2</b>
Presença, grandioso	Moleque, pulador	Presente, observador,

		majestade, curador, vencedor, poderoso.
--	--	---

**Tiriri**

Ponto de homenagem	Ponto 1	Ponto 2
Presente, cobrador, vigilante	Morador, trabalhador, poderoso.	Agitador, presente, senhor, vassalo, batalhador, educado, sedutor, fascinante.

**Sete Encruzilhadas**

Ponto de homenagem	Ponto 1	Ponto 2
Senhor, morador, firmador, grandioso, confiável, dinâmico, andarilho, presente	Malvado, presente, andarilho.	Morador, firmador, confiável, poderoso.

**Fonte: Elaboração dos autores, 2019.**

Análise final de características de narrativas de Motta dos Exus: As características masculinas que mais se repetem nos pontos cantados estudados são: poderoso, feiticeiro, andarilho, dinâmico, alegre, firmador, presente, grandioso, senhor, morador, trabalhador, forte.

Para a ala feminina dos Exu, as pombogiras, destacou-se como características de narrativas de Motta (2013) as seguintes características de personalidades conforme quadro 2.

**Quadro 2 – Resumo geral das características de personalidades - ala feminina dos Exu / pombas-giras**

**Maria Padilha**

P. H	P. 1	P. 2
importante, cara-metade, alegre, presente, defensora, poderosa.	necessária, apostadora, vitoriosa, sedutora.	grandiosa, poderosa, forte, alegre, vitoriosa, odara.

**Cigana**

P. H	P. 1	P. 2
importante, cara-metade, alegre, presente, defensora, poderosa.	feminilidade, perfumada, presença, delicadeza, recato	presença, confiável, verdadeira, força, leitora da alma humana.

### **Maria Molambo**

<b>P. H</b>	<b>P. 1</b>	<b>P. 2</b>
importante, cara-metade, alegre, presente, defensora, poderosa.	necessária, poderosa, forte, auxiliadora, companheira	feminina, mágica, confiança, companheira, faceira, poderosa

**Fonte: Elaboração dos autores, 2019.**

Análise final do quadro de Motta das Pombogiras: As características femininas que mais se repetem nos pontos cantados estudados são: poderosa, alegre, presente, importante, necessária, confiável, vitoriosa.

### **Considerações finais**

Considerando que todos os ritos e cultos da Umbanda, a musicalidade e os pontos cantados são essenciais para homenagear e agradar seus orixás, assim como, iniciam os rituais. Esse estudo tem como pontos centrais os pontos destinados para os Exus e para as Pombagiras.

Observou-se entre os pontos de Exu a presença das expressões: poderoso, feiticeiro, andarilho, dinâmico, alegre, firmador, presente, grandioso, senhor, morador, trabalhador, forte. Isto é, os Exus são grandiosos e poderosos, são dinâmicos, trabalhadores, firmadores e estão sempre presentes, pois são senhores e moradores nas encruzilhadas, mas são acima de tudo, alegres e beberrões para as personagens masculinos estabelecendo suas personalidades de pessoas expansivas e poderosas.

Já nos pontos de Pombogiras, personagens femininas, as expressões encontradas resumem se em poderosas, alegres, presentes, importantes, necessárias, confiáveis, vitoriosas, sedutoras, assim como mulheres companheiras, inclusive registrando que elas são “cara metades” dos Exus.

Especificamente, sobre os processos narrativos de modo geral os pontos cantados estudados registraram a cada personagem um crescente de atuação e empoderamento de suas ações e qualidades como responsáveis de proteção direcionada do lado masculino e de compreensão e partilha do lado feminino.

Ao relacionar as narrativas dos pontos masculinos, Exus, e dos femininos Pombogiras percebe-se a incidência de características semelhantes quanto às personalidades no foco de alegria, festividades, mas também na responsabilidade dos trabalhos, de seriedade e de presença quanto nas ações de proteção de todos os indivíduos.

De modo geral, nos pontos cantados estudados, destacam que as ruas e as encruzilhadas (caminho da vida de cada um) são espaços onde se fundamenta para os Exus e Pombogiras o seu lugar de poder e moradia, onde todas as ações de proteção acontecem e desenvolvem.

Desta forma, nesse estudo, concretizou que independente de ser o ponto cantado de um personagem masculino ou feminino sua ação é proteção, sua atuação envolve alegria e seriedade de maneira determinada estabelecendo o empoderamento do Exu e da Pomba Gira e também dos seus humanos protegidos.

## Referências

- BELTRÃO, Luís. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.
- BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é comunicação**. Coleção Primeiros Passos, nº 67. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1997.
- DUARTE JÚNIOR, João Francisco. **O que é Realidade**. Coleção Primeiros Passos, nº 115. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- ECO, Umberto. **A história da feitura**. Ed. Record, 2000.
- FRANÇA, Vera R. Veiga. **L. Quéré**: dos modelos da comunicação. Revista Fronteiras – estudos midiáticos. Vol. V Nº 2. Dezembro de 2003.
- KENSKI, Vani Moreira. **Educação e Comunicação**: interconexões e convergências. In: Educ. Soc. , Campinas, vol. 29, n. 104 - Especial, p. 647-665, out. 2008 Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 11/09/2019.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília – Ed. Universidade de Brasília, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo**. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, São Paulo, n. 50, p. 46-63, junho/agosto 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SACRISTÁN, J. Gimeno. **Educar e conviver na cultura global**: as exigências da cidadania. Porto Alegre: Artmed, 2002.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. Coleção Primeiros Passos, nº 103. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1998.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. – 27. Ed. – São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, Adriana Pucci. **Penteado de Faria e Bakhtin**. In: OLIVEIRA, Luciano. Estudos do discurso: perspectivas teóricas. São Paulo: Parábola Editorial, 2013, p. 123-152.

SODRÉ, Jaime. **Exu – a forma e a função**. Revista VeraCidade – Ano IV – nº 5 – Outubro de 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Sociedade**: de Coleridge a Orwell. Tradução de Vera Joscelyne – Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

## ***Olubajé: O discurso religioso para o ritual de agradecimento no Ilé Asé Iyá Ogunté***

*Edila Döler*<sup>1</sup>

*Douglas Junio Fernandes Assumpção*<sup>2</sup>

*Jorge Leal Eiró da Silva*<sup>3</sup>

*Maíra de Cássia Evangelista de Sousa*<sup>4</sup>

**Submetido em: 13/04/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

Os rituais do *Olubajé* evidenciam valores simbólicos que compõem o universo que circula em torno da mitologia do orixá *Omolú*. Para elaboração deste artigo, a pesquisa apoia-se no método de observação e fenomenológico (MASSINI, 1989) e adota o olhar através da análise discursiva (FOUCAULT, 1996) como um artifício metodológico da dinâmica dos enunciados proferidos pela sacerdotisa responsável pelo Templo da Religião Africana *Ilé Àsé Iyá Ogunté*<sup>5</sup>, no município de Ananindeua, no estado do Pará, na festa do *Olubajé*<sup>6</sup> que acontece com o interesse principal de agradecer pela restituição da saúde da sacerdotisa do templo. O objetivo deste texto é descrever e analisar a festa do *Olubajé* dedicada ao orixá *Omolú*<sup>7</sup>, bem como avaliar as simbologias ligadas ao evento relacionadas às narrativas mitológicas dos orixás (PRANDI, 2012).

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação, linguagem e cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA), Graduada em Letras pela Universidade da Amazônia(UNAMA). Correio eletrônico: ediladoler@gmail.com.

<sup>2</sup> Pós-doutor pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA) e Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Correio eletrônico: rp.douglas@hotmail.com.

<sup>3</sup> Arquiteto, graduado pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 1983). Doutor em Educação (UFPA, 2014). Mestre em Educação (UFPA, 2009). Especialista em Ensino Superior (UNAMA, 1996). Professor-Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (PPGCLC-UNAMA). Professor Adjunto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPA. Correio eletrônico: eirojorge@gmail.com.

<sup>4</sup> Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e dos cursos de Comunicação Social da Universidade da Amazônia (UNAMA). É pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA). Doutora em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Correio eletrônico: maira.evangelistadesousa@gmail.com.

<sup>5</sup> Nome da divindade principal da casa, a *Orisà* feminina *Yemoja*, regente das águas salgadas.

<sup>6</sup> Festa dedicada ao Orixá *Omolú*.

<sup>7</sup> Orixá ligado a terra, saúde e doença.

## PALAVRAS-CHAVE

Candomblé; *Olubajé*; Análise de discurso; Narrativas.

### ***Olubajé: The religious discourse for the thanksgiving ritual in the Ilè Asè Iyà Ogunté***

#### ABSTRACT

The Olubajé rituals show symbolic values that make up the universe that circulates around the mythology of the Orixá Omolú. To elaborate this article, the research is based on the observation and phenomenological method (MASSINI, 1989) and adopts the view through discursive analysis (FOUCAULT, 1996) as a methodological device of the dynamics of the utterances made by the priestess responsible for the Temple of Religion Africana Ilè Àsé Iyá Ogunté, in the municipality of Ananindeua, in the state of Pará, at the Olubajé party that takes place with the main interest of thanking for the restoration of the health of the temple priestess. The purpose of this text is to describe and analyze the Olubajé party dedicated to the orixá Omolú, as well as to evaluate the symbolologies related to the event related to the mythological narratives of the orixás (PRANDI, 2012)..

#### KEY-WORDS

Candomblé; Olubajé; Discourse analysis; Narratives.

### ***Olubajé: El discurso religioso para el ritual de acción de gracias en el Ilè Asè Iyà Ogunté***

#### RESUMEN

Los rituales Olubajé muestran valores simbólicos que conforman el universo que circula alrededor de la mitología del Orixá Omolú. Para elaborar este artículo, la investigación se basa en la observación y el método fenomenológico (MASSINI, 1989) y adopta la visión a través del análisis discursivo (FOUCAULT, 1996) como un dispositivo metodológico de la dinámica de las declaraciones hechas por la sacerdotisa responsable del Templo de la Religión. La africana Ilè Àsé Iyá Ogunté, en el municipio de Ananindeua, en el estado de Pará, en la fiesta Olubajé que tiene lugar con el principal interés de agradecer la restauración de la salud de la sacerdotisa del templo. El propósito de este texto es describir y analizar la fiesta Olubajé dedicada a la orixá Omolú, así como evaluar las simbologías relacionadas con el evento relacionado con las narrativas mitológicas de las orixás (PRANDI, 2012).

#### PALABRAS-CLAVE

Candomblé; Olubajé Análisis del discurso; Narrativas.

## Introdução

Este texto é parte da pesquisa de mestrado em andamento que tem como título, *Cozinha do Axé: um espaço de sabor e saberes estéticos do candomblé no Ilé Asé Iyá Ogunté*. O *locus* da pesquisa é o espaço da cozinha do *Ilé Asé Iyá Ogunté*, situado no município de Ananindeua no Estado do Pará. Objetivo deste artigo é descrever e analisar a festa do *Olubajé* dedicada ao orixá *Omolú*<sup>8</sup>, bem como avaliar através da luz da Análise de Discurso, as simbologias ligadas ao evento. O interesse em pesquisar o tema surgiu em decorrência da observação dos valores depositados nos símbolos que compõem os rituais do *Olubajé* e o universo que circula em torno da mitologia do orixá *Omolú* e principalmente no discurso proferido pela *Iyalorixá*<sup>9</sup> que comanda o terreiro. Na primeira participação do *Olubajé*, percebemos que aquele ritual projeta-se além das práticas ritualísticas e esboça-se a partir das palavras de agradecimento da sacerdotisa da casa.

Para elaboração deste texto, a pesquisa deu-se por meio do método de observação e fenomenológico, visando reconstruir os acontecimentos vividos pelos atores envolvidos no *locus* da pesquisa, usando da entrevista narrativa como fonte importante para a compreensão das cargas semânticas do discurso relacionadas à festa do *Olubajé*. Para o entendimento da transmissão oral via enunciados da *Iyalorixá*, a investigação apoiou-se no texto de Magalhães (2003) para o entendimento da subjetividade do sujeito no discurso, Foucault (1996) para tratar da reverberação dos sentidos e Orlandi (2009) para relacionar simbologias e memórias, Guimarães (2017) esclarece-nos a relação entre mundo material e imaterial do universo candomblecista, bem como a importância das trocas entre sujeitos e orixás, enquanto que Prandi (2012) apresenta a mitologia do candomblé e Turner (2005) discute sobre a compreensão dos símbolos.

## Candomblé: entre o *Ayé*<sup>10</sup> e *Orum*<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Orixá ligado a terra, saúde e doença.

<sup>9</sup> *Iyalorixá* sacerdotisa de grau maior.

<sup>10</sup> Terra, mundo material.

<sup>11</sup> É o mundo imaterial, o céu, paraíso, lugar onde habitam os orixás.

Durante 300 anos, os navios negreiros, em sua maior parte oriundos da costa ocidental da África, aportavam na costa brasileira, trazendo em seus porões africanos na condição de escravos que, por imposição dos colonizadores portugueses, substituiriam a mão-de-obra indígena. Para que pudessem garantir a sobrevivência nessa condição desumana, os grupos étnicos se organizaram no propósito de garantir a preservação de sua cultura, língua e religião.

A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influí para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica (VILLAR, 2004, p. 172).

No imo deste processo de preservação cultural, como fruto desta articulação, surge o candomblé que designa, atualmente, o culto aos deuses africanos, prestados em todo Brasil, segundo as tradições praticadas na Bahia" (VERGER, 1992, p. 96). Nesse propósito, os africanos escravizados se estruturavam de forma a garantir a preservação do sagrado, criando as comunidades que se organizavam em terreiros, roças ou *ilê*. Dentro desses espaços, as danças, comidas e cânticos, estabeleceram uma ponte direta com o sagrado que, por sua vez, tem uma relação estreita com os elementos da natureza.

Os negros ex-escravos não encontrando mais emprego nas fazendas ou mesmo optando em não mais permanecer nelas, passaram a migrar em massa para as cidades em busca de melhores condições de sobrevivência. Os terreiros estabeleceram-se em espaços urbanos afastados do centro, pois assim estavam mais próximos de espaços naturais, o que conferia, de certa forma, mais privacidade no culto aos deuses. (SILVA, 2005, p. 59)

É nessa atmosfera que se encontra o Templo da Religião Africana *Ilê Asè Iyà Ogunté*, o *locus* desta pesquisa. O terreiro está situado no Conjunto Julia Seffer no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém (PA). O templo é comandado pela *Iyalorisà* Rita de Cássia Azevedo, mãe Rita, como é conhecida pela comunidade, a qual recebe o nome religioso de *Iyà Egité*<sup>12</sup>. O terreiro é composto por uma “família” que conta com,

---

<sup>12</sup> Nome religioso recebido pela *Iyalorisá* no momento de sua iniciação.

aproximadamente, 110 filhos da casa, oitenta desses filhos são iniciados, os demais são *abians*<sup>13</sup>.

Os sujeitos adeptos à religião constroem sua história a partir do tempo de iniciação, é o momento que nasce para o orixá, para a religião. Essa marcação de tempo é peculiar, pois quanto mais tempo, mais axé, mais conhecimento, mais sabedoria. Assim configura-se uma hierarquia, elemento importante para manutenção da ordem e manutenção das tradições, dentre elas a tradição oral.

O candomblé é feito de práticas cotidianas, de tal forma que, é necessário frequentar para aprender, e nessa experiência antropológica de produção de sentidos, o candomblecista aprende um dos principais ensinamentos que é ter o corpo como habitação dos orixás. Para corroborar com o pensamento deste lugar simbólico que é edificado com as paredes do tempo, Heidegger (1976) nos afirma que só é possível habitar o que se constrói.

Portanto, zelar pela casa dos orixás é um condicionante importante para a religião, pois sem corpo não há transe e sem transe não há candomblé. Esse encontro com o sagrado ocorre no momento em que o filho da casa ainda *abian* em consulta ao *ifá*<sup>14</sup> conhece o seu principal orixá. A partir deste momento, cria-se um elo que será alimentado de axé, sobre esse aspecto, Guimarães (2017) em seu artigo *Obaluaê*, o médico entre os orixás, nos aponta a relação simbólica deste equilíbrio entre *Aiye* e *Orum*

A principal característica da relação entre o *Aiye* e o *Orum* é a troca o dar e receber, a oferta e a restituição. É esse dar e receber que mantém o universo, a existência em equilíbrio e funcionando. Essa oferta e restituição são feitas através dos rituais e dos cultos do candomblé e tem como objetivo final a liberação do axé pelos orixás para que a existência ganhe dinâmica e o equilíbrio do universo seja mantido. Porém para o axé seja liberado pelos orixás é preciso que os mesmos venham para o *Aiye*. Para que isso aconteça é necessário que os *Ara-Aiye*, mais especificamente os iniciados do candomblé, façam a primeira das duas ofertas necessárias. Essa primeira oferta é a oferta de seu corpo. Como os orixás são habitantes do *Orum*, mundo imaterial, eles não possuem matéria, muito menos corpo, então os seus filhos iniciados no candomblé, oferecem o seu corpo para que os orixás possam cavalgar, dançar durante o culto, fazendo assim com que o axé seja liberado. A segunda oferta feita pelos *Ara-Aiye* são as oferendas. Como os orixás liberam o axé para o *Aiye* é necessário que os mesmos ganhem algo em troca, a lógica no candomblé é sempre da oferta e da restituição, e é aí que entram as oferendas (GUIMARÃES, 2017, p. 5)

<sup>13</sup> Para Verger (2012), *Abian* é toda pessoa que entra para a religião do candomblé. Pré-noviço, aquele que ainda não foi iniciado.

<sup>14</sup> Nome dado ao jogo de búzios, um dos canais de comunicação com os orixás.

A Iyalorixá responsável pelo terreiro pesquisado faz uso da tradição comunicativa dos povos africanos, é através da oralidade no discurso proferido que há a manutenção da cultura, do sagrado dos saberes do candomblé. Neste momento de transmissão de saberes, a Iyalorixá assume o papel não só da sacerdotisa, mas também de mãe, amiga e, sobretudo educadora.

[...] a materialidade expressa em um discurso traz a marca da subjetividade que a produziu, mas não no sentido de ser apenas expressão da individualidade do autor, pois o que está ali expresso é a relação entre uma individualidade do autor, pois o que está ali expresso é a relação entre uma individualidade, posta em um tempo e espaço definidos historicamente, e uma realidade que está sendo representada por essa individualidade, com consciência do que está fazendo, mas sem o domínio de todas as alternativas postas por essa mesma realidade (MAGALHÃES, 2003, p. 76).

Assim, ela busca nos recônditos da memória as narrativas que lhe serviram de base educativa em seu momento de iniciação, nas práticas cotidianas, nos mitos e a sua vivência como Rita de Cássia de Azevedo, que em algum momento não estará vinculada ao sacerdócio candomblecista e em todos esses momentos, há uma necessidade de relevância naquilo que é enunciado, que segundo MAGALHÃES (2003, p. 83) “Uma análise do discurso, necessita, por isso, ultrapassar a materialidade discursiva, para chegar à intencionalidade valorativa do discurso, isto é, a intencionalidade de um sujeito que vive no mundo, reflete sobre ele e se posiciona”.

Essa linha de pensamento de Magalhães aproxima o sentido e discurso quando a Iyalorixá em sua prática oral consolida a importância do cuidado com o corpo e a saúde dos filhos frequentadores da casa. Essa necessidade ocorre no candomblé no momento do encontro com o orixá, no primeiro contato, na consulta do *ifá*, o orixá dono da cabeça é revelado. Uma vez despertado, postula equilíbrio e por sua vez demanda dedicação. Para o candomblecista é uma honra poder doar seu corpo, sua casa viva, ao orixá, portanto, cuidar deste corpo físico é essencial. Deste modo, o candomblé tornou-se uma religião com forte ligação à saúde e esse valor é conferido pelos seus adeptos e simpatizantes que muitas vezes recorrem aos terreiros em busca de trocas sígnicas com o sagrado, pleiteando saúde e proteção quanto às mazelas do corpo e da mente.

E nesse lugar pejado de sentidos, revela-se o dar e receber, o espaço das trocas, do *Aiye-Orum*. É nessa região emoldurada, que a pesquisa se aproxima dos *itans*<sup>15</sup> e dentre eles, *Omolú* surge como um orixá de grande relevância nessa relação de trocas.

### ***Omolú* – senhor da terra**

Os orixás representam as forças da natureza, *Omolú* é o orixá ligado à doença e cura, conhecido como o deus da varíola e das pragas, ele também recebe o nome de *Obaluaê*, *Xapanã* e *Sapatá*, a saudação para este orixá é “*atotô Baluaê*”. Segundo os *itans*, *Omolú* foi abandonando por sua mãe *Nanã*, *Yemanjá* com a doçura do enorme coração de mãe, adota um menino que tinha o corpo coberto por chagas. A tradição oral do candomblé narrara as histórias de seus deuses, apontam *Omolú* como um dos orixás mais antigos, sua ligação é direta com a terra.

Obaluaê desobedece à mãe e é castigado com a varíola  
Obaluaê era um menino muito desobediente. Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas. Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar em flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito. Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo coberto por pequeninas flores brancas que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis. Obaluaê ficou com muito medo. Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola. A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo. Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo. Obaluaê saiu do jardim tão bom como quando havia entrado (PRANDI, 2001, p. 204).

Sendo o candomblé uma religião de matriz africana, a oralidade é o meio fundamental para a transmissão dos saberes, segundo o antropólogo africano Hampaté Ba (2010, p. 168), “[...] a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.”

Obaluaê tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã

---

<sup>15</sup> É o conjunto dos mitos dos orixás.

Chegando de viagem à aldeia onde nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar de envergonhado, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximou dele. Iansã tudo acompanhava com o rabo de olho. Ela compreendia a triste situação de Omolú e dele se compadecia. Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão. O Xirê estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas *equeudes*. Iansã chegou então bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilênciia. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto, transformada numa chuva de pipocas que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num belo jovem e encantador. Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens (PRANDI, 2001, p. 206-207).

As narrativas apresentadas por Prandi (2001) revelam uma criança que sofreu as penalidades por sua desobediência, e *Omolú* em outra fase, agora jovem, sofreu a rejeição por ter sua pele revestida de feridas pestilentas. Há uma relação de reconhecimento dos sujeitos que frequentam a casa, sejam eles filhos ou clientes, que têm em *Omolú* um alento, um porto seguro para pleitear saúde física e mental.

Muitos elementos simbólicos do universo do candomblé estão presentes nestas narrativas. A pipoca, por exemplo, é um elemento que aparece em duas narrativas aqui apresentadas, como símbolo atrelado à doença e a cura e é através dela que *Omolú* cura aqueles que lhe pedem socorro e é um alimento que tem a carga energética, o axé do orixá. A palha da costa que cobre o corpo do filho de santo simboliza a palha que *Ogum* usou para ocultar o corpo e a angústia de *Omolú*. A festa do *Olubajé* que os terreiros realizam em homenagem a *Omolú*, apresenta em seu *xiré*<sup>16</sup>, elementos que remetem à festa na qual ele se transformou em um belo jovem.

Segundo Turner, cada ritual tem seu símbolo dominante, tais símbolos possuem valores axiomáticos, ou seja, valores inquestionáveis, incontestáveis, algo evidente que podemos classificar como as formas externas com categorias observáveis. Os símbolos suplementares constituindo um sistema de significados que descrevem atos biológicos e sociais do grupo (MILI, 2017, p. 5).

---

<sup>16</sup> Xirê é a sequência da ordem de chegada dos orixás.

Congruente ao pensamento de Turner (2005), a pesquisa pode observar que o significado atribuído aos símbolos relacionados ao orixá *Omolú*, eram amplamente compreendidos pelos atores envolvidos em seu culto, pois eles participavam da troca sígnica tão peculiar ao candomblé, o dar e receber.

Símbolos não compreendidos não têm lugar na pesquisa social, sua efetividade social reside em sua capacidade de indicar, e se não indicam nada para os atores, são, do nosso ponto de vista, irrelevantes e na verdade, sequer continuam sendo símbolos (seja qual for o seu significado para o psicólogo e psicanalista) (NADEL *apud* TURNER, 2005, p. 56).

O *Ilê Asè Iyà Ogunté*, comandado por Mãe Rita, tem uma relação intensa na manutenção no que diz respeito ao simbolismo do orixá “Rei da Terra”, pois a ele é depositado uma carga de referência afetiva da *Iyalorixá* e seus filhos, como veremos no item a seguir.

### *Iyá Egité* renasceu pelas mãos de *Omolú*

Como uma brecha prenhe de significados entre discurso e sujeito enunciador, que Mãe Rita em seu papel de *Iyalorixá*, atribui sentido aos elementos simbólicos relacionados a *Omolú* e as ofertas de corpo e oferendas, tão importantes para reestabelecer o equilíbrio entre o mundo material e imaterial, bem como o equilíbrio da saúde física e psicológica dos atores que frequentam o *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

(...) O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência em si (FOUCAULT, 1996, p.49).

Em conversa com Mãe Rita, em 2019, no Templo da Religião Africana *Ilê Àsé Iyá Ogunté*, ela conta sobre o seu amor, devoção e eterna gratidão ao orixá que é o patrono da saúde.

No caso eu tive HN1 em 2013 e passei 13 dias na UTI, né? E eu digo que quem me tirou de lá foi *Omolú*, porque ele foi vivo dentro daquela UTI. Tinha um exame que a gente faz todo dia às quatro horas da manhã que é o exame arterial que é justamente o exame que vai detectar o teu grau de infecção, se

aumentou ou diminuiu naquele dia e é um exame que eu digo assim é dor de parir, entendeu? É uma agulha que eles enfiam pra pegar a tua artéria, não é a tua veia, entendeu? Então é um negócio que fica enfiando quase que em pé sabe? E fica né? Bem aquilo pra mim era uma dor e o meu box do meu, da UTI era bem em frente o elevador, então quando eu via, quatro horas da manhã, quatro e meia da manhã aquele elevador abrir, que saia a máquina, que era o raio X que eles tiravam todos os dias e o laboratório, eles vinham juntos, os dois. Aquilo ali eu já me ajeitava na cama, pegava meu lençol, me esticava toda, porque eu era a primeira, eles vinham direto em mim, entendeu? E eu ali fechava meus olhos e dizia: meu pai Omolú é o senhor que vai me furar, não é essa moça quem vai me furar, é o senhor que vai tirar meu sangue e ali eu ficava, e muitas vezes, nem uma, nem duas vezes eu tentei abrir meus olhos e eu olhava e era a mão de uma pessoa negra me furando, aquela mão calejada, mão de velho, aquele, aqueles dedos, aquele calombo né? Das juntas, aquela mão velha me furando, entendeu? Então aquilo ali, pra mim foi ele 24 horas dentro daquela UTI e quando eu vim de lá eu disse pra ele: a partir de agora eu vou fazer o Olubajé (Informação verbal)<sup>17</sup>.

Mãe Rita deu corpo à conexão com o sagrado, com *Omolú*, nesse aspecto construiu-se a ligação entre o material, corpo da *Iyalorixá* e a energia (axé) do orixá. O equilíbrio entre as forças da natureza e mãe Rita foram reestabelecidos a partir de sua experiência vivida em dias na UTI do hospital, como conta no relato e também pela manutenção do simbólico em seu terreiro. Em sua ausência, os filhos de santo comandados pela sua representante a *Ekedi Mao*<sup>18</sup> Nazaré, se reorganizaram para manutenção das atividades diárias e trocas sígnicas através das comidas ofertadas aos orixás.

Quem ficou tomando conta aqui foi a Naza, o pessoal vinha, a *Iyabassé*<sup>19</sup>, as meninas vinham. Não parou, só não teve *ebó*<sup>20</sup>, mas acendia vela pros seus orixás e a gente continuou e lá no hospital, quando a Mãe saiu ela disse que assim que ela chegasse aqui ia ter o *Olubajé* (*Iyamoró*).<sup>21</sup>

A gente ficava aqui fazendo as coisas, na luta né? Fazendo as comidas dos orixá, pedindo arreando as comidas pros orixá (*Iyamoró*).

A *Iyalorixá* assume um papel que transcende o sacerdócio e em muitos momentos, ela é a conselheira, mãe e amiga. É ela a detentora da força, do axé maior, uma das suas maiores responsabilidades é a manutenção do axé da casa, que por meio dos rituais litúrgicos

<sup>17</sup> Fala da Mãe Rita, Templo da Religião Africana *Ilé Àsé Iyá Ogunté*, em 2019.

<sup>18</sup> Cargo feminino de autoridade, na ausência da Sacerdotisa ela é a responsável pela manutenção do terreiro.

<sup>19</sup> Cargo feminino de autoridade responsável pela produção das comidas para os orixás.

<sup>20</sup> Comida votiva produzida para os rituais de oferenda aos orixás.

<sup>21</sup> Cargo feminino de autoridade, é a responsável pelo Ipadê de Exú (comida oferecida ao oriá Exú), é a que pede proteção na porta do terreiro.

transfere aos seus filhos. É no discurso proferido pela Iyalorixá que as marcas a sua ausência promove um desconforto e desequilíbrio que imediatamente precisa ser reestabelecido

A memória, por sua vez, tem características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso. Este é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do preconstruído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada (ORLANDI, 2009 p. 31).

A partir deste fato ocorrido com a Iyalorixá e consequentemente afetando todos os filhos frequentadores da casa, o discurso proferido por ela em momento de transmissão do mito de Omolú e do relato de quando foi acometida pela HN1, é uma busca na memória que de acordo com Orlandi, é o próprio interdiscurso, visto que é um acontecimento que tem ligação direta com a vida pessoal da Iyalorixá e que está sempre ligada com o mito do orixá por ela reverenciado.

### *Olubajé – o grande banquete do Ilê Asè Iyà Ogunté*

No bojo dos acontecimentos envoltos a esta atmosfera, relembrando dores do passado vividas pelos atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, remontando a sua história e os fatos como um quebra-cabeças, que tem como figura final a festa em agradecimento a restituição da saúde de Iyalorixá, a pesquisa neste momento observa a luz da análise de discurso um movimento incomum no terreiro.

A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos como parte dos processos de significação (ORLANDI, 2009, p. 26).

O *Olubajé* é uma festa pública com forte caráter de comensalidade, em homenagem ao orixá *Omolú*, que acontece no mês de agosto. É considerada por muitos como um grande *ebó* coletivo, recebe o nome de “Banquete ao Rei”.

É... O *Olubajé* é uma festa dedicada a Omolú, Olú, Obá, Ajé, significa, Olú é senhor, Obá é rei, Jé é comer, então: O rei senhor que come, então, uma festa

dedicada a Omolú, um banquete dedicado a Omolú e tem uma sequência que deve ser seguida nesse candomblé. É, bem... tem a questão das cantigas né? Que cada casa tem o seu xirê diferenciado, é ... Meu xirê pode não ser igual do meu irmão de outra casa, mas aí a gente tá reunido, o povo de Umbanda, de Alaketu, de Jeje, aí a gente tá reunido com o único propósito que é louvar o orixá e esse amor incondicional que a gente tem por eles (Oguntolá)<sup>22</sup>.

No candomblé, tudo tem sentido, tudo faz sentido. Desde uma cadeira estrategicamente posicionada, um pano amarrado ao dorso, o pedido de benção, a forma como se cozinha determinado alimento, tudo tem relação com o simbólico.

Porque o Olubajé ele tem que ter significado para ser feito, não é uma coisa que qualquer casa pode fazer. Pode fazer, mas você tem que fazer com significado, tem que ter importância pra você. Nada pros nossos orixás tem que ser feito por ser, por qualquer coisa, sempre tem que ter sabe? Tem que ter essa representatividade, tem que ter sentido (Mãe Rita).

O *Olubajé* do *Ilê Asè Iyà Ogunté* é realizado na primeira segunda-feira do mês de maio. Transgredir a data que normalmente as casas de nação Ketu oferecem o banquete ao rei e celebrar o restabelecimento da saúde de Mãe Rita é reafirmar o sentido que os símbolos do candomblé oferecem aos sujeitos que participam e experimentam essa vivência com a relação de troca, o ato de dar e receber.

Quando eu passei mal que tive todo esse problema meu problema, era mês de maio e todas as casas de candomblé fazem o Olubajé em agosto que é o mês dedicado a Olubajé, a Omolú. Mês de Olubajé é mês de agosto não é maio. Quando eu fui eu disse: vou fazer meu Olubajé em maio, porque foi na semana, eu passei a semana das mães, uma semana antes do dia das mães ou uma semana depois, os 15 dias que eu passei na UTI, eu disse: meu Olubajé vai ser na primeira segunda feira de maio [...] porque foi o período que Omolú me curou. [...]então tem a nossa religião ela não tem porquê sem resposta. (Mãe Rita)

Os atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, experimentam a prática do discurso proferido pela Iyalorixá em seu momento de transmissão de saberes do candomblé, transgredir uma data do calendário litúrgico vai além de uma troca numérica no calendário, o que tem uma forte relação com o pensamento de Magalhães (2003, p. 78).

Para que a criação do novo aconteça, é preciso que as mudanças cheguem até a consciência para conservá-las e promover a reprodução, através da generalização social. É nesse processo que a linguagem cumpre a sua função: fixar na consciência as aquisições, conservando-as e superando-as a partir do desenvolvimento de novas perguntas e novas respostas.

<sup>22</sup> Oguntolá é o filho biológico de Mãe Rita, o Babá Ebó, herdeiro do *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

O Ritual aberto ao público inicia às 18 horas. Antes disso, às 17 horas algumas pessoas já estão posicionadas nas cadeiras frontais ao salão. Todo o espaço é ornamentado com palhas em referência a roupa que *Ogum* confeccionou para encobrir as feridas de *Omolú*. Para este evento são esperados os clientes, os filhos de santo da casa e a comunidade candomblecista e umbandista.

Como no candomblé normal, começa em cima do toque de harmonia, a gente começa a louvar Exú, né? Começa a louvar os orixás e determinados cânticos, determinadas rezas e danças, ali a gente começa a invocar o Orixá *Omolú*. É porque têm alguns cânticos, que servem, a gente usa pra virar as pessoas, a gente começa a invocar o orixá *Omolú* (*Oguntolá*).

Em fila ordenada conforme a hierarquia, os filhos da casa entram no salão, as autoridades se mantêm em um círculo no centro, os *yawos*<sup>23</sup> e *abians* ficam posicionados na lateral esquerda de frente para as cadeiras especiais, onde as autoridades convidadas de outros terreiros de candomblé se posicionam.

O *xirê* começa com o louvor a *Exú*, o orixá encarregado da comunicação dos homens e as divindades, neste momento a *Iyamoró* leva o *Ipadê* de *Exú*<sup>24</sup> até a porta da frente pedindo proteção à casa. Os filhos da casa fazem o ritual no qual todos louvam o orixá patrono, até dar o *dubulé*<sup>25</sup> na *Iyalorixá*. O *xirê* segue convocando os orixás à festa, *Omolú* é invocado e os filhos de santo que estão em transe se retiram do salão e após alguns momentos eles retornam paramentados com o figurino carregados de simbologia.

A narrativa do *itan* de *Omolú* é contada por meio dos cânticos e danças que são cuidadosamente apresentados. *Iyamoró*, agora em transe, adentra o salão paramentada com a roupa de *Omolú*, as vestes deste orixá são confeccionadas de palha-da-costa, chama-se *axóicó*, ela cobre todo o rosto da médium e a outra parte é como uma saia também do mesmo material, a indumentária porta elementos simbólicos à trajetória do orixá, o *brajá* que é um colar de búzios, *xaorô* que remete ao *itan*, *lemanjá* para saber onde *Omolú* estava, colocou em seu tornozelo uma espécie de guizo, ele leva em suas mãos o *xaxará*, uma espécie de cetro que usa para espalhar e limpar as doenças, bem como espantar maus espíritos.

<sup>23</sup> Noviço, filho de santo iniciado, é aquele que entra em transe, empresta o corpo para que o orixá possa se manifestar.

<sup>24</sup> Comida votiva do orixá *Exú*.

<sup>25</sup> Ato de pedir a bênção ao sacerdote de maior grau.

Relembrando ao *itan*, *Omolú* e *Oyá* (*Iansã*) dançam no salão em referência ao momento no qual ela soprou com força o seu vento e as vestes do orixá caíram e revelou-se um belo rapaz. Há um momento em que *Omolú* entra com um tabuleiro cheio de pipocas apoiados em sua cabeça, este momento faz referência às pipocas que saltaram do seu corpo. Em conversa com *Oguntolá*, um dos membros fundamentais para o acontecimento desta narrativa em casa de Mãe Rita, ele nos revela:

A pipoca começa como milho, depois ela passa pelo fogo né? E se transforma em pipoca, né? Como se fosse uma flor, depois ela murcha, esse ciclo representa o ciclo da vida do ser humano, e *Omolú* é o senhor da vida e da morte. A pipoca é esse símbolo da vida, por isso é a oferenda principal do orixá *Omolú* (*Oguntolá*).

É chegado o momento em que todos são convidados a participar do grande banquete, as *Ekedis* estão posicionadas em uma mesa mais baixa que o normal, elas sentam em pequenos bancos, as pessoas fazem uma fila e recebem uma folha de mamona que servirão de pratos para servirem as comidas que representam todos os orixás, menos *Xangô* pois em uma ocasião ele impediu *Omolú* de participar de uma festa no reino de *Oyó*. Ele considerava que aquele homem vestido com as palhas não era digno de sentar a sua mesa, quando descobriu que era *Omolú*, *Xangô* sentiu-se muito envergonhado, por isso no banquete ao rei da Terra, o *amalá*<sup>26</sup> de *Xangô* não é servido.

Após todos se servirem, os médiuns que estão manifestados com o orixá *Omolú*, ficam sentados em frente ao tabuleiro de pipocas. Os sujeitos têm a oportunidade de recebê-las das mãos do orixá, é um momento significativo para todos que ali se fazem presentes, pois é uma troca direta de axé. Algumas pessoas comem as pipocas, outras passam sobre o corpo e em oração pedem saúde e cura de doenças.

Sendo o corpo humano e a pessoa, vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de periodicamente, sempre cumpridos certos rituais, que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (BARROS, 1993, p. 47).

Assim, Mãe Rita e seus “filhos” cumprem mais uma etapa de troca e manutenção do axé da casa, reverenciam e agradecem pela restituição da saúde da sacerdotisa, todos clamam

<sup>26</sup> Comida votiva do orixá *Xangô* feita com quiabos.

pela saúde dos *yawos*, pois sem corpo não há manifestação dos orixás, manter este equilíbrio é fundamental.

## Considerações finais

Como pudemos observar, o ritual de candomblé segue sustentado pelo seu povo, a sua sobrevivência hoje dá-se pelas práticas cotidianas, culturais e sociais de seus sujeitos, o viver-experimentar mantendo vivo o culto à ancestralidade africana. Percebemos que para manutenção das práticas religiosas e consequentemente as trocas simbólicas entre sujeitos e orixás, é necessário cuidar e preservar o corpo, pois dele é erguido o templo-morada dos deuses africanos.

Nesta perspectiva, dar e receber seguem fortificados em rituais de comensalidade ligados ao orixá *Omolú*, patrono da saúde. As trocas simbólicas dos sujeitos do *Ilê Asè Iyà Ogunté* reforçam a importância para os candomblecistas do culto aos deuses da natureza. Assim o candomblé representado neste artigo pela narrativa de Mãe Rita cumpre o seu papel de manutenção da cultura e troca de axé como principal elemento de equilíbrio entre o mundo material e imaterial.

Desta forma, a pesquisa perscrutou mediante as narrativas dos atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, as ligações simbólicas com o sagrado, entendendo que para o candomblecista tudo que pertence ao seu universo faz sentido, desde uma benção, até mesmo a mudança de uma data do calendário litúrgico. Toda esta dinâmica pôde ser observada através do discurso proferido pela Iyalorixá Iyà Egité (Mãe Rita), reforçando a ideia que Foucault (1996, p. 56) relata de que os “[...] feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato de quem fala.” É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 1960, p. 56)”. Essa designação de símbolos nos serviu de método e só pudemos contemplar esse fragmento de discurso no candomblé, porque houve uma mobilidade, um desejo de olhar por diversos ângulos de um recorte, e assim desvelou em nosso olhar, *Omolú*, o Olubajé e toda a sua simbologia no *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

## Referências

BARROS, J.F.P. **O segredo das folhas:** sistema de classificação de vegetais em terreiros jé-  
nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas. UERJ, 1993.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GUIMARÃES, S.N. **Obaluaê, o médico entre os orixás.** Juiz de Fora: UFJF, 2017.

HEIDEGGER, M. **Construir, Habitar, Pensar.** RELPH, Edward. Place and Placelessness. London:  
Pion, 1976. Disponível em <[http://www.prourb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger\\_construir\\_habitar\\_pensar.pdf](http://www.prourb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir_habitar_pensar.pdf)> Acesso em 29 de jun.2020.

MAGALHÃES, B. **O sujeito do discurso:** um diálogo possível e necessário. Linguagem em  
(Dis)curso, Tubarão, v. 3, Número Especial, p. 73-90, 2003.

MASINI, E. F. S. **O enfoque fenomenológico da pesquisa em educação.** In: FAZENDA, I  
Metodológica da pesquisa educacional. São Paulo: Cortez, 1989.

MILI, C. R. **A Antropologia e o Estudo dos Símbolos em Rituais e Religião: um percurso  
teórico.** Vitória: PGCS UFES, 2017.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso:** princípios & procedimentos. 8.ed. Campinas: Pontes,  
2009.

PRANDI, R. **A Mitologia dos Orixás.** São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

SAMAIN, E. **Como pensam as imagens.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda:** Caminhos da devoção brasileira. 5.ed. São Paulo:  
Selo Negro. 2005.

TURNER, V. **Florestas de símbolos:** Aspectos do Ritual Ndembe. Tradução: Paulo Gabriel Hilu  
da Rocha Pinto. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 2005.

VERGER, P. BASTIDE, Roger. **Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin.** In:  
VERGER, Pierre. Artigos (Tomo I). Salvador: Currupio, 1992.

VILLAR, D. **Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Frederik Barth.**  
Rio de Janeiro: Mana, vol.10, no. 1, 2004.

## **Entre registros e memórias: um olhar sobre as festas populares e tradicionais de Luanda**

*Yuri Manuel Francisco Agostinho<sup>1</sup>*

**Submetido em: 23/04/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

O objetivo deste trabalho é olhar como a memória opera através do discurso de três intervenientes que recorrem à memória para relatar questões sobre as festas populares e tradicionais de Luanda. Para além da preocupação inicial, o nosso interesse recairá igualmente na importância de registrar as memórias de sujeitos, para que estes registros possam ser uteis para a divulgação da cultura Luandense e a possibilidade de ser uma ponte para futuras pesquisas que incidem sobre as festas populares e tradicionais de Luanda. Como metodologia: gravamos às narrativas com um gravador de som, por conseguinte, fizemos a transcrição do essencial e por fim analisaram-se os registros. Como resultado constatamos que existem diferenças no universo da memória, a sua operacionalização é bastante complexa. As festas populares e tradicionais de Luanda carregam histórias que estão submersas e associadas ao vivido e podem ser acessadas através do registro e da tradição oral.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Registro; Memória; Festas populares; Festas tradicionais; Luanda.

### **Between records and memories: a look at Luanda's popular and traditional festivals**

### **ABSTRACT**

The aim of this work is to look at how memory operates through the discourse of three speakers who use memory to report on issues of Luanda's popular and traditional festivals. In

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Antropologia pela Faculdade de ciências sociais da universidade Agostinho Neto (2010) e mestrado em Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (2016). Tem experiência nas áreas de História, com ênfase em Cultura e Memória, História social urbana, Antropologia urbana, Saúde Pública - Gestão de dados epidemiológicos, História das populações e questões demográficas, Arte Africana, Antropologia da Saúde, dinâmicas do mundo contemporâneo e métodos de investigação e análise de dados. Correio eletrônico: yanessanguifada@gmail.com.

addition to the initial concern, our interest will also focus on the importance of recording the subjects' memories so that these records can be useful for the dissemination of Luandan culture and the possibility of being a bridge for future research on Luanda's popular and traditional festivals. As a methodology: we recorded the narratives with a sound recorder, therefore we transcribed the essential and finally analysed the records. As a result, we found that there are differences in the universe of memory, its operationalization is quite complex. Luanda's popular and traditional festivals carry stories that are submerged and associated with the lived and can be accessed through the record and oral tradition.

## KEY-WORDS

Registration; Memory; Popular festivities; Traditional festivities; Luanda.

## **Entre registros y recuerdos: una mirada a las fiestas populares y tradicionales de Luanda**

### RESUMEN

El objetivo de este trabajo es examinar cómo opera la memoria a través del discurso de tres oradores que utilizan la memoria para informar sobre cuestiones de las fiestas populares y tradicionales de Luanda. Además de la preocupación inicial, nuestro interés también se centrará en la importancia de registrar las memorias de los sujetos para que estos registros puedan ser útiles para la difusión de la cultura luandesa y la posibilidad de ser un puente para futuras investigaciones sobre las fiestas populares y tradicionales de Luanda. Como metodología: grabamos las narraciones con una grabadora de sonido, por lo tanto transcribimos lo esencial y finalmente analizamos los registros. Como resultado, encontramos que hay diferencias en el universo de la memoria, su operacionalización es bastante compleja. Los festivales populares y tradicionales de Luanda llevan historias que están sumergidas y asociadas con lo vivido y a las que se puede acceder a través del registro y la tradición oral.

### PALABRAS-CLAVE

Registro; Memoria; Fiestas populares; Fiestas tradicionales; Luanda.

### Introdução

De acordo com Toutain (2012, p.17) a memória do país, da família, das temporadas, das Instituições completam um conjunto a que designamos como memória social. Os registros sejam quais forem, possibilitam a expansão da cultura, guardam nossa memória coletiva, o que recai sobre o ensejo de transformações culturais. Memória é consequência dos entrecruzamentos das práticas de um tempo convivido e que “[...] comunicamos para o que

vivemos, acreditamos e consideramos que não venha a acabar conosco" (apud DEBRAY, 2000, p. 16). A memória tem como finalidade conservar certas informações, diante deste pressuposto, ela tem um agregado de funções mentais, na qual o homem pode atualizar impressões ou informações passadas. O estudo no campo da memória abarca a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia, perturbações mentais e a psiquiatria. Certos desdobramentos em prol do estudo da memória, no seio de qualquer das ciências supracitadas, podem evocar, numa forma figurada ou de uma forma concreta, traços e problemas da memória histórica e memória social. "O estudo da memória social é um dos meios basilares para abordar as dificuldades do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento" (LE GOFF, 1990, p. 426).

Com a aceleração do tempo, surge um espaço de ruptura seguramente entre o presente e o passado, Hartog (2006) fala de um sentimento vivido da aceleração sendo uma forma de fazer a experiência: "a mudança brusca de um regime de memória para um outro" (HARTOG, 2006, p. 12). O espaço de ruptura entre presente e o passado seguramente cria um efeito aos diversos grupos identitários que constituem uma determinada sociedade, os efeitos estão correlacionados com as lembranças, esquecimentos, lugares de memórias, memórias não significativas ou a preocupação de preservar uma determinada memória.

Pegando neste mote, surge o nosso interesse de olhar as festas populares e tradicionais de Luanda, através da experiência de pessoas que presenciaram e conviveram com estas manifestações culturais que ao longo tempo foram desaparecendo com base os novos contextos. Servimo-nos dos discursos no acto de rememorar de Roldão Ferreira<sup>2</sup>, Dionísio Rocha<sup>3</sup> e Carlos Lamartine<sup>4</sup>, partindo do pressuposto que a memória são marcas em representação do passado vivo na mente de um grupo<sup>5</sup>. A sua operacionalização é bastante complexa porque ela é carregada do social e do individual. Halbwachs (1990) na sua obra: "Memória Coletiva", olha a questão da "lembraça individual como limite das interferências coletivas", o autor esclarece que as lembranças pessoais tais como nós sozinhos às confirmamos e somos competentes em reencontrá-las, evidenciam-se das outras pela maior

<sup>2</sup> Roldão Ferreira: é investigador cultural e membro da Associação Provincial do Carnaval (Aprocral).

<sup>3</sup> Dionísio Rocha: é músico, investigador, promotor e agente cultural.

<sup>4</sup> Carlos Lamartine: é músico e compositor angolano.

<sup>5</sup> Para o tema tratado neste turno, Roldão Ferreira, Dionísio Rocha e Carlos Lamartine, representam uma amostra de um grupo amplo ou restrito que permitiram trazer marcas do passado concernente as festas populares e tradicionais de Luanda.

complexidade das circunstâncias fundamentais para que sejam lembradas, mas isto é apenas uma diferença de grau. Em “imagem de Proust”, Benjamin (1994) sustenta no facto de que o passado nunca volta enquanto tal: ou seja, existe uma distância entre a vida vivida e vida lembrada que Proust não cansa de sublinhar (Benjamin, 1994).

Podemos afirmar que a memória coletiva é uma ponte de ligação do passado para o presente, neste sentido, a cada período, o mundo criou seus hábitos sociais e preservou suas experiências para transmiti-las a gerações seguintes de diversas maneiras, de forma que se pode dizer de “uma trajetória da memória como história das formas de significá-la, conservá-la e recuperá-la. Mesmo em circunstâncias de modificações, as memórias permaneceram a se referir a um agregado de experiências prescritas por sujeitos, no mundo” (TOUTAIN, 2012, p.17).

Nessa linha de ideia registramos as memórias dos narradores supracitados, para perceber até que ponto a memória opera sobre a compreensão do passado e do presente. Por outro lado, por sabermos que o tempo histórico não é o tempo vivido, logo a história registrada, comprovada, distingue-se do ocorrido; que é um quadro. E neste intervalo entre o vivido e o relato circunscreve o fazer inerente do ofício do historiador. A história que se redige do jeito informado e involuntário está marcada pelo período em que se vive. Fotografar, registrar alguns ângulos das distintas dimensões do real é uma forma de constituir, associar acontecimentos e factos (MONTENEGRO, 2013, p. 10).

O nosso interesse recairá também na importância de registrar as memórias dos sujeitos, para que estes registros possam ser úteis para a divulgação da cultura Luandense e a possibilidade de ser uma ponte para futuras pesquisas que incidem sobre as festas populares e tradicionais de Luanda. O texto que pretendemos apresentar neste turno segue uma estrutura consubstanciada primeiramente num olhar sobre memórias das festas populares e tradicionais de Luanda, onde priorizamos transcrever o essencial das narrativas dos narradores supracitados e seguidamente fez-se uma análise entrecruzada<sup>6</sup> sobre as narrativas, com base a operacionalização da memória.

---

<sup>6</sup> Análise entrecruzada sobre as narrativas com base a operacionalização da memória, pode ser entendida na perspectiva que não podemos pensar à memória como uma totalidade, ela pode trazer varias dimensões.

## Memórias sobre as festas populares e tradicionais de Luanda

[Pergunta] O que se pode falar das festas populares e tradicionais de Luanda?

[Reposta] Roldão Ferreira: Importa dizer que dentro destes 444 anos é dever e é importante que a passagem de testemunho deve ser bem-feita. Mas porque me pediram apenas para falar sobre as nossas festas populares, é por aí que eu vou começar. Mas outros quinhentos podem vir [risos]. Vamos começar por estas festas populares que pouco a pouco estamos a perder, mas porque nós somos persistentes vou começar por dizer as festas importantes de Luanda que eram apenas cinco entre outras. A primeira começava no dia 1 de Maio, neste 1 de Maio era a festa dedicada a São José Operário, porquê São Operário? Porque ele era carpinteiro, o pai adotivo de Jesus Cristo, aliás, eu devo dizer que antes dos padrões da evangelização, porque dos cinco países colonizados em África pelos portugueses, Angola se a memória não me falha foi a que mais se apegou na evangelização, não quer dizer que os outros países são ateus [riso contido]. Mas dentro desta evangelização, Angola apegou-se muito com estas cinco festas populares, a começar mesmo com o 1 de Maio que é o dia de São José Operário. Daí esta data associa-se também ao 1 de Maio que é o dia do trabalhador, coincidência. A seguir a esta festa do 1 de Maio, seguindo os preceitos da evangelização; surge o dia 1 de Junho, significando: a colonização dos portugueses é um dia que se celebra o Santo António de Lisboa, daí a efeméride ser entregue a comuna de Kifangondo, propriamente no município de Cacuaco. A seguir vamos celebrar São João Baptista, primo de Jesus Cristo em 24 de Junho, esta festa coincide com a festa no município de Cacuaco que é datada em 23 de junho. A quarta festa é a festa da nossa mama Muxima, ela é celebrada nos fins de Agosto e princípios de Setembro. Aí é muito importante, porque temos a festa do Caculo, que começa precisamente em Calumbo, há uma procissão fluvial que sai precisamente de Calumbo; naquele rio Kwanza em direção à barra do rio Kwanza, depois iam por via marítima até chegar à ilha do Cabo para completar a última e quinta festa popular na senhora do Cabo, na nossa Ilha do Cabo. O itinerário dos participantes - (Peregrinos), desta última festa era feito da seguinte maneira: Calumbo, Santo António, Kifangondo, São Baptista em Cacuaco, depois é que fazem a festa de Caculo. É de realçar um aspecto muito importante nesta festa fluvial é a passagem do Calumbo até a barra do Kwanza e depois iam para Ilha do Cabo por via marítima.

[Pergunta] Todas Estas festas ainda são celebradas?

[Reposta] Roldão Ferreira: Que eu saiba é que a festa de São João Baptista ainda é celebrada no município de Cacuaco de 13 a 24 de Junho e a festa de 1 de Maio também é celebrada.

[Reposta] Dionísio Rocha: A minha visão é que Luanda tem muito mais festas, mais que 5 e diríamos que seria mais prático ter trazido um calendário para discutir e analisar. Mas eu vou falar sobre aquela que está mais enraizada em mim pelo seguinte: para além de eu ter familiares que nasceram na ilha, eu levei toda a minha vida, quase toda entre a Ilha, bairro Operário e Marçal. Qualquer destes três sítios; morei algum tempo durante a minha criação. Aprendi muito com os mais velhos naquela época e só assim que eu me sinto com propriedade de falar da festa da Ilha, da festa do bairro operário, e quase nada do Marçal. O Marçal tirando aquela parte cultural que se fazia naquele tempo, as nossas participações no carnaval desde o Maiado, por outro lado assistímos alguns grupos, como por exemplo: uma boa interpretação Ngana Mbunbi que era uma participação do carnaval que nós víamos, tirando estes pormenores muito fundamentais [emociona-se]. Ao contrário do meu correligionário Roldão Ferreira, falar das festas de Santo António, São Pedro e São Paulo, isto tem certa facilidade, mas vamos interferir nas festas que não são nossas, embora tiverem sido populares durante muito tempo, não nos pertencem, estas de Caculo etc., até podemos falar dela [...]. Eu gostaria de citar aqui dois aspectos principais: a festa da Ilha e a festa da nossa senhora do Cabo que é confundida em maior parte de nós, eu durante muito tempo, pensei que fosse a mesma festa, mas não é. A festa da Ilha é uma festa organizada pelos padres já há muito tempo, desde a época do padre Felipe que mobilizava toda população para envolver-se na festa da Ilha. E nesta festa da Ilha, havia carnaval, havia corridas dos barcos (regatas), havia concursos de natação e uma serie de coisas... Ao passo que a festa da nossa senhora do Cabo, à festa da Kianda, é uma forma de nós agradecermos à sereia ou às sereias para quem acredita nisso, eu acredito sinceramente. Acontece que, quem vai a festa da Kianda é aquele que quer pagar a sua dívida, porque a pesca estava a correr mal, os barcos não estão a trazer tanto peixe e quando trazem peixe o peixe desaparece da rede. Ou quando o peixe é posto na embarcação desaparece quase tudo, chegando as vendedeiras já não tem peixe nem para elas e nem para os pescadores. Isto foram histórias contadas pelos meus avós e também pelos

meus sogros. O quê que acontece, a festa da Kianda tem uma forma, ou seja, ela tem um ritual muito bonito, eu mesmo já apanhei muitas moedas na areia da praia [risos].

[Pergunta] Mas dizem que estas moedas não podem ser apanhadas... O mais Velho Roldão tem algum comentário, tem alguma coisa para dizer assim muito rápido sobre o assunto?

[Reposta] Roldão Ferreira: Tenho sim, o que acontece é que nos anos 50, eu tinha uma serie de amigos na Ilha de Luanda, eramos cerca de sete ou oito, então queríamos de facto provar se a dádiva que davam a Kianda fazia mal para aquelas pessoas que mexessem, porque estas coisas de mexer não são de agora é de há muito tempo. Mas nós limpávamos tudo, ou seja, comíamos a comida e a bebida que era posta para a Kianda, mas nunca nos aconteceu nada [risos].

[Dionísio Rocha]: Estendia-se uma toalha, os homenageadores traziam das suas casas toalhas de luxo na baixa maré, geralmente no fim da tarde, nesta toalha colocavam as guloseimas mais raras e os vinhos finos e fazia-se o pedido a senhora Kianda. A montagem de cenário fazia-se na maré baixa, ou seja, na segunda maré, no final da tarde. Nós víamos os mais velhos que tinham dificuldades na pesca a estenderem estas toalhas e a colocarem as bebidas espirituais mais caras e também os doces mais caros, uns até iam fazer compras a cidade. Hoje esta festa não está a ser tão popular como nós pretendemos incluir na serie de festas populares, mas só se fala em festa da Kianda, mas quando alguém fala da festa Kianda quer misturar com à festa da Ilha, não tem nada haver uma coisa com outra. Ao passo que a festa da Ilha é uma festa religiosa e a festa da Kianda é uma festa da nossa raiz, da nossa tradição, da nossa cultura. Neste sentido, algumas velhas dançavam em volta das oferendas e faziam os seus pedidos, a meia-noite todo mundo retirava-se e de manhãzinha não se encontrava nenhuma garrafa de vinho do Porto e de Whisky, era tudo varrido [risos]. Havia quem dissesse que alguns mais velhos se apoderavam das garrafas e nós miúdos íamos atrás das moedas que ficavam na toalha. E tirávamos também os bolos antes de apanharem a água salgada. De manhã quem fosse para ver as coisas, concluía ou se fazia crer que à Kianda foi à busca das ofertas, quando no final as ofertas eram para nós. Este período antecedia geralmente a festa da Kianda, que ocorre num mês antes de Novembro, neste contexto a festa da Ilha ocorre no segundo final de semana de Novembro. Hoje esta festa está a perder aderência pelo seguinte: geralmente no segundo final semana de Novembro é a data da nossa

independência, e como tal, as pessoas que antigamente estavam mais mobilizadas na montagem da festa da Ilha, foram sendo desmobilizadas, quiseram convencer a população que podíamos trocar as datas, fazer antes, mas antes ninguém se sentia mobilizada, fazer depois do 11 de Novembro também ninguém se sentia mobilizada, a mobilização era exatamente na segunda semana de Novembro que é sempre 11 de Novembro. Estou a me recordar do falecido Domingos Fortunato que foi dinamizador da festa da Ilha, mobilizava os foliões, os homens dos negócios e ele também se metia nos negócios. Há um pormenor que é fundamental na festa da Ilha, a grande verdade é que depois de se fazer as ofertas, as calemas que habitualmente ocorrem no fim de Outubro e durante o mês o Novembro, depois de ser tratada à Kianda nós já não tínhamos mais calemas. Cumpria-se um ritual, vinha um curandeiro e fazia umas rezas e xingulava a tarde toda. Hoje ainda podemos encontrar uma casa que está na contra costa, uma casa amarela que até há pouco tempo, era uma casa que se faziam os tratamentos da Kianda. Estes tratamentos eram para proteger as pessoas de enfermidades, por outro lado era para proteger, por exemplo, quando fosses pescar e quando se houve as tais ditas calemas.

[Reposta] Roldão Ferreira: Os tratamentos continuam a serem feitos, eu conheço duas mães de Santo, no Brasil chama-se mãe de Santo, aqui nós chamamos de mãe de Umbanda e eu conheço elas e são muito minhas amigas, elas dançam no União Mundo da Ilha.

[Reposta] Carlos Lamartine: As festas populares de Angola de forma geral têm duas características, uma é aquela que foi introduzida pela administração colonial, a outra é aquela que por emanação própria as populações faziam nas suas diferentes regiões. Luanda não saiu ao acaso, para além da festa da Ilha ou das outras festas referenciadas por Roldão Ferreira e ligadas a igreja também havia as festas populares nos diferentes bairros e freguesias da cidade de Luanda. Estou a falar concretamente da festa da Terra Nova, que era realizada pelos portugueses (colonos) de forma geral, mas com a participação popular. A festa da Terra Nova era uma festa muito importante, todos nós já nos esquecemos dela. Havia a festa da Kinanga, a festa da praia do Bispo, também ligada a freguesia da praia do Bispo, até havia lá um clube: os Belenenses, não sei se o Dionísio se lembra, que dava com as mesmas características que no Maxinde ou no Marçal e Sambizanga [...]. Havia a festa do Cazenga que também era organizada pela freguesia, havia a festa no bairro da Cuca, havia a procissão do corpo de Deus, que também era outra festa que se fazia no dia 1 de Junho ou 10 de Junho mais ou menos por

aí, não estou bem recordado. Para além das festas gerenciadas pela missão de São Paulo que contornava a maior parte da periferia dos musseques de Luanda incluindo o Bairro operário, Marçal, Sambizanga e Rangel, até que chegou também naquela altura o bairro Popular antes de ser Neves Bendinha, que dependia também da circunscrição da missão do São Paulo, antes de ser São Domingos.

Mas estas festas como dizia, eram realizadas sobre a administração das freguesias da administração portuguesa, as festas de caráter tradicionais deixaram de ter lugar porque os colonos nem se quer admitiam que as manifestações culturais angolanas fossem promovidas, por essa razão, é que, os rituais sincréticos, muitos deles deixaram de ser realizados com o conhecimento da população. Passaram a sincréticos, e então, deixaram de ter visibilidade, conforme foi crescendo a nova geração, fomos esquecendo também os donos destas realidades. Curiosos como o Roldão Ferreira, Dionísio Rocha e o Aladelon, com características de “feiticeiros” [risos]... porque trabalham com os grupos do carnaval, eles vão a cada momento tomando conhecimento destas realidades, e de facto, não fazem mais do que o seu dever transmitir de forma verbal aqui em palestras como estas. Mas acontece que de facto o assunto que os dois palestrantes estão abordar, com certa profundidade de pesquisa é assunto dos etnólogos, é assunto dos antropólogos, é assunto dos cientistas que o Director Provincial da Cultura deve procurar criar condições para que eles apareçam a fazer estudos sobre essa realidade cultural do nosso povo, e não só, porque de facto vai fazer falta daqui a pouco tempo quando estivermos a querer identificar de facto como angolanos. Mas se dissidirmos que o Centro Cultural Njinga A Mbande tem uma grande responsabilidade para a redimização dessas nossas festas populares. Nós precisamos reaver a dança da Cabetula, nós precisamos demonstrar a nova geração como é que se dança a Cazucuta, como é que se dança a Dizanda, a Gimba, porque os mais velhos estão de facto a ir embora, nós não vamos ter tempo de os ver deitar sangue no nariz [risos] ... Porque esse espírito a nova geração não tem coragem para assistir. Por outro lado, como homem de cultura, também acompanhei os grupos de carnaval, logo os rituais da Kianda são feitos no mar, de forma diferente é o ritual dos Kitutes que é feito na lagoa, no carnaval é igual, o ritual é feito uns quilômetros distante dos Musseques de convivência e fazem a mesma prestação, é igual, vocês não se lembram?

[...] Vocês não sabem que entre o clube naval, a Restinga e a Chicala o comboio passava por ali, e ia, até a Sorafane no meio da ilha, este comboio chama-se Bebé<sup>7</sup>, saia da alfândega, passava contornando a marginal e entrava na ilha e ia a Sorafame depois da igreja do padre Felipe, que tinha muitos afilhados que eram seus filhos e batizados como afilhados [risos]... Por isso, por esse percurso, havia uma ponte que estava ligada a Restinga na ilha de Luanda, ou seja, na própria Restinga, havia uma ponte que era um porto de atracagem de barcos, e neste ponto de atracagem também se fazia a ligação com o Mussulo através de embarcações. Nos anos de 1939 ou mesmo em 1940 houve uma daquelas Calemas muito fortes que partiu esta ponte e deixou nas mesmas condições a Restinga da praia Morena em Benguela, foi o mesmo que aconteceu na nossa ponte aqui na Restinga de Luanda e acabou-se com a ponte.

[Reposta] Roldão Ferreira: Foi em 1936.

[Reposta] Carlos Lamartine: Como esta ponte foi partida, perdeu-se de facto as características daquela região e como nós fizemos um desaforamento nos tempos da modernidade de construção angolana, retiramos as características porque havia ainda naquela altura: pedras, pedregulhos, arames e ferro fundido que dava características nesta ponte. Acho que a Câmara Municipal tem desenhos e fotografias para nós de facto fazermos esta pesquisa. O que eu quero dizer com isso, que por causa deste malefício desta Calema tornou-se cada vez mais agudizada a necessidade dos Kimbandeiros, Curandeiros e Feiticeiros realizarem rituais. Por outro lado, os pescadores também fazem rituais a cada momento para evitar que sejam assolados por novas Calemas e novas condições de prejuízos para as suas economias. Por isso as festas populares são várias, que nós poderíamos reabilita-las dentro de outro contexto, tendo em conta que as populações que participavam naquele tempo, independentemente daqueles que já se foram, deixaram os seus herdeiros. Neste contexto os seus herdeiros podem continuar a fazerem a festa [...]. Naquele tempo só havia um posto, que era o posto do Puera da administração colonial, e ele tinha um inspetor, ali onde hoje ficou administração do Rangel era o posto administrativo do Puera, depois ficou o posto do Estândar. Neste posto funcionou um aspirante do Puera que era um secretário administrativo,

---

<sup>7</sup> Quando Carlos Lamartine fez referência deste comboio, tanto o Roldão Ferreira como o Dionísio Rocha lembraram-se do comboio Bebé.

chamado Sá, que é o pai desses Sás que todos nós conhecemos aqui [...]. Hoje já existem vários postos em Luanda, que podem fazer levantamento nas suas zonas.

## Análise das narrativas sobre as festas populares e tradicionais de Luanda: um olhar entrecruzado sobre a operacionalização da memória

Um dado assente é que os três narradores tiveram como base: narrar as festas populares e tradicionais de Luanda, neste contexto é possível encontrar pontos convergentes e distâncias entre as narrativas, ou seja, Roldão Ferreira no seu diálogo apresenta 5 festas, mas admite a existência de mais festas populares ou tradicionais, já Dionísio Rocha apresenta duas festas principais, mas também minimiza algumas festas que o Roldão Ferreira fez referência. Por outro lado, Carlos Lamartine consegue caracterizar as festas numa perspectiva endógena e exógena e explica que existiram mais festas. Mas o que chamou a nossa atenção no início do pronunciamento de Dionísio Rocha foi quando ele articulou sobre a questão de trazer um calendário para poder posicionar-se e discutir melhor a questão do número de festas populares que Luanda tem.

A posição de Dionísio Rocha leva-nos a olhar sobre a existência de um tempo exterior e um interior na memória, ou seja, poderíamos fazer a seguinte pergunta: porquê que as memórias não gravam as datas? A data tem uma medida exterior cronológica (que é o antes e o depois), logo a hora e o calendário são invenções do tempo exterior. Como interiorizamos o tempo interior, consequentemente ele traz marcas, experiências vividas que são os significados que constituem a experiência. Neste contexto o entrevistado ou o narrador para lembrar uma data tem que fazer uma associação. O tempo da memória não é um tempo cronológico, por isso é que o Dionísio Rocha precisava de um calendário para associar a sua experiência vivida para narrar o facto. Se olharmos para a narrativa de Carlos Lamartine em nota de rodapé<sup>8</sup>, sobre a festa da procissão do corpo de Deus, ele teve que fazer uma associação do evento com duas datas, daí podemos ver de facto que as memórias não gravam as datas ou podem até certo ponto gravar, mas não taxativamente, ou podemos lembrar de

---

<sup>8</sup> “Havia a festa do Cazenga que também era organizada pela freguesia, havia festa no bairro da Cuca, havia a procissão do corpo de Deus, que também era outra festa que se fazia no 1 dia de Junho ou 10 de Junho mais ou menos por aí, não estou bem recordado” Extrato retirado da narrativa de Carlos Lamartine”.

uma data, quando ela seja muito significativa nas nossas vidas, como por exemplo: o dia do nosso aniversário, dia da independência do nosso país, o nascimento de um filho, etc.

Outros elementos que podemos dar realce e trazer aqui para podermos entender como a memória opera, se resume na questão da transmissão oral e tradição Oral, por exemplo, quando Dionísio Rocha faz referência do ritual da Kianda que foi-lhe transmitido pelos seus avós e os seus sogros, logo estamos em presença da transmissão oral e tradição oral, mas a nossa preocupação ficará centrada na tradição oral. Nildo Viana (2019) no seu artigo “Obstáculos para a Reconstituição da Tradição Oral”; assegura que a tradição oral vive na realidade condensada e cotidiana das coletividades. A sua duração real e comparência no cotidiano de uma coletividade, bem como seu processo social de produção e reprodução, não lhe impede de ser recuperada e ressignificada por outros. A tradição oral é um formato de transmissão, via oralidade, que ocorre de geração em geração, das lembranças de uma determinada população ou parte dela. Por outro lado a tradição oral é uma manifestação da memória coletiva de uma população, e coopera para a sua conservação. Esta memória coletiva, atestada por ela, é repassada de geração em geração por meio da oralidade, da fala. Tradição oral, por ser uma manifestação da oralidade, partilha com ela, esta característica. Para Além disso, ela é um sinal da tradição, contendo, logo, uma acepção de lembrança da memória coletiva, que cumpre comumente uma imagem do mundo presente (VIANA, 2019, p. 28-31).

Diante do exposto, podemos considerar a tradição oral como uma tradição viva, Dioniso Rocha ao ir buscar o que lhe foi transmitido pelos seus avós e sogros, valida uma herança que reside no conhecimento das festas tradicionais que lhe foi transmitido de boca a ouvido. Por outro lado, esta transmissão é estruturada por uma cadeia valores, questão de Hampaté Bâ (2010) enfatiza dizendo que o valor da cadeia de transmissão da qual um homem faz parte, está estruturada com o crédito das memórias individual e coletiva e o valor outorgado à verdade em uma determinada sociedade. Em síntese: “o elo entre o homem e a palavra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168 -169).

Olhando para as narrativas dos três narradores deu para perceber que a memória é selectiva, a sua selectividade reside no acto de registrar, consequentemente ao narrarmos em função do presente, teremos em presença o discurso e a memória que é a força da marca do

evento externo<sup>9</sup> que se torna significativa. Daí pode nascer a seguinte questão: o que faz determinados aspectos se tornarem memória? Geralmente são as marcas e os eventos que resultam em memória, logo temos um ponto de selectividade onde as pessoas não contam tudo. Sobre está questão de selectividade, Halbwachs (1990), esclarece dizendo o seguinte: quando algumas vezes limitamo-nos na verificação do nosso passado, este exercício gera duas espécies de elementos: os primeiros são, quando é possível recordar aquilo que nós queremos, os segundos, ao contrário, não compreendem a nossa chamada, ou seja: ao irmos a busca do passado parece que o nosso querer choca num obstáculo (HALBWACHS, 1990, p. 48-49). Por isso é que encontramos pontos convergentes e divergentes nos narradores, o exemplo que podemos mostrar, foi quando Carlos Lamartine colocou a seguinte questão:

Como homem de cultura, também acompanhei os grupos de carnaval, logo os rituais da Kianda são feitos no mar, de forma diferente é o ritual dos Kitutes que é feito na lagoa, no carnaval é igual, o ritual é feito uns quilómetros distante dos Musseques de convivência e fazem a mesma prestação, é igual, vocês não se lembram? (Carlos Lamartine)

Carlos Lamartine sabendo que Dionisio Rocha e Roldão Ferreira frequentaram e participaram nestas festas, para o seu interesse, eles deveriam pronunciar-se também sobre o ritual que era feito a alguns quilômetros distantes dos musseques. Para esta questão, podemos olhar, por exemplo, para aquelas pessoas que estiveram no mesmo evento, mas tiveram experiências diferentes, conjuntas, ou histórias distintas que estão relacionadas com o evento, por isso é que podemos falar de pontos de conexão.

Olhando para as narrativas particularmente de Dionísio Rocha, obriga-nos a falar sobre a questão da reminiscência: que é um percurso entre lembranças<sup>10</sup> e memórias<sup>11</sup>, neste contexto o narrador quando narra, pega num conjunto das marcas e congela a memória, e o facto ganha significado na memória. Por outra, o conjunto de marcas vão se transformando na medida em que o tempo vai passando, consequentemente se ganha outros significados e outras leituras dos factos. O exemplo que podemos apresentar para justificar a nossa posição concernente a questão da reminiscência, consubstancia-se quando Dionísio Rocha proferiu que durante muito tempo pensou que a festa da Ilha e a festa da nossa senhora do Cabo

<sup>9</sup> Evento externo um acontecimento que aconteceu no cotidiano, posteriormente é processado para ser armazenado na memória.

<sup>10</sup> Lembranças: que vão ao encontro das memórias.

<sup>11</sup> Memórias: que são conjunto de marcas.

fossem a mesma festa. Se olharmos pela exposição supradita sobre a questão da reminiscência e os seus processos, leva-nos a admitir que a forma como Dionísio Rocha confundiu a festa da Ilha com a festa da nossa senhora do Cabo pode estar derivada no acto de rememoração, que se da com a questão do esquecimento. Esquecer e lembrar são fundamentais para rememoração. O facto de não existir uma memória pura, naturalmente às novas experiências podem influir a memória, possibilitando desta forma, uma leitura diferente do passado.

A memória colectiva, também se resume na noção de tempo, fazendo apenas grandes diferenciações entre a actualidade (“o hoje”) e o transcorrido (“o ontem”), por exemplo: no início da narrativa de Roldão Ferreira é possível notar a sua preocupação com o desaparecimento das festas nos dias de hoje, esta preocupação está ligada aquilo que foi vivido e vivenciado por ele no passado e o que representa hoje aquilo que ele viveu no passado. Além da dimensão da memória colectiva que está atrelada em datas, a memória coletiva também se baseia em imagens e paisagens. O próprio acto de esquecer é também um aspecto proeminente para o entendimento da memória de grupos e comunidades, “pois muitas vezes é espontâneo, aludindo o querer do grupo de ocultar determinados factos. Assim, a memória coletiva refaz constantemente os factos” (SILVA; SILVA, 2009, p. 276).

O facto dos narradores se deslocarem para o passado e seguidamente trazerem para o presente suas memórias, nos da possibilidade de olhar estas memórias na Longa duração. Bergson (2006) ao analisar o sentido da duração e a memória, ajuda-nos a olhar pelas dimensões da memória, ou seja, podemos olhar a memória através da duração onde ela transforma-se. A duração é uma evolução contínua do passado que devora o porvir e avoluma à dimensão que avança. Uma vez que o passado aumenta incansavelmente, também se preserva interminavelmente. A memória não é uma propriedade de catalogar rememorações numa prisão ou de inscrevê-las num registro. (BERGSON, 2006, p.47-48)

Neste contexto, os narradores ao trazerem as memórias sobre as festas populares e tradicionais de Luanda na superfície, encetam uma operação que fica demarcada pela passagem das marcas nas estruturas de continuidade e descontinuidade que se correlacionam na duração ao longo do tempo, onde a condição da memória pessoal é carregada do social, e é menos demarcada em relação a memória coletiva que são marcas em representação do passado vivo na mente de um grupo. Logo o vivido é passado porque foi passado. A

sobrevivência do passado é tudo aquilo que aprendemos para lidar e agregar o futuro que se coloca.

## **Considerações finais**

Através deste breve exercício, foi possível registrar narrativas provenientes de memórias que permitiram olhar como à memória pode operar. Por outro lado, o exercício de trazer os depoimentos no próprio texto, estabeleceu campos expositivos possibilitando esta forma olhar a memória não como uma totalidade, partindo do pressuposto que há diferenças no universo da memória. As narrativas produzidas e registradas neste turno embora direcionadas para as festas populares e tradicionais de Luanda, podem propiciar um novo campo documental que, muitas vezes, atém-se num quadro de risco aonde os verdadeiros narradores vão nos deixando naturalmente com o falecimento físico.

## **Referências bibliográficas**

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Política.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo. Editora Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. **Memória e vida.** Textos escolhidos. Trad. Claudia Berliner. São Paulo. Martins Fontes, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva.** São Paulo: Editora Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: Joseph Ki-Zerbo., editado. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.** – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Trad. Bernardo Leitão. Campinas. S.P. Editora da Unicamp, 1990.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória:** a cultura popular revisitada. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2009, 2.ed., 2<sup>a</sup> reimpressão.

TOUTAIN, LMB. Registro da memória social e institucional no lançamento da Pedra Fundamental do ICI-UFBA. In: SILVA, RRG., org. **Preservação documental: uma mensagem para o futuro** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 15-21. ISBN 978-85-232-1221-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

VIANA, Nildo. **Obstáculos para a Reconstituição da Tradição Oral**. Revista espaço livre, v.14, n 28, jul. dez./2019. Disponível em:  
<https://redelp.net/revistas/index.php/rel/issue/viewIssue/121/81> Acesso em : 21 Mar. 2020.

## **Valorização da música dos povos ancestrais por meio da etnomusicologia**

*Félix Rodrigo Hernández Giraldo*<sup>1</sup>  
*Cristina Schmidt Silva Portero*<sup>2</sup>

**Submetido em: 09/05/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

Aclarem-se os atributos da disciplina etnomusicologia e a necessidade da relação com a música ancestral brasileira, com o objetivo de dar valor social às diferentes evidências musicais dos povos originários. A etnologia se desenvolveu historicamente no Brasil chegando a ser fundamento para análise das manifestações musicais nos variados estilos musicais. Apropriam-se neste artigo as particularidades da ciência em questão para o resgate e o conhecimento valorativo dos povos ancestrais e a sua musicalidade. Assim, se espera colaborar com a caracterização e a identificação da diversidade cultural musical e da identidade cultural de nosso país.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Diversidade Cultural; Cultura Musical; Ancestralidade; Identidade; Etnomusicologia.

### **Valuing the music of ancestral peoples through ethnomusicology**

### **ABSTRACT**

The attributes of the ethnomusicological discipline and the need to relate to Brazilian ancestral music become clear, with the aim of socially valuing the different musical evidences of the original native peoples. Historically, ethnology was developed in Brazil, being the basis

---

<sup>1</sup> Mestrando do curso de Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes-SP, Pós-Graduado em Psicopedagogia Institucional na mesma universidade. Graduado em Pedagogia pela Universidade Braz Cubas, de Mogi das Cruzes-SP. Atualmente trabalha nos cursos da Comunicação Social - Publicidade e Propaganda, Jornalismo e Design Gráfico e na formação de professores na Licenciatura em Psicologia. Tem experiência na área da Educação há 24 anos. Correio eletrônico: professor.umc@gmail.com.

<sup>2</sup> Pós-doutora em Comunicação Regional pela Cátedra UNESCO/Umesp. Doutora em Comunicação e Semiótica – PUC-SP, Mestre em Comunicação, teoria e ensino - UMEP-SP. Atualmente é professora do Programa de Mestrado em Políticas Públicas na Universidade de Mogi das Cruzes – UMC. Correio eletrônico: crisschmidt@umc.br.

for the analysis of musical manifestations of various musical styles. The particularities of the science in question are appropriate in this article for the rescue and evaluative knowledge of ancestral peoples and their musicalities. Thus, we hope to collaborate with the characterization and identification of the musical cultural diversity and the cultural identity of our country.

## KEY-WORDS

Cultural diversity; Musical Culture; Ancestrality; Identity; Ethnomusicology.

# **Valorización de la música de los pueblos ancestrales a través de la etnomusicología**

## RESUMEN

Se han aclarado los atributos de la disciplina etnomusicología y la necesidad de una relación con la música ancestral brasileña, con el objetivo de dar valor social a las diferentes evidencias musicales de los pueblos originarios. La etnología se ha desarrollado históricamente en Brasil, convirtiéndose en la base para analizar las manifestaciones musicales en varios estilos musicales. En este artículo, las particularidades de la ciencia en cuestión son apropiadas para rescatar y valorar el conocimiento de los pueblos ancestrales y su musicalidad. Así, esperamos colaborar con la caracterización e identificación de la diversidad cultural musical y la identidad cultural de nuestro país.

## PALABRAS-CLAVE

Diversidad Cultural; Cultura Musical; Ancestralidad; Identidad; Etnomusicología.

## Introdução

O presente artigo explana sobre as diversas características da etnomusicologia em relação à música ancestral brasileira, com o intuito de dar valor, na sua aplicabilidade, sua relevância com vistas ao resgate e promulgação da identidade. Assim, este estudo tem como base as características da etnomusicologia brasileira, considerando seu trajeto histórico e suas aplicabilidades para incrementar o valor social à música dos povos ancestrais e suas comunidades. Socialmente o estudo se justifica pelo dever de inspirar esta geração e as próximas com as evidentes e ricas características musicais das comunidades ancestrais, visto que, desde os primórdios da história do Brasil a construção e a constituição da identidade se

foi “evaporando” e hoje em dia quase nada se tem da ancestralidade musical que conformam a nação.

Tendo em vista que a importância deste artigo se fundamenta na ancestralidade dos povos do Brasil, faz-se necessário compreender os conceitos propostos. Na área da antropologia e da história dos povos ancestrais o conceito ‘culto aos *ancestros*<sup>3</sup> faz referência às crenças e às práticas que veneram o fazer, de pessoas ou entidades que interagem diretamente com a comunidade, sendo estas de cunho mítico ou real. Suas práticas, nas diferentes áreas, marcaram a vida das comunidades e seu desenvolvimento cultural se perpetuando por gerações (HARCORE, 1987; LONG, 1987; INSOLL, 2011). Já, a ancestralidade, de acordo com os mesmos autores, se entende como a presença dos ‘ancestros’ na vida social expressa de forma privilegiada por meio dos ritos e se firma por meio das variadas práticas religiosas. Estas manifestações retratam um sistema de aspectos próprios da cosmovisão da comunidade, trabalhados nas áreas ceremoniais e ritualistas.

Nesse sentido, a ancestralidade dos povos tradicionais se torna evidente quando a apropriação e manifestação transcendem à herança biológica. A ancestralidade estreita seus laços e caminha juntamente com as memórias musical, histórica, cultural, geográfica, e material ética (espacialmente de um povo), pois é entendida como “[...] um legado deixado aos novos integrantes da comunidade por meio da convivência, do aprendizado, da religião, dos ritos, do modo de viver e se organizar” (CAFFAGNI, 2018, p. 29). Ancestralidade é, portanto, um traço da identidade dos povos tradicionais.

Por outro lado, quem define a regularidade, assim também como sua conceituação legal da existência de Comunidades Tradicionais é o Decreto 6040 publicado em 2007, que cria a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, determinando que, determina no Art. 3º, *in verbis*:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição [...].

---

<sup>3</sup> Utilizamos a palavra retirada da Língua Espanhola “*ancestros*” para que na explanação faça sentido com a palavra “Ancestralidade”.

Este documento é tão importante, pois direciona, no seu Art. 1º, o fazer político, assim como a observância de princípios elementares tais como, *in verbis*:

I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade [...].

Neste campo de entendimento, este documento também traz como principal objetivo gerar o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com a intenção de robustecer o reconhecimento, trazendo como garantias, dentre outros pontos, o respeito e a valorização à sua identidade, assim como os seus direitos culturais, afim de que haja reconhecimento e proteção na promoção dos direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais.

Tendo em vista a preservação daquilo que está disposto por lei, é imprescindível reconhecer que existem certos elementos que constituem uma sociedade/comunidade, E que no seu desenvolvimento coletivo surgem nas múltiplas relações estreitamente ligadas com as questões étnicas em suas manifestações, como formas cheias de afetividade e com poder de evidenciar uma identidade coletiva (CRISTOFFANINI, 1999). No entanto, surge um questionamento: a identidade musical expressa na diversidade de comunidades tradicionais é considerada e evidenciada na atualidade?

Esta indagação se valida partindo do ponto de vista de que a UNESCO considera a diversidade cultural, “antes de tudo um fato”, pois é claro para todos, a grande riqueza cultural que o planeta tem e é imperativo, de acordo com a própria UNESCO (2009), “[...] tomar consciência dessa diversidade, pois parece estar sendo banalizada, graças à globalização dos intercâmbios e à maior reciprocidade mútua das sociedades”. Este entendimento nos aproxima a considerar a diversidade cultural como de “primeira ordem”, e ao “serviço do bem comum” (UNESCO, 2009).

Para dar resposta às inquietações, este estudo considera autores nas ciências da antropologia, sociologia, musicologia e etnomusicologia tais como ARIAS (2002); ALMEIDA E

PUCCI (2012); CANEU (1977); HALL (2000); MENDES (2002); NETTL (1992); QUEIROS (2005), entre outros, que pela característica da temática aportaram para esclarecer e chegar a uma conclusão em relação aos objetivos traçados. Como método, foi utilizada a Abordagem Qualitativa/Empírica de corte transversal, temporal e geográfico assim como o Método Exploratório para a coleta de dados (GIL, 2008; 2010).

Sons, melodias e ritmos podem ser estudados e evidenciados pela etnomusicologia e para nós, neste artigo, nos utilizamos destas observações, a fim de pontuar as características identitárias de comunidades tradicionais. Para isso, pode-se fazer referência do povo Guarani, um dos representantes dos povos indígenas da América do Sul cujo dialeto se denomina guarani, sendo parte das línguas que provêm do tupi guarani e da base tupi. A origem dessa cultura ocupa os territórios do Paraguai, Uruguai, Argentina, Bolívia e do Brasil. Existem algumas ideias de como este povo se adentrou no Brasil, alguns consideram que adentram ao território nacional foi pela navegação do curso do rio Paraguai, que pela definição guarani, era chamado “*Paiaguai*”, devido a que aos navegantes que dirigiam as canoas *Paiaguás* atravessavam seu cause (NAVEIRA, 2007).

A observação feita pelo biólogo Halosiso Mozzer Vargas observou a complexa prática musical dos guaranis, observada como eventos aplicados à área do passatempo e do entretenimento. Além disso, observou-se que dentre as inúmeras atividades do povo Guarani o fazer musical ocupa um lugar de destaque “[...] sendo uma das chaves mais importantes da sociabilidade, e tendo conexões fortes com a cosmologia e filosofia” (BASTOS, 2004, p. 22). Um exemplo disso é que “[...] os cantos representam uma fonte inesgotável de abstração, é possível ensinar conceitos, saudar a criação, transcender, acalmar o corpo, a mente, o espírito, espantar os males, curar doenças, fortificar o corpo e ir muito além de nossa compreensão” (VARGAS, 2017, p. 11).

É importante ressaltar também que o Brasil é considerado o quinto país com maior território do mundo, chegando a 8,515.767 Km<sup>2</sup>, contemplando 26 estados e o Distrito Federal, considerados como unidades territoriais ou unidades federativas. Essa asseveração evidencia a tamanha quantidade de povos tradicionais no território brasileiro e com as mais diversificadas manifestações culturais. Foi fundamentado nesta ideia que, de acordo com o Portal G1 (2019), no ano de 2019, o Ministério Público Federal fez um cruzamento de dados

inédito, mostrando a localização das comunidades tradicionais em todo o Brasil. O resultado é extraordinário, mais de 650 mil famílias assumem e declaram pertencer a uma comunidade tradicional do Brasil.

### **Etnomusicologia surgimento e características**

Por meio de expressões em diferentes áreas como as artísticas, linguísticas, arquitetônicas, religiosas e outras se evidencia o resultado das múltiplas relações entre ambientes e povos na formação da humanidade. Perpetuam-se através dos tempos e servem como referência para as gerações vindouras, pois demonstram o modo e o desenvolvimento da vida dos povos ancestrais (KUPER, 2002). Assim, dessas inúmeras interações, a música emerge no interior das diversas comunidades, destacando-se variados conteúdos e significados que compõem importante plano de análise na antropologia da música e base para um estudo mais apurado. Almeida e Pucci (2014, p. 2) salientam que, a música, fundamento da expressão humana, “[...] é utilizada pelo homem para falar de si, do seu grupo social, de sua realidade e de suas impressões sobre o mundo que o cerca. Ela não existe por si mesma, pois sempre está inserida num contexto sociocultural”.

A música pode ser universal ao ser humano, mas contrariamente ao poeta Longfellow, a música não é uma linguagem universal do homem, mas, ao invés disso, é um grupo de linguagens diferentes ou, talvez melhor dizendo, sistemas de comunicação, integrados e unificados e cada um deles devem ser ensinados (NETTL, 2010, p. 3 *apud* MIGUEL, 2013).

De acordo com ponto de vista histórico houve leviandade quanto à análise musical da denominada música dos povos ancestrais, visto que, ao longo dos anos a pouca consideração das manifestações derivadas de etnias ou povos originários negava a “descoberta do povo”, o “olhar sobre si mesmo” e o “olhar sobre o outro”. Assim, fundamentados nessa realidade, as disciplinas como a Sociologia e Antropologia, ao se defrontar com os sólidos aspectos culturais, consideraram dentro dos seus estudos, aspectos relacionados à música (ALMEIDA; PUCCI 2014).

Dentre essas disciplinas, a musicologia estuda as diversas comparações em relação ao objeto de criação empírica, anônima, coletiva e tradicional e por vezes a tendência se dedica a

analisar os estudos de forma comparativa entre os variados sistemas do fazer musical (NETTL, 1992).

A musicologia se entende também, como o estudo da música, que, por meio de diversas fontes (*New Grove Dictionary of Music and Musicians (COPE, 2001)* e *Musik in Geschichte und Gegenwart* (PALISCA, 2001)) se consegue elucidar que esta disciplina contempla todas as abordagens disciplinares para o estudo de toda música, no que se refere às manifestações e contextos, sendo eles de natureza física, acústica, digital, multimídia, social, sociológica, cultural, histórica, geográfica, etnológica, psicológica, fisiológica, medicinal, pedagógica, terapêutica, ou todas aquelas que têm envolvimento relevante com a música.

Essa linha de pensamento também entende que uma obra musical existe num contexto e por meio das manifestações continua existindo em outros cenários, representando as diversas práticas culturais, sendo estas as que manifestam o significado real do mundo e suas multiformes variações. Uma expressão musical é, de fato, uma representação cultural cuja prática se desenvolve social e coletivamente, assim como todo tipo de objetos culturais próprios de uma cultura ancestral. Portanto, a forma como os indivíduos de um grupo reagem ante às manifestações e objetos culturais é o tamanho da influência que estas representam para dito povo (DUARTE, 2002 *apud* ARCANJO, 2008, p. 20).

Subsequentemente, as teorias antropológicas desvincilharam a música de tradição oral e de povos “primitivos” em comparação com a música “erudita” ocidental. Com essa divisão polarizada vieram à tona outros problemas que têm relação com o uso de uma metodologia analítica, focada nas particularidades de cada manifestação cultural. Desses entraves metodológicos é que surge a etnomusicologia (MENEZES, 2011). Ao que foi dito anteriormente, se faz necessário, antes de abordar as características de etnomusicologia, entender o que é etnologia e etnocentrismo.

Etnologia, de acordo com Moutinho (1980), é um ramo da antropologia cujas pretensões se baseiam na obtenção do conhecimento global do homem, tanto nas suas complexidades históricas, como geográficas. Estuda, também, o funcionamento de pequenos grupos humanos não industrializados, caracterizados por sociedades ou comunidades tradicionais. Essa não industrialização evidencia que tais comunidades ancestrais, na área da música, utilizavam elementos/instrumentos para representar seus momentos, próprios de

culturas, por exemplo, politeístas. Por sua vez, o etnocentrismo é a cosmovisão em que um grupo, um povo, uma comunidade tradicional, um povo ancestral “[...] é pensado como centro dos outros” e estes povos são “[...] pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência” (ROCHA, 1988, p. 5).

De acordo com o mesmo autor o etnocentrismo na área intelectual

[...] pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento – vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia-a-dia das nossas vidas (ROCHA, 1988, p. 5).

As variadas características das disciplinas pontuadas acima envolvem pontos dos quais se podem usufruir e relacionar, interagindo com os diversos enlaces, a fim de entender como os povos ancestrais se manifestam, se relacionam e articulam. Para tal, se faz necessário esmiuçar a história para entender o tema em questão.

Antes do ano 1950 a etnomusicologia era conceituada como “etnomusicologia” e ainda antes dessa data era chamada de “musicologia comparada” – subdivisão da musicologia. Tardou muito tempo em se consolidar e definir o que de fato é etnomusicologia, tendo esta uma relação intrínseca entre musicologia e antropologia. Assim, o resultante das diferentes incidências entre as ciências humanas como a antropologia e a música foi a etnomusicologia (MENEZES, 2011).

A história da etnomusicologia no Brasil tem pouco tempo de estudo, comparada com a história desta disciplina no mundo todo que soma mais de 130 anos. No Brasil, a etnomusicologia avança concretamente, fortalecendo suas bases na tradição dos povos ancestrais, assim também o seu folclore e neste sentido Fonseca (2009, p. 2) discorre que “a reflexão sobre essa relação conduz, ainda, a uma discussão sobre a maneira como a etnomusicologia brasileira, herdeira dos registros deixados pelos estudos das tradições folclóricas no país enfrenta um aumento significativo a cada dia”. Nesse sentido, em 1947, por orientações da UNESCO foi estabelecida a Comissão Nacional de Folclore, ganham força e

grandezas os estudos de folclore e das tradições populares focados, visto que a responsabilidade desta comunicação é ampliar sua amplitude para vários estados brasileiros.

Essa vinculação dos estudos de folclore com a comunicação se acentuam a partir 1957, com a criação da teoria da fokcomunicação, por Luiz Beltrão. Estimulado por pesquisadores e folcloristas brasileiros como Câmara Cascudo, Edison Carneiro e Alceu Maynard Araújo, o jornalista e pesquisador Luiz Beltrão se dedica a compreender os fluxos comunicacionais existentes nas manifestações populares e folclóricas. Para ele, essas expressões trazem um arcabouço de conhecimento ancestral que é comunicado por meio de mecanismos próprios a cada grupo em sua condição periférica na sociedade, ou seja, esse processo de Folkcomunicação é “[...] 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).

Beltrão (1980) vai categorizar essas manifestações que marcam a história brasileira já em tempos pré-cabralinos, e valoriza de modo acentuado a informação oral e os cantadores como referência de transmissão de valores de muitos povos tradicionais. No livro “Comunicação e folclore” (1971), o autor pontua as configurações de diferentes expressões musicais nas regiões brasileiras em processos de incorporação e recriação cultural, cujos cantares trazem as vivências momentâneas e longínquas, e se apropriando de Manuelito Ornellas no livro *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e a formação social do Rio Grande do Sul* (1956), afirma que: “[...] o motivo, que é sempre transitório, como os próprios homens, desaparece, e o que permanece indelével depois é o espírito com que fixam os poetas todas as particularidades que asseguram um caráter e uma fisionomia originais a cada povo” (ORNELLAS *apud* BELTRÃO, 1971, p. 50). Esse campo de estudo, a Folkcomunicação, interligado ao contexto do folclore, vai dialogar com a etnomusicologia para a compreensão dessas expressões orais, musicais de diferentes povos.

Visto que, a etnomusicologia é o estudo da música da tradição oral, que tenta arrecadar informações em espaços dominados por inúmeras culturas cujas marcas e manifestações são evidentes, assim também a música folclórica está preocupada com o grande trabalho de estudar os diferentes gêneros musicais que convergem em uma sociedade: indígena, popular, comercial, tradicional etc., e o papel e o uso dessas músicas em

cada cultura; ou seja, o estudo antropológico do fenômeno musical. Esta ciência é uma área acadêmica composta por várias abordagens para o estudo da música que enfatiza seus contextos culturais, sociais, materiais, cognitivos, biológicos e outros, além de sons isolados ou um repertório particular. O termo aparece por meio do músico Jaap Kunst, do grego *ἔθνος* *ethnos* (nación) y *μουσική* *mousike* (música), habitualmente conhecida como etnografia ou antropologia da música. Jeff Todd Titon chamou-lhe o estudo de pessoas fazendo música (QUEIROZ, 2005).

## **Diversidade cultural e ancestralidade**

A etnomusicologia vem crescendo gradualmente e proporciona uma nova visão sobre as diversas manifestações musicais dos povos ancestrais, contribuindo para uma compreensão mais holística sobre o processo cultural que envolve a música. É por isso que é pertinente olhar para as manifestações culturais musicais das comunidades ancestrais pela lente da etnomusicologia, visto que, nas suas especificidades, se compromete estudar a música dos povos ancestrais nas suas múltiplas relações e nos seus múltiplos contextos.

Desde sempre, a identidade do povo brasileiro se demonstrou miscigenada na sua construção social e cultural apresentando diversas culturas, próprias das regiões específicas. No que se refere à própria manifestação musical, essa constituição é extremamente válida e rica, visto que as diferentes e variadas formas musicais deveriam fazer parte essencial de toda ou qualquer estrutura que tenha como objetivo formar pessoas (BRASIL, 1997).

A UNESCO (2016), com o intuito de entender e dar fundamentos e respostas valorativas às necessidades manifestas pelas múltiplas diversidades culturais organizou o Relatório Mundial sobre a Diversidade Cultural, estimulando prioritariamente a proposição de “[...] uma perspectiva coerente da diversidade cultural e, assim, clarificar que, longe de ser ameaça, a diversidade pode ser benéfica para a ação da comunidade internacional” UNESCO (2016, p. 3). Para que isso ocorra o relatório pontua nos seus objetivos os seguintes pontos:

I - analisar a diversidade cultural em todas as suas facetas, esforçando-se por expor a complexidade dos processos, ao passo que identifica um fio condutor principal entre a multiplicidade de possíveis interpretações;

II - mostrar a importância da diversidade cultural nos diferentes domínios de intervenção (línguas, educação, comunicação e criatividade) que, à margem das

suas funções intrínsecas, se revelam essenciais para a salvaguarda e para a promoção da diversidade cultural;

III - convencer os decisores e as diferentes partes intervenientes sobre a importância em investir na diversidade cultural como dimensão essencial do diálogo intercultural, pois ela pode renovar a nossa percepção sobre o desenvolvimento sustentável, garantir o exercício eficaz das liberdades e dos direitos humanos e fortalecer a coesão social e a governança democrática. UNESCO (2016, p. 4).

Nota-se, então, que a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) destacam no seu segundo objetivo, como fio condutor, a preponderância da diversidade cultural nas diferentes áreas onde se manifesta, com o intuito de preservá-la e promovê-la. Esse primeiro ponto nos revela que a diversidade cultural, música dos povos ancestrais deve ser notória ao ponto de se tornar importante para que haja um resguardo e divulgação das múltiplas e coloridas características que intrinsecamente retém cada cultura. No tocante ao terceiro objetivo, o mesmo denota a necessidade de que haja um diálogo entre as diversas culturas a fim de fortalecer a unidade das dimensões sociais, pois esta salvaguarda a regência democrática (UNESCO, 2009).

Para que a diversidade cultural ancestral, em relação à música, alcance notoriedade e importância, deve ser primeiramente conhecida e assimilada por todos. Começando com nossa própria cultura, com a sua evolução e com o seu processo de desenvolvimento. Sendo assim, teremos condições de compreender a importância de manter viva sua memória, para poder valorizá-la, protegê-la e preservá-la. Segundo Arias (2002, p. 12). “[...] proteger não significa defender o isolamento ou o fechamento ao diálogo com outras culturas, mas encontrar meios de promover a sua própria cultura”. Nesse âmbito, o mesmo autor disserta afirmando que nenhum povo que tenha seus fundamentos ancestrais deteriorados ou ignorados pode sobressair dentre tantos ideais emergentes.

Ter conhecimento da diversidade da cultura, étnica e linguística da nossa ancestralidade, concatenada a diferentes áreas da sociedade nos dá vigor para entendermos a preponderância e para ponderarmos nossas atitudes futuras, de modo que tenhamos mais solides no reconhecimento de onde viemos. Assim, o estudo proporcionado pela etnomusicologia não apenas contribui para reconhecimento da diversidade cultural dos povos originários e de sua unidade ancestral, mas também, colabora de igual maneira para a construção do conhecimento e identificação no sentido amplo de pertencimento e

apropriação.

A música dos povos ancestrais brasileiros se tem desenvolvido num vasto universo cultural em que participam inúmeros e diferentes representantes, sendo esta a atividade cultural com maior significância na socialização entre os integrantes das comunidades. Nos primórdios da colonização brasileira os portugueses evidenciaram que a música fazia parte dos povos já instaurados nesta parte de América do Sul, exemplo disso é que padres jesuítas se escandalizavam ao ver instrumentos de sopro e chocalhos feitos de crânios e ossos humanos sendo utilizados nas diferentes cerimônias, percebendo, então, que estavam relacionadas profundamente com os sons e cantos ceremoniais, assim também nas atividades de lavoura e de caça.

De acordo com Cameu (1977) os relatos da carta de Caminha (1500) e dos textos de Hans Staden (1547, p. 49) e Jean de Léry, foram identificados os reais nexos entre música, dança, no uso de instrumentos e cerimônias nos diversos ritos das comunidades ancestrais.

Falar do reconhecimento da importância da diversidade cultural musical dos povos ancestrais no Brasil parece ser inapropriado se tomamos como base nossa própria identidade. O fato inegável é que mesmo com o reconhecimento da evidência que temos socialmente, de que somos um país multimiscigenado (miscigenado já não é multi?), musicalmente, a apropriação da cultura dos povos ancestrais foi deixada paulatinamente para trás.

Se tomarmos como base a etnomusicologia que tem o intuito de estudar música, própria dos contextos culturais e sociais, teremos uma luz para começar a resgatar nossa identidade, não de um povo, mas de uma nação.

É importante destacar nesta discussão que a diversidade cultural musical dos povos ancestrais não deve ser observada como relatam os autores Duschatzky; Skliar (2001, p. 120) indicando que algumas facundias pontuadas sobre diversidade se fundamentam “[...] em certas ocasiões, de palavras suaves, de eufemismos que tranqüilizam nossas consciências ou produzem a ilusão de que assistimos a profundas transformações sociais e culturais simplesmente porque elas se resguardam em palavras de moda”. Muito pelo contrário, a argumentação que se pretende desenvolver neste artigo tem como patamar a ideia de que com o reconhecimento da identidade cultural musical dos povos ancestrais por meio da etnomusicologia, vislumbraremos uma mentalidade conscientiosa para reproduzir e produzir,

para reviver e viver, para ter e ser, para identificar e edificar, sempre com a finalidade de informar e formar consciência de identidade musical dos povos ancestrais. Entende-se então, que reconhecendo o conceituado por Stuart Hall, a identidade para Mendes (2002, p. 504), é “socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais”.

De outro ponto de vista, o mesmo autor fundamenta que o que dá origem às identidades são “os acidentes, as fricções, os erros, o caos”, de modo que “[...] o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas do ruído social, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares de socialização” (MENDES, 2002, p. 505).

O dito anteriormente é congruente com as características próprias da etnomusicologia, pois essa ciência procura desvencilhar e identificar as diferentes manifestações dos povos ancestrais nas suas particularidades e diferenças, sempre com o objetivo de destacá-la e alavancá-la. Como resultado desta consciência o reconhecimento da identidade se transforma, fortalece e integra ao fazer musical, no contexto cotidiano, histórico e social.

Nesse sentido, Ciampa (1987) citado por Faria e Souza (2011, p. 2) descreve a identidade como “[...] metamorfose, ou seja, em constante transformação, sendo o resultado provisório da intersecção entre a história da pessoa, seu contexto histórico e social e seus projetos. A identidade tem caráter dinâmico [...]”.

## **Considerações finais**

É evidente que a diversidade cultural dos povos ancestrais e suas manifestações musicais no Brasil e no mundo, têm se mantido de forma legal e ideológica à margem do conhecimento da sociedade, negando os saberes e manifestações, desvanecendo a identidade historicamente formada e desenvolvida ao longo de tantos anos.

É assim que o diálogo interdisciplinar com a *Folkcomunicação* oferece uma reflexão complementar sobre os mecanismos utilizados na transmissão desse conhecimento tradicional por processos musicais. Permite reconhecer as expressões desses grupos considerados marginalizados como um ponto fundamental para a valorização dos conhecimentos históricos e identitários.

Portanto, a etnomusicologia oferece elementos para estudar e evidenciar as particularidades musicais dos povos ancestrais, a fim de promovê-las e preservá-las para o exercício da cidadania desta e das próximas gerações. Para dar resposta mais apurada a nossas inquietações se devem fazer pesquisas mais aprofundadas nas áreas que circundam a etnomusicologia e a diversidade cultural musical das comunidades ancestrais brasileiras, sempre focalizadas no resgate da identidade local.

## Referências

ARIAS, P. G. **La cultura.** Estrategias Conceptuales para comprender a identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Escuela de Antropología Aplicada. UPS-Quito. Ediciones Abya-yala, 2002.

ALMEIDA, Maria Berenice Simões de; Pucci, Magda Dourado. **Músicas do Mundo.** In: JORDÃO, Gisele; ALUCCI, Renata et.al. *A Música na Escola*. São Paulo: Allucci & Associados Comunicações, 2012.

ALMEIDA, Maria Berenice Simões de; Pucci, Magda Dourado. **Há espaço para as músicas indígenas em um Brasil multicultural? - a inserção do repertório indígena na educação musical.** Disponível em: [https://www.academia.edu/3786462%A1\\_espa%C3%A7o\\_pADgenas\\_em\\_um\\_Brasil\\_multicultural\\_a\\_inser%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_repert%C3%B3rio\\_ind%C3%ADgena\\_na\\_educa%C3%A7%C3%A3o\\_musical](https://www.academia.edu/3786462%A1_espa%C3%A7o_pADgenas_em_um_Brasil_multicultural_a_inser%C3%A7%C3%A3o_do_repert%C3%B3rio_ind%C3%ADgena_na_educa%C3%A7%C3%A3o_musical). Acesso em: 10 dez. 2019.

ARCANJO, Loque. **O ritmo da mistura e o compasso da história:** o modernismo musical nas bachianas de Heitor Villa-Lobos. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

BASTOS, Rafael José de Menezes. **Etnomusicologia no Brasil:** algumas tendências hoje. Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e Folclore:** um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

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

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.** Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2020.

BRASIL. **Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais : Pluralidade cultural, orientação sexual / Secretaria de Educação Fundamental.** Brasília: MEC/SEF, 1997.

CAMEU, Helza. **Introdução ao estudo da música indígena brasileira. Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais**, 1977.

CEFFAGNIM, Amaral Cláudia do. **Técnicas de socialização e mobilização**. Editora Senac. São Paulo. 2018.

COPE, David. **New Directions in Music**. 7th ed. Long Grove: Waveland Press, 2001.

CRISTOFFANNI, Pablo R. (1999). **Identidad mexicana e interculturalidad em Octavio Paz**. Em Pablo R. Cristoffanni. (Comp.), *Identidad y otredad em el mundo de habla hispánica*. Dinamarca/México: Universidad de Aalborg/Universidad Autónoma de México. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_nlinks&ref=2699808&pid=S1519-549X201400030000400007&lng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=2699808&pid=S1519-549X201400030000400007&lng=pt). Acesso em: 20 nov. 2019.

DUSCHATZKY, S. & SKLIAR, C. **O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação**. In: LARROSA, J. & SKLIAR, C. (Orgs). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte/MG: Autêntica, 2001.

FARIA Ederson de; SOUZA de Trevisan Vera Lúcia. **Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre formação de professores**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pee/v15n1/04.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2019.

FONSECA de Macedo E. J. **Etnomusicologia e Folclore: o caso do levantamento folclórico de Januária-MG e as gravações etnográficas das músicas de tradição oral no Brasil hoje**. Disponível em: <http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/MeC04-Fonseca-Folclore.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2019.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

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

HALL, S. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e Tradução.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARDACRE, H. **Ancestors: Ancestors worship**. Em Jones. L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thompson Gale, 1987.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dimensões do Brasil**. Disponível em: <https://g1.globo.com/tudo-sobre/ibge/>. Acesso: 20 abr. 2020.

INSOLL, T. **Ancestor cults**. En Insoll, T. (ed.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*. Oxford: Oxford University Press. 2011.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: Edusc, 2002.

LONG, Ch. 1987. **“Ancestors: mythic ancestors”**. En Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of religion*. Detroit: Thompson Gale. 1987.

MENEZES BASTOS, R. J. de. **Etnomusicología, producción de conocimiento y apropiación indígena de la fonografía: el caso brasileño hoy en día**. Trans (Barcelona), v. 15, p. 23, 2011.

MENDES, J. M. de O. O desafio das identidades. In: SANTOS, B. S. (Org.) **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

MIGUEL, Ana Flávia. **Reseña de Nettl, Bruno. 2010. Nettl's Elephant: On the History of Ethnomusicology**. Urbana, Springfield e Chicago: University of Illinois Press. El oído pensante. 2013. Disponível em: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/eloidopensante>. Acesso em: 19 nov. 2019.

MOUTINHO, Mário Canova. **Introdução á etnologia**. Lisboa: Estampa, 1980.

NAVEIRA, Raquel. **O Guarani e a Interdisciplinaridade**. In: **Congresso Nacional de Linguística e Filologia**. Anais. Rio de Janeiro: UER, 2007.

NETTL, Bruno. Ethnomusicology and the Teaching of World Music. In: LEES, Heath. **Music Education: Sharing Musics of the World**. Seul: ISME, 1992.

NETTL, Bruno. **Music Education and Ethnomusicology: A (Usually) Harmonious Relationship**. Min-Ad: Israel Studies in Musicology Online, Ramat-Gan, Israel, v. 8, n. 1, p. 1-9, 2010. Disponível em: <https://www.biu.ac.il/hu/mu/min-ad/10/01-Bruno-Nettl.pdf>. Acesso em: 10 nov 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. 2007, Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

PALISCA, Claude; BENT, Ian. Theory, theorists. In: SADIE, Stanley (Ed.). **The New Grove dictionary of music and musicians**. v. 25. London: Macmillan, 2001.

PORTAL G1. **650 mil famílias se declaram 'povos tradicionais' no Brasil; conheça os kalungas, do maior quilombo do país**. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/10/29/650-mil-familias-se-declaram-povos-tradicionais-no-brasil-conheca-os-kalungas-do-maior-quilombo-do-pais.ghtml>. Acesso em: 14 abr. 2020.

QUEIROZ, Luis Ricardo Silva. **Pesquisa em etnomusicologia: implicações metodológicas de um trabalho de campo realizado no universo musical dos Ternos de Catopês de Montes Claros**. In: Em Pauta. V. 16 n.26 2005. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EmPauta/article/view/7486/4671>. Acesso em: 10 nov 2019.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Coleção Primeiros Passos. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SEEGER, Anthony. **Etnografia da música.** Cadernos de campo, São Paulo, n. 17, p. 1-348, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/47695/51433>. Acesso em: 10 nov. 2019.

TURINO, Thomas. Estrutura, contexto e estratégia na etnografia musical. IN: **Horizontes Antropológicos** 11. P. 13-28 (1999). Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n11/HA-v5n11a02.pdf>. Acesso em: 10 nov 2019.

UNESCO. **Relatório Mundial da UNESCO. Investir na diversidade cultural e no dialogo intercultural.** Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_por). Acesso em: 7 set 2019.

VARGAS, MOZZER HALOISIO. **Etnomusicologia guarani na escola indígena em aldeia “Três Palmeiras”.** Disponível em: [http://labec.ufes.br/sites/labec.ufes.br/files/field/anexo/haloisio\\_tcc.pdf](http://labec.ufes.br/sites/labec.ufes.br/files/field/anexo/haloisio_tcc.pdf). Acesso em: 15 abr. 2020.

## **“Yopará” e “Nhengatu” Transfronteiriços Práticas Translinguajeiras na Região de Fronteira: Mato Grosso do Sul/Brasil – Paraguai**

*Marlei Sigrist<sup>1</sup>*

**Submetido em: 05/05/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

O presente artigo expõe os diferentes conhecimentos textuais-discursivos, específicos de comunicação popular que acontece na fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Objetiva-se apresentar um estudo desenvolvido sobre práticas translíngues que ocorrem nessa fronteira híbrida, no espaço correspondente ao Estado de Mato Grosso do Sul/Brasil, um *locus* específico, cujo contexto transfronteiriço é formado por brasileiros descendentes de paraguaios, índios Guarani e outros brasileiros. Numa abordagem interdisciplinar, tais práticas foram observadas na comunicação oral cotidiana de seus usuários, destacando exemplos, para serem estudados pela ótica dos Estudos Culturais, combinados com os estudos de Linguagem e de Folkcomunicação. Verificou-se que as práticas translinguajeiras possibilitam ressignificar e recombinar as identidades dos diversos atores sociais, para torná-las culturas híbridas transfronteiriças.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Translinguagens; Língua Guarani; Transfronteiriço; Brasil-Paraguai.

## **“Yopará” and “Nhengatu” Cross-border Translingual practices in the border Region: Mato Grosso do Sul / Brazil – Paraguay**

### **ABSTRACT**

This article exposes the different textual-discursive knowledge, specific to popular communication that takes place on the border between Brazil and Paraguay. The objective is to present a study developed on translingual practices that occur in this hybrid frontier, in the space corresponding to State Mato Grosso do Sul/Brazil, a specific *locus*, whose cross-border context is formed by Brazilians Paraguayan descendants, Guarani Indians and other Brazilians. In an interdisciplinary approach, such practices were observed in the daily oral communication of its users, highlighted examples, to be studied from the perspective of Cultural Studies, combined with Language and

---

<sup>1</sup> Departamento de Arte e Comunicação Folkcomunicação e Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Correio eletrônico: marleisigrist@gmail.com.

Folkcommunication studies. It was found that the cross-language practices make it possible to resify and recombine the identities of the various social actors to make them cross-border hybrid cultures.

## KEY-WORDS

Translingual; Guarani Language; Cross-border; Brazil-Paraguay.

# **“Yopará” y “Nhengatu” Transfronterizo Prácticas Translinguajeras em La Región fronteriza: Mato Grosso do Sul / Brasil – Paraguay**

## RESUMEN

Este artículo expone los diferentes conocimientos textuales discursivos, específicos de la comunicación popular que tiene lugar en la frontera entre Brasil y Paraguay. El objetivo es presentar um estudio desarrollado sobre prácticas transnacionales que se producen em esta frontera híbrida, en el espacio correspondiente al estado Mato Grosso do Sul/Brasil, un lugar específico, cuyo contexto transfronterizo está formado por brasileños de ascendencia paraguaya, indios guaraníes y otros brasileños. En un enfoque interdisciplinario, tales prácticas se observaron en la comunicación oral diaria entre sus usuarios, destacando ejemplos, para ser estudiados desde la perspectiva de los Estudios Culturales, combinados con los estudios de Lenguaje y Comunicación Popular (Folkcomunicación). Se descubrió que las prácticas multilingües permiten replantear y recombinar las identidades de diferentes actores sociales, para hacerlas culturas híbridas transfronterizas.

## PALABRAS-CLAVE

Translinguages; Idioma guaraní; Transfronterizo; Brasil-Paraguay.

## Introdução

Diante da estimativa de que línguas indígenas possam desaparecer no mundo todo em curto espaço de tempo, linguistas têm se dedicado a pesquisá-las e registrá-las. Organizações mundiais trabalham para que elas sobrevivam, implantando projetos e ações diretamente em aldeias ou, indiretamente, em programas educativos junto às populações mundiais.

Dentro desse pensamento a UNESCO propôs para 2019 a comemoração do Ano Internacional das Línguas Indígenas (*International Year of Indigenous languages – IYIL2019*). Uma das ações norteadas por ideias preservacionistas foi a construção de um site específico<sup>1</sup> (<https://en.iyil2019.org>), que vem contribuindo para “a conscientização da necessidade urgente de se preservar, revitalizar e promover as línguas indígenas no mundo”. Ainda, conforme

informações postadas no referido site, sem alguma medida protetora “mais línguas irão se perder, e a história, as tradições e a memória a elas associadas provocarão uma considerável redução da rica tapeçaria de diversidade linguística em todo o mundo”. Por isso, o site do Ano Internacional das Línguas Indígenas informa quais são as ações e medidas a serem tomadas pelas agências das Nações Unidas, governos, organizações dos povos indígenas, academias, setor público, setor privado, sociedade civil e calendário de eventos.

Vale destacar que as línguas faladas pelas populações indígenas, em poucas delas têm sido usado o sistema de escrita alfabética; representam sistemas complexos de conhecimentos e de comunicação, promoção de culturas, costumes e valores, mantidos durante milhares de anos. Por isso mesmo, pode-se dizer que contribuem para uma bela trama de diversidade cultural e pode ser utilizada como um recurso estratégico para o desenvolvimento da paz. “Sem elas [todas as línguas indígenas], o mundo seria um lugar mais pobre”.

Inspirado na proposta da UNESCO e estimulado pelos estudos da Folkcomunicação, o presente artigo pretende discutir uma linguagem híbrida que sustenta a comunicação de seus usuários, a partir de um *lócus* específico, que é a região fronteiriça entre Mato Grosso do Sul/Brasil e Paraguai, cuja principal língua indígena utilizada pela população mestiça é o guarani e é justificável pelo seu processo de formação cultural bastante particular. No entanto, tal particularidade tem seu componente nacional, remetendo-o à universalidade, pois a diversidade ali existente é parte integrante da totalidade.

## Cenário Transfronteiriço

O cenário onde ocorrem as práticas translinguajeiras, uma mistura das línguas portuguesa brasileira com a espanhola paraguaia, permeada pela língua indígena guarani, é a região Centro-Sul de Mato Grosso do Sul no Oeste brasileiro, guardadora de saberes ancestrais da população indígena referenciada e de seus descendentes mestiços, cuja produção simbólica e cultural fronteiriça é significativa para o presente estudo.

O Estado de Mato Grosso do Sul tem uma área de 357.145,532 km<sup>2</sup>, sendo pouco maior que o território da Alemanha, possui um extraordinário patrimônio hídrico, formado pelas bacias do rio Paraguai (incluindo o Pantanal), do rio Paraná e pelo Aquífero Guarani.<sup>ii</sup> Também possui fronteiras secas com a Bolívia em 386 km e com o Paraguai em 1131 km. Nas linhas de fronteiras

com a Bolívia e com o Paraguai estão localizadas cidades-gêmeas (cortadas pela linha de fronteira seca ou fluvial) articuladas ou não por obra de infraestrutura, apresentando potencial de integração econômica e cultural.

Cidade no Brasil		Cidade na Bolívia
Corumbá	Cidade-gêmea	Puerto Quijarro
Cidade no Brasil	Cidade-gêmea	Cidade no Paraguai
Bela Vista	Cidade-gêmea	Bella Vista Norte
Coronel Sapucaia	Cidade-gêmea	Capitán Bado
Mundo Novo	Cidade-gêmea	Salto Del Guairá
Paranhos	Cidade-gêmea	Ypehú
Porto Murtinho	Cidade-gêmea	Capitán Carmelo Peralta
Ponta Porã	Cidade-gêmea	Pedro Juan Caballero
Sete Quedas	Cidade-gêmea	Pindoty Porá
<i>Sanga Puitã</i>	<i>Distrito-gêmeo</i>	<i>Zanja Pytá</i>

Outros municípios fazem fronteira com o Paraguai, como: Antonio João, Aral Moreira, Corumbá, Caracol, Coronel Sapucaia, Japorã, Mundo Novo, Paranhos e Sete Quedas.

## Práticas Translinguageiras Populares

Para o presente estudo importa a linguagem popular, pois meu interesse é verificar como se manifestam os falares regionais fronteiriços em seu cotidiano, tema que venho investigando desde o início do séc. XXI. Na sociedade globalizada, torna-se um desafio compreender a maneira como são produzidas as relações no campo da cultura popular que possibilitam, ou não, a continuidade das tradições (SIGRIST, 2013).

A terminologia *práticas translinguageiras* está calcada em Leroy e Santos (2017: 12), cujos estudos basearam-se, entre outros autores, em García e Leiva (2014). Essas autoras propõem o termo *translinguagem* e acreditam que "...o falante está situado em um espaço onde representações e enunciações alternativas podem ser geradas por meio de histórias que são desenterradas e libertadas para serem ouvidas e onde saberes conflituosos são produzidos". Por isso, suas falas fogem das regras oficiais da linguagem e produzem outros traços linguísticos, com repertório dinâmico, próprio do lugar o que, muitas vezes, leva os sujeitos falantes ao estigma e à exclusão. Sob este prisma, a linguagem popular, conforme Beltrão (1980)<sup>iii</sup>, pode ser observada como a comunicação dos marginalizados.

Estudando as manifestações do folclore e buscando entender as origens da linguagem popular no Brasil, caracterizando os falares regionais, encontramos em Lima e Andrade (1983), que eles têm seus fundamentos no dialeto caipira, difundido pelos bandeirantes. Porém, essa tendência não se deu de maneira uniforme em todo o país, sendo que nos lugares de maior concentração indígena, a língua preferencial foi a tupi-guarani (SIGRIST, 2004). Já escrevi, anteriormente, que jesuítas e cronistas do período colonial brasileiro, como Padre Anchieta, Frei Ivo d'Evreux, Jean de Lerry, Hans Staden e outros registraram, em suas viagens ao norte do país, a eloquência com que os indígenas demonstravam ao comunicar-se, evidenciando a sedução que sentiam pela palavra fácil.

A tradição oral indígena registrava todos os feitos da tribo, não somente enquanto história de uma etnia, mas também enquanto vivências pessoais, imaginário, consolidando as fábulas, os ritmos das danças, o saber sagrado do pajé, a ciência da cura e dos medicamentos, os ritos que acompanham cada uma dessas manifestações e, principalmente, a comunicação. Os pajés ou *caraíbas* eram os melhores agentes da comunicação, uma vez que percorriam as aldeias vizinhas de tempos em tempos, levando seus conhecimentos e trazendo, de volta, as informações colhidas em cada paragem, como realça Beltrão (1980:12), comparando-os com os atuais pregadores, evangelizadores e líderes carismáticos. Conforme Barbosa Rodrigues<sup>iv</sup>, citado na obra de Cascudo (1984: 79-80), referindo-se à narrativa indígena denominada *poranduba*, explica:

Poranduba, não é mais do que a contração da preposição *Poro*, fazendo as funções do superlativo, *Andu*, notícias, *Aub*, fantástico, ilusório, significando Histórias Fantásticas, Fábulas, Abusões, etc; como Porandiba são histórias tristes, más; de *Aiba*, mal, mau, entretanto que fazem derivar de *Porá*, habitante, *Nheeng, fala e Dyba* muito, com significado de Novidades. É verdade que Poranduba pode também ter esta classificação, porém, então a etimologia é outra, vem da mesma preposição *Poro* e do verbo *Endub*, escutar, sentir, donde o verbo *Porandu*, perguntar, questionar, interrogar. (grifo meu)

É possível concordar com Canagarajah (2013) que as práticas translíngues já existiam desde sempre, tanto no Ocidente como no Oriente e nos grupos indígenas autóctones do mundo. A questão é que tais repertórios foram desconsiderados pelos estudos das camadas dominantes.

Embora o português fosse a língua oficial brasileira da Colônia de Portugal, até meados do século XVIII o idioma mais usado, considerado legitimamente nacional em sua expressão, era a língua indígena tupi no litoral e guarani no centro do continente, como nos aponta Teodoro Sampaio<sup>v</sup>, in Cascudo (1984: 84-6), referindo-se ao documento escrito por Padre Vieira, em 1694,

no qual mencionava que as famílias dos portugueses e índios em São Paulo viviam tão entrosadas que, tanto umas quanto outras usavam a língua dos índios para se comunicarem no cotidiano. E a língua portuguesa, as crianças aprenderiam mais tarde, ao ingressarem na escola. O autor, ainda, sustenta que “as levas que partiam do litoral, a fazerem descobrimentos, falavam, no geral, o tupi; pelo tupi designavam os novos descobertos, os rios, as montanhas, os próprios povoados...”. Nesse contexto, o idioma indígena já não era usado tão somente para contar seus feitos, suas histórias, mas num processo contrário, pelos portugueses, principalmente os jesuítas, para ensinar condutas e valores, como ressalta Cascudo (1984: 86):

Era um liame de aproximação mesmo entre colonos brancos e a massa mameluca. (...) Os padres falavam o *nhengatu*, a língua boa, não propagavam as lendas nem o espírito do povo humilhado. Levavam no seu bojo sonoro as idéias cristãs da Companhia de Jesus, as armas contra os velhos Pajés. (grifo meu)

O *nhengatu* tido como “língua boa” tornou-se, então, a língua geral, falada em todos os cantos do Brasil Colônia, como uma espécie de “esperanto” usado nos âmbitos comercial e diplomático, até que em 12 de outubro de 1727, o rei de Portugal, D. João V, proibiu terminantemente o uso dessa língua na colônia.

O uso da língua nativa se estendia para além da colônia portuguesa, repetindo-se em terras de Espanha, onde o Brasil de hoje (Mato Grosso do Sul) foi o Paraguai de ontem – até 1750, quando, pelo Tratado de Madri, Portugal amplia sua fronteira Oeste. Conforme Martins (1993:4), “hoje a língua Guarani é falada por aproximadamente vinte e cinco mil índios no Brasil; oito mil no Paraguai; sessenta mil na Bolívia, além dos quase três milhões de falantes não-índios do Paraguai moderno”. No Paraguai, essa mesma prática translinguajeira é denominada de *yopará* e no Brasil é possível continuar a usar a mesma denominação do passado – *nhengatu*. Em Mato Grosso do Sul há aproximadamente 300 mil não-índios, descendentes dos paraguaios, que se instalaram no Brasil, sendo que 50% deles falam e/ou entendem as práticas translinguajeiras. Tais práticas têm sido fortalecidas no último século pelos grupos nativos, mestiços e seus descendentes, que desenvolveram um linguajar peculiar composto por termos indígenas, mesclados ao das línguas oficiais de ambos os países vizinhos – o espanhol e o português. O aprendizado se dá naturalmente, no cotidiano, sem separações de uma ou outra língua. Há uma coexistência de sistemas linguísticos na comunicação oral, cujos falantes alternam as línguas usadas concomitantemente conforme o momento exige.

Pode-se perceber que o emaranhado de línguas faladas concomitantemente pelas pessoas do lugar supramencionado, está apontando que as comunidades falantes estão vinculadas a mais de uma cultura e vivem, no seu cotidiano, simbologias, significados, produções ligadas tanto às culturas locais, como às do país vizinho e de seus antepassados. Às vezes pode destacar uma delas como a principal, dependendo da ocasião.

O guarani é uma língua indígena dos povos de mesmo nome que sempre habitaram o sul da América do Sul. Derivada<sup>vi</sup> do guarani antigo é falada por esses povos e, também, pelos não índios paraguaios, como uma segunda língua oficial do Paraguai. É considerada a língua co-oficial na Bolívia e em Corrientes, na Argentina. Em agosto de 1995, o guarani recebeu o *status* de “língua histórica” pelos países participantes do Mercosul e em 2007 foi reconhecida como língua oficial daquela organização econômica.

Falada, também, pelos mestiços brasileiros, habitantes da fronteira com o Paraguai, porém não se tornou língua oficial brasileira, como no país vizinho, mesmo porque o Brasil possui uma rica diversidade de línguas, impossibilitando determinar que todas sejam línguas oficiais.

No entanto, a cidade de Tacuru, em Mato Grosso do Sul-Brasil, considera o guarani como uma língua oficial, além do português, a partir de uma Lei Municipal sancionada em 24 de maio de 2010. A Lei determina que:

[...] ninguém poderá sofrer discriminação pela língua de que faça uso e destaca o respeito e a valorização às variedades do guarani, como o caiouá, o nhandeva e o embiá. A lei determina, ainda, que a prefeitura de Tacuru deverá apoiar e incentivar o ensino da língua guarani nas escolas e nos meios de comunicação pelos países membros da comunidade econômica do Mercosul.<sup>2</sup>

Conforme Arruda (1993:45), no período do ciclo da erva mate “o guarani dos paraguaios deu nome aos ranchos, a instrumentos de trabalho, aos tipos de erva e obrigou os *patrons* e a quem quer que fosse [...] a falar o guarani”. Pela história, sabe-se que o primeiro grande contingente de famílias paraguaias que se refugiaram em terras, hoje, sul-mato-grossenses foi logo após a Guerra do Paraguai (Guerra da Tríplice Aliança, 1864-1870). Atravessaram a fronteira por causa da perseguição de seu próprio governo Solano Lopes, ou motivados pela recente indústria da erva mate em Ponta Porã-MS e, mais tarde, em outros municípios como Porto Murtinho-MS, cuja erva produzida era exportada para o mundo. A segunda debandada, do

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/ms-municipio-de-tacuru-adota-guarani-como-lingua-oficial,ad0da21a4572b310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>

Paraguai para Mato Grosso do Sul, deu-se durante a Guerra Civil de 1947, seguida do governo ditatorial de Alfredo Stroessner (1954-1989), pelas perseguições políticas sem fundamentos. Desde o início, os trabalhadores braçais engajaram-se como peões das ranchadas na Cia. Matte Laranjeira, outros como peões em fazendas do Pantanal e regiões adjacentes.

Trouxeram consigo os costumes da alimentação, do consumo de erva mate, da musicalidade desenvolvida desde os tempos dos jesuítas, dos ritmos das polcas, e o linguajar de um país colonizado pelos espanhóis, mas com fortes traços indígenas guarani. Ao se fixarem em terras brasileiras, veio também o aprendizado da língua local, embora esse local já tivesse forte influência hispânica, dada sua origem na ocupação das terras. Com a demarcação oficial da fronteira (final do século XIX) e com o desenvolvimento da indústria da erva mate (principalmente nas três primeiras décadas do século XX, decrescendo até os anos 50), somado à navegação da Bacia do Prata (mesmo período), muitos dos usos e costumes foram sendo enraizados em Mato Grosso do Sul, a partir do contato com os países platinos, principalmente, Argentina, Uruguai e Paraguai.

Conforme afirma Melià no prólogo do Dicionário Trilingue do Mercosul (JIMÉNIZ y RODRIGUES: 2011),

O guarani está saindo da situação de discriminação e marginalização e aspira ser uma língua da rua, da praça, da casa, da oficina e do escritório, do jogo e da disputa, do comércio e da política; uma língua falada, já que a língua que não se fala é língua morta; uma língua certamente moderna, não exclusivista, língua de um *ñande-nós*-amplo, uma língua de uso habitual, flexível e viva, como a fibra de um tronco de palmeira e a graça de suas folhas ao vento. (p.xvi)

Como conversam as pessoas que habitam a fronteira? Do guarani têm-se as vogais: "a" [a], "e" [ɛ], "i" [i], "o" [ɔ] e "u" [u] que são pronunciadas da mesma forma que no português. O "y" é pronunciado com a língua no céu da boca [i]. Essas vogais também apresentam sons nasais como: "ã", "ẽ", "ĩ", "õ", "ũ", "ŷ". Para a língua guarani arriscaria dizer que existe um sétimo fonema, representado pelo silêncio, o qual tem o significado do "som da alma".<sup>vii</sup> Muitas palavras são atravessadas por fração de segundo desse silêncio. SIGRIST (2004)

Algumas expressões guaraníticas do cotidiano fronteiriço podem ser exemplificadas assim: *Mo'o gui reju?* – (De onde você vem?); *Mba'e rejapo?* (Que está fazendo?); *Che aime ko'ape* (Eu estou aqui); *Roo ta nhembo'eapy* (Nós vamos à escola); *Kuña kuñandi* (de mulher para/com a mulher); *Kuña baretê* (mulher corajosa); *Nhanderequeí* (nossa irmão mais velho); *Mba'e* (Coisa,

bicho); *kyre'y* (alegre); *Jha, che Valle* (Oh minha terra!); *Ryguazú yayu vocá* ou *ryguazú ayura vocá*, (matar a galinha pelo couro) – é uma passo de dança da polca; *Chipá acú rerajhá* (o que leva a chipa quente) – é outro tipo de passo da polca; *Zanja Pytá* (*Zanja* é um pequeno regato ou erosão provocada por chuvas. Já o nome *Puitã* significa vala/barranco vermelho ou então sangue vermelho), essa palavra composta deu origem ao nome do Distrito de Sanga Puitã-MS.

Em 2002 comecei a estudar as práticas translinguajeiras, para uma pesquisa em folkcomunicação, e me deparei com um programa de rádio em sistema FM, da Rádio Educativa Governamental do Estado de Mato Grosso do Sul, cuja apresentadora do programa intitulado *Ñe è ngatu* havia crescido na fronteira e dominava este tipo de fala. O programa corria de forma dinâmica, com participação dos ouvintes se comunicando no modo das práticas translinguajeiras. Eis um trecho da fala *yopará/nhegatu* da apresentadora:

*Ñande pújare imarangatuve jahguá, oñépüru agha, ñe' è ngatu. Buenas noches. Soy Margarida Román y usted está en ñe' è ngatu, programa indo-latino informativo, educativo y cultural de la comunidad paraguaya guarani, residentes en Campo Grande, sigue, en directo com ñe' è ngatu, [...] Este es o seu ñe' è ngatu desta quarta-feira, dezoito de dezembro de 2002.* (Sigrist, 2004: 85) <sup>viii</sup>

No repertório translinguajeiro há o desenvolvimento de habilidades dos falantes de maneiras diferenciadas para cada língua, dependendo da bagagem com que eles constroem suas falas no cotidiano, o que é diferente de se ter o domínio completo das três línguas e possuir desenvoltura para se expressar separadamente com cada uma delas.

Como diz a apresentadora do programa de rádio *Ñe è ngatu*, referindo-se à cultura do povo fronteiriço, *ña nde báê*, significa “isso é nosso”, tem que ser trazido à tona, divulgado, discutido e valorizado. O programa torna-se, assim, um canal transformador de posturas da sociedade circundante para com os grupos de fronteira e vice-versa.

Tais práticas acontecem durante o trabalho e ajudam nos relacionamentos sociais nas empresas que empregam pessoas de diferentes identidades culturais em ambos os lados da fronteira. Repetem-se nas festas populares, nos momentos de lazer, nas manifestações tradicionais do *El Toro Candil*, em que os mascarados brincam com o touro de pano, zombando entre si em linguagem *yopará*.

As mesmas práticas translinguajeiras fronteiriças atingem, também, o campo da literatura, podendo-se lembrar que, dentre os escritores latino-americanos que produziram obras

impactantes, destaca-se o escritor sul-mato-grossense Hélio Serejo, cujas obras perpassam pela sua vivência na fronteira e desvelam um rico vocabulário translinguajeiro, com destaque para a língua guarani. Para exemplificar, no conto de sua autoria denominado “O último ervateiro”, o autor narra histórias de um personagem chamado Otaviano dos Santos, um ser muito valente e sabedor de todas as coisas da vida ervateira, assim como o trecho:

Eram-lhe familiares *tini, juruaquá, topitá, ataqueio, acaperon, masca, tunguear, mburear, tapê-poí, tapê-hacienda, tapê-guaçu, tembiú, sapeco, raído-sã, jujo, camba-cuá, cava-pitã, guaino, jasy, kuimbaê, mbói ytiapê, mbutu siju, mbirá, arvolera, maestra, tendida, rezario, costo, caú, caraí tuja, mitã-i, desajuno, sôo-piru*, e tudo o mais. (SEREJO, 2008, p.90, destaque meus, cf. explicação anterior)

Percebe-se uma diversidade de recursos para expressar sentidos, identidade, trabalho, vivências, trocas culturais, usando do repertório linguístico que a fronteira permite e também estimula a produção de literatura por quem viveu intensamente naquele contexto.

Outro destaque na literatura brasileira, usuário das práticas tranlinguajeiras, criado em Mato Grosso do Sul, é o poeta de vanguarda Douglas Diégues, que criou a terminologia “Portunhol Selvagem” para designar a fala híbrida da fronteira, ou as práticas translinguajeiras. É coautor de um dos mais sérios estudos sobre poéticas dos povos indígenas do Brasil, participou com as traduções da antologia de poesia guarani “Kosmofonia *mbya* guarani”, em coautoria com Guillermo Sequera, antropólogo e etnomusicólogo paraguaio, organizando a gravação do CD com transcrições de cantos indígenas. Em publicação do Jornal *O Estado de São Paulo*, em 30/06/2006 lê-se:

O poeta Manoel de Barros, depois de ouvir os cantos reunidos na pesquisa Kosmofonia *Mbya* Guarani, do paraguaio Guilherme Sequera e organizado pelo brasileiro Douglas Diegues (Editora O Morto q Fabla), disse o seguinte: "Eles (os cantos) me transportaram para os ancestrais, para os fósseis linguísticos, lá onde se misturam as primeiras formas, as primeiras vozes. A voz das águas, do sol, das crianças, dos pássaros, das árvores, das rãs. Passei quase duas horas deitado nos meus inícios, nos inícios dos cantos do homem."

São lugares específicos como a fronteira Brasil-Paraguai que se constroem sentidos diferenciados para se negar a separação e adotar, sim, a convivência e a comunicação híbrida como ferramentas para as relações sociais e culturais.

Por este breve estudo percebe-se que o fenômeno mais forte que liga as pessoas da região de fronteira é, sem dúvida a comunicação popular, uma folkcomunicação desenvolvida por meio de práticas translinguajeiras. Assim escreveu Beltrão, in Marques de Melo (2001: 153),

Uma região se define antropossociologicamente pelos seus habitantes e sua estrutura social: população, raça, língua, crenças, costumes e tradições, organização familiar e política, economia, maior ou menor grau de abertura às influências exteriores, vias de acesso de meios de comunicação disponíveis. Conhecer uma região é pré-requisito ao diálogo que se deseja manter com os seus habitantes...

E ainda Beltrão (1980: 40):

...na folkcomunicação cada ambiente gera seu próprio vocabulário e sua própria sintaxe [...] cada agente-comunicador emprega o canal que tem à mão e melhor sabe operar de modo a que seu público veja refletidos na mensagem seu modo de vida, suas necessidades e aspirações...

O diálogo depende, grandemente, das línguas usadas pelos povos da fronteira e uma delas é a língua indígena guarani, que está bem viva, no presente, no meio do povo que habita um lugar especial de encontros culturais. Esses habitantes são brasileiros, mas são usuários de uma cultura particular que o próprio Brasil desconhece.

## Considerações Finais

O presente estudo nos revela que o espaço transfronteiriço Brasil-Paraguai não se mostra como um lugar que separa, mas sim que une e integra as pessoas nos diversos campos: social, educativo, de trabalho, por meio de práticas translinguageiras usadas no cotidiano. As práticas não se mostram como um gueto, mas como um modo de falar marginalizado e esquecido no campo da oficialidade. No entanto, no campo das ciências surgem, em finais do século XX e início do século XXI, estudos sobre os diferentes falares híbridos.

Se há 520 anos os portugueses descobriram o Brasil, hoje nós todos estamos descobrindo o Brasil novamente, o lugar que habitamos e convivemos. Comprovada a brasiliade dos diversos códigos linguísticos do país, o *yopará* e o *nhengatu* revelam uma forma diferente de se falar e se expressar em todos os sentidos culturais, evidenciando um traço regional em Mato Grosso do Sul-Brasil. Como já foi dito, anteriormente, e repetido pelos habitantes da fronteira: *ña nde báê*, significa, “isso é nosso”, tem que ser trazido à tona, divulgado, discutido e valorizado.

Não é necessário habitar os espaços de fronteiras para compreender os entrelaçamentos linguísticos e culturais, porque com todo o processo de globalização que nos atinge, estamos conectados a todas as pessoas do mundo e, de uma maneira ou de outra, processamos ressignificações e reconfigurações. Portanto, as fronteiras também estão dentro de nós,

possibilitando outras formas comunicacionais, convidando-nos a revisitar os estudos das línguas em que muitas continuam na marginalidade.

## Notas de Fim

<sup>i</sup> Veja em: (<https://en.iyil2019.org>)

<sup>ii</sup> O **Aquífero Guarani** é uma reserva subterrânea de água doce (considerada até o momento a maior da América do Sul e uma das maiores do mundo), localizada na região sul da América do Sul (partes do território do Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai). Nomeado em homenagem ao povo guarani (que, até a chegada dos colonizadores de origem europeia, no século XVI, ocupava grande parte do território do aquífero)., ([https://www.suapesquisa.com/geografia/aquifero\\_guarani.htm](https://www.suapesquisa.com/geografia/aquifero_guarani.htm)).

<sup>iii</sup> Luiz Beltrão criou o termo Folkcomunicação para “o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opinião, ideias e atitudes de massa, através de agentes e meios ligados direta e indiretamente ao folclore”. Beltrão, 1980). Trata-se da Teoria da Folkcomunicação, que tem se fortalecido através dos grupos de pesquisa espalhados pelo Brasil, América Latina e países Ibero-americanos. É uma proposta inovadora diante da complexidade dos estudos culturais, enquanto disciplina no campo da Ciência da Comunicação.

<sup>iv</sup> RODRIGUES, Barbosa. “Poranduba Amazonense”. II, **Anais da Biblioteca Nacional**, v. XIV, n.2, Rio de Janeiro/RJ, 1890.

<sup>v</sup> SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**, 2, 3<sup>a</sup> ed. Bahia: [s/e], 1928.

<sup>vi</sup> O guarani atual advém do guarani antigo, mantido graças aos jesuítas que o utilizaram como instrumento de educação religiosa nas reduções indígenas. No entanto, a sistematização da língua, ao longo do tempo, sofreu modificações, gerando uma variedade de vocábulos da língua oficial paraguaia, o espanhol, o que gerou a expressão *yopará* ou *jopará* (mistura linguística no Paraguai). Atualmente, expressões *yopará* podem ser observadas em matérias publicadas em jornais ou revistas.

<sup>vii</sup> *RODRIGUES, Aryon Dall'Igna foi o autor que mais estudou sobre as línguas indígenas no Brasil. Há um artigo de CABRAL; MARTINS; CORRÊA e OLIVEIRA, objetivando evidenciar a obra de RODRIGUES, que vale a pena ser consultada.*

<sup>viii</sup> Usei diferentes grafias para ressaltar as palavras em diferentes línguas como: *Itálico* para palavras em língua guarani, **Negrito para a língua espanhola**, grifada para o português. Na tradução desta fala pode-se ler: “*Vamos à boa música para todos nós. Boa noite, sou Margarida Román e você está no programa ñe ê ngatu*, programa indo-latino informativo, educativo e cultural da comunidade paraguaia guarani, residentes em Campo Grande; segue direto com o ñe ê ngatu [...] Este é o seu ñe ê ngatu desta quarta-feira, dezoito de dezembro de 2002.”

## Referências

- ARRUDA, Gilmar. O trabalho paraguaio na Matte Laranjeira. **Arca**. Campo Grande: SEMCE, nº 4, p. 44-7, dez/1993.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- BELTRÃO, Luiz. Mediações Comunicacionais: relações entre mídia e folclore", in MARQUES DE MELO, José. **Mídia e Folclore**. Maringá/São Bernardo do Campo: Cátedra UNESCO de Comunicação, 2001.
- BENJAMIN, Roberto Emerson. **Folkcomunicação no contexto de massa**. João Pessoa: Edições CCHLA, Editora Universitária/UFPB, 2000.
- BUENO, Eva Paulino. "(In) Tolerância Lingüística e Cultural no Brasil". **Revista Espaço Acadêmico**. Nº 31, dez/2003, disponível em <[www.espaçoacadêmico.com.br](http://www.espaçoacadêmico.com.br)>, acesso em 09/12/03.
- CABRAL, A.S.A.C; MARTINS, A.M.A.; CORRÉA. B.C.; OLIVEIRA, S.C.S. "A linguística histórica das línguas indígenas do Brasil, por Aryon Dall'igna Rodrigues: perspectivas, modelos teóricos e achados". In: **Delta**, n.30, especial, 2014, p.514-542, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/delta/v30nspe/0102-4450-delta-30-spe-0513.pdf>, acesso:21/05/2016.
- CANAGARAJAH, Suresh. **Translingual practice**. New York: Routledge, 2013.
- CASCUDO, L.da C. **Literatura oral no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- GARCÍA, O.; LEIVA, C. Theorizing and Enacting Translanguaging for Social Justice. In: BLACKLEDGE, A.; CREESE, A. **Heteroglossia as Practice and Pedagogy**. Heidelberg, New York, London: Springer, 2014.
- JIMÉNIZ, D.A. y RODRIGUES J.M. **Dicionario Trilingue do Mercosul**. Prólogo Bartolomeu Melià, s.j. Fundación Tapé Avirú Paraguay. Colección Oro, vol.1 Asunción-PY, 2011.
- LEROY, H.R.; SANTOS, M.E.P. "Percorrendo as Veredas das Práticas Translinguageiras em Contexto Transfronteiriço: Possíveis Travessias no Ensino Aprendizagem de Língua Portuguesa Adicional" (24p.). **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad | Latin American Journal of Studies in Culture and Society** V. 03, ed. especial, dez., 2017, artigo nº 514 | [relacult.claec.org](http://relacult.claec.org) | e-ISSN: 2525-7870.
- LEROY, H.R.; SANTOS, M.E.P. "As práticas discursivas translinguageiras, transculturais e decoloniais e as (in)visibilidades das identidades performativas dos sujeitos na sala de aula de língua portuguesa adicional em contexto transfronteiriço". In: **Revista do SELL** (eletrônica) v. 6, no. 3 ISSN: 1983 – 3873, UFMT, 2017, (21p.), <[HTTP://seer.ufmt.edu.br/revistaelectronica/index.php/sell/article/](http://seer.ufmt.edu.br/revistaelectronica/index.php/sell/article/)

view/2339/2402, acesso 23.04.2018.

LIMA, R. T.; ANDRADE, J. **Escola de Folclore**: estudo e pesquisa de cultura espontânea. São Paulo: Escola de Folclore, 1983.

MARQUES DE MELO, José (org). **Mídia e folclore**. O estudo da Folkcomunicação segundo Luiz Beltrão. São Bernardo do Campo: UMESP/Cátedra Unesco, 2001.

MARTINS, Gilson Rodolfo. "A cultura guarani na formação da sociedade paraguaia". **Arca**. Campo Grande: SEMCE, nº 4, dez/93, p. 4-9.

MELIÀ, Bartolomeu. "Prólogo". In: JIMÉNEZ, D.A., RODRIGUES, J.M. **Ñe' e ryru Mercosul**. Asunción-PY: Embajada de Brasil em Asunción. Fundación Tapé Avirú Paraguay. Coección Oro, v.1, 2011.

**NO SESC A TRILHA SONORA DO SONHO GUARANI. O Estado de São Paulo**, São Paulo, 30/06,2006. Disponível em <<http://www.crmariocovas.sp.gov.br/noticia.php?it=7935>>

RODRIGUES, Barbosa. "Poranduba Amazonense". II, **Anais da Biblioteca Nacional**, v. XIV, n.2, Rio de Janeiro/RJ, 1890.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**, 2, 3<sup>a</sup> ed. Bahia: [s/e], 1928.

SEREJO, Hélio. **Obras completas de Hélio Serejo**. Sistematização, revisão e projeto final de H. Campestrini. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul / Editora Gibim, 2008, volume IX.

SIGRIST, Marlei. "Ñe' é ngatu: o comunicador da fronteira Mato Grosso do Sul-Paraguai". **Revista Signos**. Ano 25. PUC/RS, 2004, p. 75-87.

SIGRIST, Marlei. "Hibridação". In: MARQUES DE MELO, J. e FERNANDES, G.M. (Orgs). **Metamorfose da Folkcomunicação**. Antologia Brasileira. São Paulo, Editae Cultural, 2013, p.652-661.

**TERRA.COM.BR. MS: município de Tacuru adota guarani como língua oficial.** 31/05/ 2010, disponível em <<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/ms-municipio-de-tacuru-adota-guarani-como-lingua-oficial,ad0da21a4572b310VgnCLD200000bbcceb0a> RCRD.html> Acesso em: 12/05/2016.

## **Povos e Comunidades Tradicionais em confronto com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco**

*Whodson Silva<sup>1</sup>*  
*Vânia Fialho<sup>2</sup>*

**Submetido em: 10/05/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

O Sertão de Pernambuco é um campo etnográfico denso para compreender as dinâmicas e tensões existentes entre os Povos e Comunidades Tradicionais e a atuação de grupos de poder do setor energético brasileiro. Desde 1970 enumera a construção de megaprojetos de desenvolvimento do Estado, entre esses, o de construção de uma central nuclear com seis usinas nucleares às margens do Rio São Francisco. A instalação de empreendimentos nessa região está imbricada em relações históricas, econômicas e de poder. Estudar tal campo social implica, nesse sentido, problematizar as interações, heterogeneidades e os diferentes atores, forças, discursos e instituições que compõe tais contextos. Queremos, no entanto, chamar à atenção para as ações políticas que os Povos e Comunidades Tradicionais formulam na intenção de assegurar as existências coletivas. As cartografias sociais elaboradas por esses agentes, nessa direção, tem possibilitado compreender reivindicações à ideia de desenvolvimento que invisibiliza os grupos sociais atingidos, consistindo no que analiticamente definimos como repertório confrontacional. A partir da perspectiva etnográfica buscamos problematizar um contexto social em que é possível visualizar o acirramento de políticas governamentais que impulsionam a implantação de megaprojetos, violam direitos sociais e humanos e impactam o meio ambiente em escalas sem precedentes.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Povos e Comunidades Tradicionais; Confronto Político; Central Nuclear do Nordeste; Cartografia Social.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Integra o Projeto Nova Cartografia Social - núcleo Pernambuco e é professor do curso de Especialização em Educação Intercultural: Indígenas e Quilombolas do Instituto Federal do Sertão Pernambucano, campus Floresta. Correio eletrônico: whodsoon@gmail.com.

<sup>2</sup> Professora adjunta da Universidade de Pernambuco e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Coordena o Núcleo de Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social. Correio eletrônico: vania.fialho@live.com.

## **Traditional People and Communities in contentious with energy megaprojects in the Sertão of Pernambuco**

### **ABSTRACT**

The Sertão de Pernambuco region is a dense ethnographic context to understand the dynamics and tensions that exist between Traditional Peoples and Communities and the performance of power groups in the Brazilian energy sector. Since 1970, this region has listed the construction of megaprojects for the development of the State, including the construction of a nuclear power station with six nuclear plants on the banks of the São Francisco River. The installation of enterprises in this region is intertwined in historical, economic and power relations. Studying this such a social field implies, in this sense, problematizing the interactions, heterogeneities and the different actors, forces, discourses and institutions that compose such contexts. We want, however, to draw attention to the political actions that the Traditional Peoples and Communities formulate with the intention of ensuring collective existences. The social cartographies elaborated by these agents, in this direction, have made it possible to understand claims to the idea of development that makes the affected social groups invisible, consisting of what we analytically define as confrontational repertoire. From the ethnographic perspective, we seek to problematize a social context in which it is possible to see the intensification of government policies that drive the implementation of megaprojects, violate social and human rights and impact the environment on unprecedented scales.

### **KEY-WORDS**

Traditional People and Communities; Contentious Politics; Northeastern Nuclear Plant; Social Cartography.

## **Pueblos y Comunidades Tradicionales en confrontación com los megaproyectos en el Sertão de Pernambuco**

### **RESUMEN**

El Sertão de Pernambuco es un campo etnográfico muy denso para comprender las dinámicas y las tensiones que existen entre los pueblos y comunidades tradicionales y el desempeño de los grupos de poder en el sector energético brasileño. Desde los años de 1970, han enumerado la construcción de megaproyectos para el desarrollo del Estado, incluyendo la construcción de una central de energía nuclear con seis plantas nucleares en las orillas del río São Francisco. La instalación de empresas en esta región se entrelaza en las relaciones históricas, económicas y de poder. Estudiar este campo social implica, en este sentido, problematizar las interacciones, las heterogeneidades y los diferentes actores, fuerzas, discursos e instituciones que componen dichos contextos. Sin embargo, queremos llamar la

atención sobre las acciones políticas que los Pueblos y Comunidades Tradicionales formulaan con la intención de asegurar existencias colectivas. Las cartografías sociales elaboradas por estos agentes, en esta dirección, han permitido comprender las afirmaciones de la idea de desarrollo que hace invisibles a los grupos sociales afectados, que consisten en lo que analíticamente definimos como repertorio de confrontación. Desde una perspectiva etnográfica, buscamos problematizar un contexto social que sea posible ver la intensificación de las políticas gubernamentales que impulsan la implementación de megaproyectos, violan los derechos sociales y humanos e impactan el medio ambiente en escalas sin precedentes.

## **PALABRAS-CLAVE**

Pueblos y Comunidades Tradicionales; Confrontación Política; Planta de Energía Nuclear del Noreste; Cartografía Social.

### **Introdução**

O debate sobre o confronto de Povos e Comunidades Tradicionais com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco integra uma agenda de pesquisas do núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social. Esses estudos têm evidenciado como os efeitos da ação do Estado, por meio de políticas desenvolvimentistas, vêm impactando os agentes sociais que vivem nas áreas atingidas pelas chamadas obras de infraestrutura, particularmente voltadas para a produção de energia<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo, tais estudos estão atentos às transformações do Estado e suas consequências na conformação de novos conflitos.

O Sertão de Itaparica, uma entre as doze Regiões de Desenvolvimento (RD) do estado de Pernambuco<sup>4</sup>, desde os anos de 1970 enumera a construção de diferentes empreendimentos consorciados pelo setor elétrico brasileiro, que configuram um cenário político de investimentos de poderosos atores, controladores de capitais nacionais e internacionais, tal como de incalculáveis violências nas relações sociais e ambientais onde são instalados.

---

<sup>3</sup> Ver Projeto Nova Cartografia Social (2019); Vieira et. al. (2019).

<sup>4</sup> Conforme legislação estadual, nº 13.306 de 2007, uma RD agrupa municípios a partir das características socioeconômicas e geográficas (localização, clima, relevo, etc.) mais fortes. Estão circunscritos na RD do Sertão de Itaparica os seguintes municípios: Belém do São Francisco, Carnaúbeira da Penha, Floresta, Itacuruba, Jatobá, Petrolândia, Tacaratu. A classificação de RD do Estado possibilita-nos compreender que essa divisão regional está articulada a uma estratégia de aplicação de investimentos de iniciativa privada, consorciados pelo Estado.

Nesse complexo campo, estruturam-se arenas de negociações de poder que se dão à revelia dos atingidos por tais obras, entre os quais estão os grupos que se reconhecem como indígenas e quilombolas, foco de nossa atenção. São estes que têm denunciado um conjunto de assédios que incide na violação de dispositivos legais, que lhes asseguram informação, consulta e participação em decisões que possam afetar seus bens e direitos.

Interessa-nos neste trabalho destacar como tais agentes, organizados em unidades de mobilização, têm se colocado na contramão de políticas desenvolvimentistas, não em um sentido maniqueísta de que os Povos e Comunidades Tradicionais não querem desenvolvimento ou que são empecilhos para tal, mas de que entendem que o desenvolvimento, tal qual está posto, é arbitrário, não atende seus interesses, infringe direitos sociais e ambientais, entre outros elementos invisibilizados, assim como esses grupos, nas arenas de negociação dos megaprojetos energéticos.

Analiticamente, o confronto político se apresenta como uma oportuna chave de compreensão da emergência de mecanismos e formas de resistência à instalação de novos empreendimentos, já que direciona-nos a atentar para a capacidade de agência dos indivíduos em suas mobilizações sem desconsiderar os constrangimentos históricos e sociopolíticos que cerceiam as oportunidades de ação coletiva.

A etnografia do confronto político, nessa direção, nos tem possibilitado esmiuçar o que definimos como “campo social da decadência”, para situar um bojo de relações e interações ancoradas e atravessadas por iniquidades históricas, econômicas e de poder que estruturam as arenas de negociação dos megaprojetos. O Sertão, nesse campo, é perversamente circunscrito como demograficamente vazio e miserável, e daqui parte um estratégico argumento estatal para intervir em uma região naturalizada como carente de investimentos mundializados.

Indígenas e quilombolas, em resposta à intenção de construção de novos empreendimentos, têm criativamente estabelecido um repertório confrontacional que denuncia as desigualdades nas disputas pelo acesso, controle e usos do Rio São Francisco. Compreendemos que as ações, negociações e conflitos sociais engendrados nesse campo exprimem interações amplas com o ambiente, como exemplificaremos no caso da projeção de uma central nuclear às margens do Rio São Francisco.

É nesse contexto que as cartografias sociais elaboradas por esses agentes os têm induzido a formularem ações políticas que se utilizam do próprio mapa como mecanismo de visibilização coletiva, contrariando os mapas do planejamento energético que registram a região como populacionalmente dispersa. Estar no mapa, como apresentaremos, revela relações de poder simbólico e territorial e as consequentes luta por direitos, entre os quais está o de reconhecimento da biodiversidade existente.

Os Povos e Comunidades Tradicionais têm possibilitado a canalização de ações coletivas para a esfera pública, que indicam ao restante da sociedade os problemas sociais e ambientais fomentados por megaprojetos no Sertão de Pernambuco. Destacaremos, assim, algumas das dinâmicas e tensões surgidas nesse campo para problematizarmos como as políticas de desenvolvimento energético têm negligenciado os agentes sociais atingidos.

## O campo social da decadência

**Figura 1 – Folhas 39, 44, 65 e 66 do Projeto “A Central Nuclear do Nordeste”**

<b>Proteção do meio ambiente</b>  <ul style="list-style-type: none"><li>➤ O local do sítio é distante de zonas de população elevadas, mas suficientemente próximas para receber mão de obra da região.</li></ul> 	<b>Desenvolvimento sócio econômico</b>   
<b>Caso tivéssemos falhado na decisão de empreender</b>  <ul style="list-style-type: none"><li>➤ A mais absoluta, degradante e vergonhosa miséria continuaria a existir, talvez por outros milhares de anos, numa vasta área não mais distante do que 300 Km daqui.</li></ul> 	<b>Status nos últimos 5.000 anos</b> continuará assim nos próximos 5.000 anos?  

**Fonte:** Eletrobras Eletronuclear<sup>5</sup>

<sup>5</sup> O Projeto “A Central Nuclear do Nordeste” trata-se da apresentação, em formato de slides, do projeto de construção de um complexo de usinas nucleares na região denominada de “Belém de São Francisco”. Estava

“A mais absoluta, degradante e vergonhosa miséria continuaria a existir, talvez por outros milhares de anos, numa vasta área não mais distante do que 300 km daqui [em referência à capital Recife]”. Esse é o argumento de planejadores<sup>6</sup> para, ao menos, se convencerem de que o Sertão de Pernambuco é a região mais bem avaliada para construir uma central nuclear com seis usinas nucleares, totalizando a capacidade de 6.600 *megawatts* e um investimento de 30 bilhões de dólares em um período de dez anos<sup>7</sup>.

Mesmo que empiricamente encontre-se uma numerosa existência histórica, material e simbólica de Povos e Comunidades Tradicionais nessa região, os planejadores da Eletronuclear têm argumentado que o sítio pleiteado é vazio, degradante e miserável. Em audiência pública, realizada em outubro de 2019, os mesmos equipararam os riscos do complexo nuclear com os riscos da queda de um avião, e ainda afirmaram que as pessoas já estão expostas diariamente às radiações nucleares, pois comem bananas e essas têm Potássio-40, que é um isótopo radioativo<sup>8</sup>.

Um vocabulário hostil que transfigura decisões políticas em pareceres técnicos nunca divulgados, e, se disponibilizados, posteriormente excluídos<sup>9</sup>. Banalização, em seu sentido mais estrito, dos riscos na operação de um empreendimento de natureza nuclear. Num joguete de inversões, os planejadores argumentam que os riscos localmente existentes são maiores dos que viriam a coexistir, e que a distância de zona populacional elevada, entendida como “proteção do meio ambiente”, controversamente se conformaria com a mão de obra no local.

Geração de emprego e renda, desenvolvimento, dinheiro... São repetidas palavras utilizadas para ludibriar uma população que, em barganha, poderia usufruir de ruas asfaltadas, hospital de ponta e outros ditos benefícios que, em verdade, são direitos

---

até julho de 2018 disponível no site da Eletronuclear e o acesso se dava a partir do link: <http://www.eletronuclear.gov.br/LinkClick.aspx?fileticket=V-YqhiUeb10%3D&tabid=347>. [Acesso em 11 mar. 2018].

<sup>6</sup> Utilizamos “planejadores” como uma categoria genérica para situar um grupo de diferentes atores que tem se somado a um organizado movimento em defesa da construção da Central Nuclear do Nordeste no Sertão de Pernambuco, entre esses estão engenheiros responsáveis pelo projeto, estudiosos do tema nuclear, deputados estaduais de Pernambuco e empresários.

<sup>7</sup> Notícia intitulada: “Usina nuclear em Itacuruba volta ao debate do governo de Pernambuco”. Disponível em: <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/economia/pernambuco/noticia/2019/10/19/usina-nuclear-em-itacuruba-volta-ao-debate-do-governo-de-pernambuco-390897.php>. [Acesso em 26 out. 2019].

<sup>8</sup> Audiência realizada na Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE), convocada pela Comissão de Ciência e Tecnologia desta Assembleia.

<sup>9</sup> Refiro-me ao próprio projeto “A Central Nuclear do Nordeste” excluído do site da Eletronuclear em 2018.

axiomáticos destes. Um perverso discurso de que a “energia nuclear é sinônimo de prosperidade para o sertão”<sup>10</sup> tem reproduzido a leitura de um atraso regional sertanejo, subjugando Povos e Comunidades Tradicionais como tecnicamente ignorantes, e que por isso, carecem de projetos ditos “modernizantes”, designados pela tecnologia avançada, prosperidade material e estabilidade política.

Através dessa diretriz, o Sertão de Itaparica tem se constituído, desde os anos de 1970, em uma área de interesse de grupos de poder que vulgarizam mecanismos de sujeitá-lo como um campo social da decadência, calcado na visão de um lugar vazio e carente de megaprojetos que motorizem o desenvolvimento regional.

**Figura 2 – Megaprojetos energéticos no Sertão de Itaparica – PE**

- Usina hidrelétrica Luiz Gonzaga**  
Também conhecida como UHE de Itaparica / Barragem de Itaparica, está localizada a 25 km da jusante do município de Petrolândia (PE). O empreendimento foi construído pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) e está em operação desde 1988, quando inundou os municípios de Petrolândia e Itacuruba, em Pernambuco, e o município de Rodelas, na Bahia. Em consequência, Povos e Comunidades Tradicionais foram deslocados compulsoriamente para municípios reconstruídos ou para projetos de reassentamento espalhados na região.
- Paque híbrido de energia eólica e solar**  
Localizado no município de Tacaratu se sobrepondo em parte da Terra Indígena Entre Serras Pankararu. O Governo de Pernambuco realizou, em dezembro de 2013, um leilão de energia solar, onde a multinacional italiana Enel Green Power saiu vencedora. A mesma empresa já havia vencido o 12º leilão de Energia Nova promovido pela Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) o que possibilitou a construção do “Complexo Fonte dos Vents”, um parque de geração eólica. Assim, o parque híbrido, inaugurado em setembro de 2015, se dá por meio da junção de dois projetos da mesma empresa, sendo considerado o primeiro parque híbrido de energia renovável do país.
- Central Nuclear do Nordeste**  
Projeto de construção de um complexo nuclear com capacidade de 06 reatores nucleares a serem instalados nas margens do Rio São Francisco, em sítio localizado no município de Itacuruba (PE). A central teria a capacidade de produção de 6.600 MWe e a intenção de investimento de R\$ 64,404 bilhões. O projeto “A Central Nuclear do Nordeste”, divulgado em 2011 pela Eletronuclear, previa o início de operação da primeira usina em 2022 e a última em 2030. O projeto também previa a criação das usinas em um prazo de 05 anos, inspirados no projeto da Sanmen Nuclear Power Station – em Zhejiang, China.
- Linhos de transmissão da CHESF**  
A presença do sistema de transmissão de energia tem provocado constantes conflitos entre instituições de produção energética e Povos e Comunidades Tradicionais. Entre as causas está o fato das linhas de transmissão atravessam terras tradicionalmente ocupadas. Nesse sentido, há que destacar que o empreendimento de transmissão de energia se configura como um dos megaprojetos que revelam dinâmicas e tensões na região estudada. Faz parte, portanto, da lógica do sistema energético que é integrar geração – transmissão – distribuição.

**Fonte:** Silva e Fialho (2018) [adaptado]<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Notícia intitulada: “Energia nuclear: sinônimo de prosperidade do Sertão!”. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/opiniao/2019/09/energia-nuclear-sinonimo-de-prosperidade-do-sertao.html>. [Acesso em 26 out. 2019].

<sup>11</sup> Ademais os megaprojetos mencionados, a RD de Itaparica é cortada pelo eixo leste da Transposição do Rio São Francisco, sendo esse Rio extensivamente impactado nessa região pela ação das empresas

Compreendemos o “campo” como uma a série de relações e interações baseadas em valores específicos e práticas que operam em dado contexto, como define Bourdieu (2003). Heterogêneo por definição, o campo é composto por diferentes atores, forças, discursos e instituições. O conceito de decadência, por outro lado, é apresentado por Almeida (2008) no estudo sobre a “decadência da lavoura” registrada no Maranhão no transcurso do século XIX, o autor demonstra como a região maranhense é interpretada e cristalizada como atrasada e vazia, onde tal decadência torna-se justificativa de um desenvolvimento que desconsidera agentes sociais que agregam valor diferenciado ao território.

O campo social da decadência, em nossa análise, se constitui na produção deliberada e politicamente intencionada de relações e interações ancoradas em iniquidades históricas, econômicas e de poder. A compreensão do imaginário que é criado sobre esse lugar, o Sertão – e não como os “Sertões” em suas pluralidades e sociodiversidades – funda a naturalização desse campo social da decadência. Não é preciso fazer muitos esforços para identificar a reprodução do Sertão como um lugar atrelado à seca e à pobreza; essas imagens se sobrepõem a uma série de outras realidades, quando registradas, nos projetos de desenvolvimento para tal região.

Assinalamos, nessa direção, que o campo social da decadência tem estruturado as arenas de negociação dos megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco que, a sua vez, referem-se aos ambientes onde o Estado, à revelia dos atingidos, tem consorciado<sup>12</sup> diferentes atores, controladores de capital nacional e internacional, na configuração de negociações de poder politicamente estruturadas. No sentido categórico mais amplo, a arena enfatiza o processo político não como um todo integrado, mas como uma série de múltiplas negociações entre os grupos participantes (FIALHO, 2016).

---

multinacionais de piscicultura, como a espanhola Pesca Nova. Existe também uma significativa quantidade de áreas de pesquisa e de exploração de minérios na região (cascalho, granito, quartzito, calcário, bentonita, titânio, mármore, cobre, carvão mineral, minério de ferro e minério de ouro), como apresentamos em Nascimento, Fialho e Silva (2019).

<sup>12</sup> Segundo Ribeiro (2008, p.115) a consociação é “um processo político comandado por grupos de poder que operam em níveis mais elevados de integração. É um encadeamento que – mediante a organização de novas entidades orientadas a tarefas econômicas e administrativas – une, de fato, dentro de um projeto, instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais. É uma forma de reforçar relacionamentos capitalistas de modo piramidal, em que níveis mais elevados hegemonizam níveis mais baixos. O consórcio é a entidade social, econômica, e política concreta que articula diferentes grupos de poder.

Como reação à invisibilidade de Povos e Comunidades Tradicionais nas arenas de novos empreendimentos, o estabelecimento de um situado confronto político urge como uma construção argumentativa que tem visibilizado realidades tornadas ausentes pela omissão e silêncio. Estes renunciam as interferências de políticas desenvolvimentistas por entenderem que o resultado é a alienação final das pessoas de suas terras e do rumo de suas vidas.

As formulações de Doug McAdam, Sidney Tarrow e Charles Tilly (2009) – que complexificam a discussão da tríade teórica “movimentos sociais, revolução e ação coletiva” – possibilita-nos compreender o confronto político como uma interação coletiva, na medida em que envolve confronto, ou seja, faz reivindicações vinculadas a outros interesses; e que ao menos um grupo da interação, incluindo terceiros, é um governo, isto é, uma organização que controla os principais meios de coerção concentrados num território definido.

A etnografia do confronto, como delineada em Silva (2019), tem possibilitado problematizar as diferentes posições de domínio que ancoram as atualizadas disputas entre Povos e Comunidades Tradicionais e o Estado. A etnografia possibilita esmiuçar a forma como as pessoas constroem o mundo social à sua volta, o que fazem ou o que está acontecendo em termos que tenha sentido e que ofereça um panorama complexo do campo estudado. Desse modo, a perspectiva etnográfica aqui delineada tenta apreender como as dinâmicas da instalação de megaprojetos energéticos são percebidas e respondidas localmente.

“Matutos”, “desinformados” e “ignorantes” são alguns dos adjetivos utilizados por planejadores para negar e desfocar a existência de Povos e Comunidades Tradicionais nessa região do Sertão. Em contrapartida, estes elencam um repertório confrontacional que têm denunciado as violações de direitos humanos e demonstrado como, nos contextos locais, se produzem estratégias de autonomia e resistência.

### **O repertório confrontacional de Povos e Comunidades Tradicionais**

O mais incrível de tudo quando a gente abria o plano que eles elaboraram [projeto A Central Nuclear do Nordeste], era a gente ver a forma que eles tratavam nosso município. O mapa que tem lá não existe nem pessoas, como se ninguém morasse, um deserto, então se não aceitar a usina, o resultado é aquilo: um deserto, só chão, terra batida!

(Lucélia Leal - Povo Pankará. Depoimento realizado em oficina do Projeto Nova Cartografia Social em mai. 2018) [grifo nosso].

A interpretação desse lugar por meio de inexistências tem se alinhado a outro processo de desfiguração de Povos e Comunidades Tradicionais no Sertão de Pernambuco, o da produção de estigmas. A “invisibilidade e o estereótipo”, como sugere Friedemann (1984), são dois elementos que se combinam em um duplo movimento de desmoralização dos agentes nas arenas de negociações dos megaprojetos.

Entendemos que a invisibilidade se coloca como uma estratégia de domínio, que se apoia na negação da atualidade e das formações históricas de Indígenas e Quilombolas nessa região. A invisibilidade supõe um silenciamento expresso no desprezo do reconhecimento destes como sujeitos de direito. A sua vez, o estereótipo se refere a imagens caricaturadas, simplificantes e descontextualizadas do quilombola e do indígena. Como afirma Restrepo (2016), é uma visibilização que oculta, pois projeta e reproduz prejuízos racistas.

Ambas as noções indicam mecanismos de negar e desfocar as presenças e existências de Povos e Comunidades Tradicionais na história e no tempo presente.

**Figura 3 – Indígenas e Quilombolas no Sertão de Itaparica – PE**

Comunidade	Município
Indígenas	
1. Atikum	Carnaubeira da Penha
2. Pankararu	Jatobá, Petrolândia e Tacaratu
3. Pankararu de Entre Serras	Jatobá, Petrolândia e Tacaratu
4. Pankaiuká	Jatobá
5. Pankará da Serra do Arapuá	Carnaubeira da Penha
6. Pankará no Serrote dos Campos	Itacuruba
7. Pipipá	Floresta
8. Kambiwá	Floresta
9. Tuxi	Belém de São Francisco
10. Tuxá Campos	Itacuruba
11. Tuxá Pajeú	Itacuruba
Quilombolas	
1. Borda do Lago	Petrolândia
2. Filhos do Pajeú	Floresta
3. Ingazeira	Itacuruba
4. Negros de Gilu	Itacuruba
5. Negros do Pajeú	Floresta
6. Poco dos Cavalos	Itacuruba
7. Raízes do Pajeú	Floresta
8. São Gonçalo	Carnaubeira da Penha
9. Tiririca	Carnaubeira da Penha

**Fonte:** Nascimento, Fialho e Silva (2019).

A noção de “Povos e Comunidades Tradicionais” denota como esses coletivos, organizados em movimentos sociais, açãoam identidades sociopolíticas que extrapolam a categoria analítica de camponês.

[...] uma unidade social que era classificada como ‘comunidade camponesa’, é vivida agora por seus integrantes e pode ser interpretada como ‘comunidade remanescente de quilombo’, como ‘comunidade indígena’, ou seja, como ‘comunidade tradicional’, incorporando atributos identitários e autodefinições, bem como formas distintas de reconhecimento pelo Estado e de redistribuições, sendo vista pelos seus próprios membros como uma unidade social peculiar, constituída por um processo histórico e uma ‘tradição inventada’<sup>13</sup>, e não apenas e tão somente como uma ‘comunidade camponesa’, analiticamente definida (ALMEIDA, 2017, p. 42).

A presença dos Povos e Comunidades Tradicionais no Sertão de Pernambuco, aqui em especial os que se reconhecem enquanto Indígenas e Quilombolas, designa uma ampla rede de relações que compõe as dinâmicas socioculturais e continuidades históricas nessa região. “Estamos aqui!”, “Sempre estivemos!” são afirmações que evidenciam as existências coletivas e as consequentes estratégias de resistência política para que essas diversificadas formas de existir sejam garantidas.

O que James Scott (2002) conceituou como “formas cotidianas de resistências” é particularmente importante para demonstrar que o confronto com megaprojetos não se expressa somente em manifestos, protestos e batalhas mais rápidas, mas também num bojo de lutas pulverizadas no dia a dia de pessoas que, imersas em suas dinâmicas, encontram obstáculos para a ação coletiva e organizada, sendo as resistências cotidianas muitas vezes a única opção disponível.

Na mesma direção, mas em plano paralelo, outras formas de resistência de Povos e Comunidades Tradicionais tem se expressado mediante “unidades de mobilização” que, segundo Almeida (2004), refere-se à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador do Estado – por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou de ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura.

É dizer que diferentes Povos e Comunidades Tradicionais nessa região têm conduzido mobilizações sociais em uma direção comum na esfera do confronto político com megaprojetos energéticos. Nosso argumento é de que esse conjunto de formas de ação política, surgidas em meio ao confronto, tem configurado um “repertório confrontacional”,

<sup>13</sup> Em referência à Hobsbaw que afirma que certamente as tradições são verdadeiras, embora inventadas, já que expressam uma identidade política construída em determinada situação histórica.

como sugere Tilly (2008 *apud* ALONSO, 2012, p. 31), isto é, “no interior de um limitado conjunto [o repertório], os atores escolhem quais peças irão encenar aqui e agora, e em qual ordem”.

Denúncias, cartas, manifestações públicas e cartografias sociais estão dentre um bojo de instrumentos de mobilização coletiva que denunciam um padrão de táticas de obstruir, adiar e negar direitos e interesses de grupos sociais atingidos. Quilombolas e Indígenas, nesse intuito, têm estabelecido a proteção de suas territorialidades específicas para assegurarem a autonomia local, bem como para manterem e fortalecerem suas identidades coletivas.

“A luta é pelo nosso Rio!” – como afirma Cícera Pankará<sup>14</sup>. As representações e os significados atribuídos por Povos e Comunidades Tradicionais ao Rio São Francisco configuram enfrentamentos que exprimem interações amplas com o ambiente. Se de um lado os planejadores visualizam o Rio São Francisco como indutor de desenvolvimento, atribuindo à água um mero valor de comércio internacional, “abstraído de seu ambiente natural e feito para servir o imperativo crescimento industrial como um fim justificando os meios” – como acrescenta Worster (2008, p. 32); Os Povos e Comunidades Tradicionais, no sentido oposto, atribuem significados não quantificáveis ao Rio, que assume sentido para as existências e identidades étnicas<sup>15</sup>.

Tenhamos em vista o emergente confronto de indígenas e quilombolas com a Central Nuclear do Nordeste. O município de Itacuruba, escolhido para abrigar o megaprojeto, é o mesmo que fora eleito para a construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, responsável por inundar em 1988 a antiga sede municipal e as terras de uma população que foi compulsoriamente deslocada. Em 2006, a “nova” Itacuruba foi apontada pelo Conselho Regional de Medicina de Pernambuco (CREMEPE) como a cidade brasileira com o maior índice de suicídios nacional, bem como 63% de sua população com problemas de sofrimento mental<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Depoimento realizado na oficina do Projeto Nova Cartografia Social em 11 jul. 2018.

<sup>15</sup> Na direção de estudos que problematizem as diferentes significações do Rio São Francisco para Povos e Comunidades Tradicionais em contextos de disputas com os grandes empreendimentos ver Monteiro (2008) e Schillaci (2017).

<sup>16</sup> Notícias intituladas: “Sertanejos sofrem com depressão”. Disponível em: <http://www.cremepe.org.br/2007/05/25/sertanejos-sofrem-com-depressao/>. [Acesso em 27 nov. 2018]; “Itacuruba afogada na tristeza”. Disponível em: <http://www.cremepe.org.br/2007/05/27/itacuruba-afogada-na-tristeza/>. [Acesso em 27 nov. 2018]; “Dependência química preocupa em Itacuruba”. Disponível

Os três povos indígenas e as três comunidades quilombolas territorializadas no município têm sofrido com dispositivos do Estado que, sistematicamente, reduzem a complexidade das relações étnicas, desconsiderando as dimensões políticas e simbólicas que lhes são pertinentes. Somatizando aos irreparáveis danos surgidos com a intervenção do megaprojeto anterior, os agentes sociais passam agora a conviver com severas dimensões do sofrimento social provocadas pelo medo da instalação de um novo empreendimento no Rio São Francisco.

Não obstante, estes têm articulado uma rede mobilizatória que vêm aglutinando diferentes agentes e agências que partilham de uma solidariedade política no confronto com a central nuclear. A Articulação Sertão Antinuclear, como ora é chamada, é a unidade de mobilização que canaliza manifestações públicas que indicam ao restante da sociedade as problemáticas na construção de um complexo energético nuclear nessa região do Sertão (SILVA e FIALHO, 2020).

Povos e Comunidades Tradicionais de Itacuruba; Igreja Católica na figura da: Diocese de Floresta, Arquidiocese de Recife e Olinda, Comissão Pastoral da Terra, Comissão Pastoral de Pescadores, Conselho Indigenista Missionário; Indígenas e quilombolas de outras regiões; Articulação Antinuclear Brasileira; parlamentares de Pernambuco; grupos de pesquisas da Universidade de Pernambuco (UPE), para citar alguns dos que compõem uma ampla e complexa rede que se amplia no confronto com o megaprojeto em Itacuruba.

Diversas ações já foram e vêm sendo realizadas no sentido de ampliar a discussão e propor alternativas de desenvolvimento que priorizem a segurança humana, política e social das pessoas dessa região. Podemos citar, a exemplo: A Caminhada Antinuclear: Opará contra a morte nuclear, promovida pela Comissão de Jovens Indígenas de Pernambuco (COJIPÉ); As audiências públicas convocadas pela Comissão de Direitos Humanos da ALEPE; A caminhada antinuclear que percorreu os municípios de Mirandiba, Carnaubeira da Penha, Floresta e Itacuruba; a Carta de Itacuruba; a Carta de Floresta; entre outros eventos que vêm sendo promovidos nos mais variados espaços.

---

em: <http://www.cremepe.orNg.br/2011/08/25/dependencia-quimica-preocupa-em-itacuruba/>. [Acesso em 27 nov. 2018].

**Figura 4 – Caminhada Antinuclear: Opará contra a morte nuclear.**



**Fonte:** Silva (2019).

Diferentes e criativas formas de ação política tem constituído o atualizado repertório confrontacional de Povos e Comunidades Tradicionais, entre as quais estão as cartografias sociais elaboradas por esses agentes como reivindicação da ideia de desenvolvimento que invisibiliza os grupos sociais atingidos. Figurar num mapa, estar ausente, ou até mesmo sumir dele, têm desvelado um campo de conflitos, poder, desigualdades e lutas coletivas no Sertão de Pernambuco<sup>17</sup>.

### **Estar no mapa**

“Nada pra nós, sem nós!” – como têm afirmado a liderança quilombola Valdeci Ana. Elaborar as próprias cartografias é, justamente, uma reação à produção de ausências que tem desfocado a existência de Povos e Comunidades Tradicionais nas áreas atingidas por megaprojetos energéticos. Estar no mapa é dizer que estamos aqui, que resistimos e que devemos ser considerados.

E é isso que a gente tem que mostrar para o povo, mostrar para a sociedade como um todo [...], o pessoal acha graça quando eu digo: Nada pra nós, comunidades, que seja índio, que seja quilombola, que seja cigano que seja... nada pra nós sem nós! Por isso que é muito bom a gente entrar no trabalho da cartografia. É um trabalho feito por nós.

(Valdeci Ana - Quilombo de Poço dos Cavalos. Depoimento realizado no Encontro do Projeto Nova Cartografia Social em Juazeiro – BA em set. 2017).

---

<sup>17</sup> Ver Silva (2020).

A gente se interessa pela cartografia para que seja anunciado na mídia, ou seja lá onde for, que ali existem indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, toda população, ali em torno de onde quer ser feito a usina nuclear.

(Jorge Carvalho de França - Povo Pankará. Depoimento realizado em oficina do Projeto Nova Cartografia Social em mai. 2018).

Os mapas elaborados pelos Povos e Comunidades Tradicionais no Sertão de Pernambuco evidenciam, ao contrário dos registros cartográficos oficiais, as existências coletivas, as potencialidades locais, bem como as problemáticas e os conflitos socioambientais que os afligem. Simultaneamente, tem nos possibilitado, enquanto integrantes do Projeto Nova Cartografia Social, construir um trajeto de pesquisas que enfatiza dados socioantropológicos e ambientais perversamente negligenciados e banalizados nas arenas de ação e negociação de megaprojetos.

Num panorama mais amplo, temos debatido como as políticas de energia e mineração têm se configurado como o eixo integrador de como operam as instituições e o poder moderno, destrinchando as situações identitárias, ambientais e econômicas dessa região através de uma lente antropológica. As atividades do Projeto Nova Cartografia Social no Sertão de Itaparica podem ser visualizadas em dois importantes materiais produzidos nesse campo, o primeiro, um Mapa Síntese sobre as ações coletivas de Povos e Comunidades Tradicionais e os conflitos socioambientais persistentes nessa região, e o segundo, um Boletim Informativo sobre o projeto de construção da Central Nuclear do Nordeste em Itacuruba<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Ambos os materiais estão disponíveis no site do Projeto Nova Cartografia Social: <http://novacartografiasocial.com.br/download/01-resistimos-para-existir-dizemos-nao-a-usina-nuclear-no-sao-francisco/> [Acesso em 15 abr. 2020].

**Figura 5 – Mapa Síntese do Sertão de Itaparica – PE.**



**Fonte:** Projeto Nova Cartografia Social (2019).

O mapa, podendo assumir naturezas distintas, tem a capacidade de definir o que se quer que exista enquanto constituição formal e política. Apresenta-se, então, como um instrumento de reconhecimento da presença e da existência de algo, de alguém ou de alguma coisa, em dado recorte físico e geográfico. Nessa direção, o mapa é o próprio símbolo de constituição de uma ordem social que é, ao mesmo tempo, uma ordem espacial, “ele disseminaria esquemas de percepção do espaço que vão ganhando realidade na medida em que o conhecimento territorial é também um meio de produção deste território” (ACSERALD, 2013, p. 13).

O discurso cartográfico se apresenta, então, como retórico, persuasivo e performático, servindo, por um lado, às ações estatais de vigilância, preservação da ordem e controle de cidadãos e cidadãs, mas também de criação de mitos que convêm à manutenção do *status-quo* territorial (HARLEY, 1995 *apud* ACSELRAD, 2015). Como afirma Benedict Anderson (2008), o mapa configura, assim como o censo e o museu, uma instituição definidora na construção

de uma sociedade nacional, sendo um elemento que se apresenta historicamente como forma de dominação, de controle e de manutenção da ordem.

Estar no mapa, nessa direção, é projetar subversões de poder simbólico e territorial, é fazer visíveis realidades tornadas ausentes pela invisibilidade, omissão e silêncio. As práticas de cartografia social têm refletido, no Sertão de Pernambuco, lutas coletivas por reconhecimento identitário e territorial, bem como de confrontações à política desenvolvimentista do Estado. Essas lutas se inserem num panorama de enfrentamento à lógica predominantemente capitalista que, por sua vez, contrasta com a presença de Povos e Comunidades Tradicionais nos seus territórios.

O Boletim Informativo e os mapas que o compõem, intitulado pelos Povos e Comunidades Tradicionais como “Resistimos para existir: dizemos não à usina nuclear no São Francisco!”, têm se convertido em um instrumento político para os agentes sociais no dado confronto com a Central Nuclear do Nordeste. Nessa direção, o mapa é o próprio fio condutor de ações políticas que constituem o repertório confrontacional (NEVES e FIALHO, 2019). Nestes mapas, destacam-se as formas de resistência coletiva, as lutas pela demarcação dos territórios e, sobremaneira, a conformação de uma solidariedade política entre os Povos e Comunidades Tradicionais nessa região.

Os mapas revelaram aspectos fundamentais na compreensão dos conflitos que envolvem os Povos e Comunidades Tradicionais no Sertão. O primeiro diz respeito ao conjunto de empreendimentos e de intervenções no contexto socioambiental. Pode-se elencar desvios no curso do Rio São Francisco, mudanças no nível do rio e construção de lagos, instalação de torres de transmissão de energia elétrica, instalação de parque híbrido de energia solar e eólica, exploração mineral. Tal conjunto nos coloca a necessidade de entender como opera o Estado moderno e a política econômica; a energia, nessa direção, se apresenta como eixo integrador de como operam as instituições e o poder moderno.

Por consequência, vamos ter, como segundo aspecto a ser revelado, a diversificação de estratégias e de ações coletivas que começam a operar no vácuo da ação estatal e no enfrentamento aos consórcios e corporações que se expandem para regiões historicamente relegadas e conhecidas como atrasadas, como o Sertão de Itaparica. O problema que caracteriza esse novo contexto de conflito e de confrontos é o abandono do plano legislativo dos embates, por parte dos empreendedores, que passam a apostar no plano administrativo

dos processos, envolvendo a fragilização dos mecanismos de licenciamento e estruturando as instituições de capital técnico e político capazes de garantir seus objetivos. Assim tem ocorrido com as organizações estatais que se comportam como provedoras das iniciativas do capital privado.

Analizar o mapa como o confronto de interesses nos leva a identificar uma genealogia alternativa do poder moderno, que tem a produção energética no seu foco, e dos jogos de poder relacionados ao controle sobre a vida e a população e seu direito de existir. O caminho metodológico de entender esse campo social a partir dos Povos e Comunidades Tradicionais é, justamente, a possibilidade de complexificar a leitura dos contextos sociais que envolvem os megaprojetos, o desenvolvimento e uma consequente violação de direitos humanos.

## **Considerações finais**

O confronto político de Povos e Comunidades Tradicionais com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco destaca um repertório de ações coletivas estabelecidas pelos agentes sociais no contexto da esfera pública, visibilizando as várias formas de existir e, sobremaneira, persistir na luta por direitos coletivos. As denúncias, as manifestações públicas, as cartografias sociais, entre tantas diversificadas formas de ação política emergente nesse confronto, comunicam um atualizado movimento de lutas sociais e formas de subversão das estruturas de poder hegemônicas.

Neste trabalho, constatamos que os confrontos políticos são atuais, no entanto visibilizam uma série de assédios provocados pela intervenção de obras de infraestrutura que incidem nessa região desde os anos de 1970 e se firmam na atual conjuntura política neoliberal. O repertório confrontacional no Sertão de Pernambuco projeta-se, então, em pronta resposta a produção de um campo social da decadência que têm subjugado ao passo do tempo os agentes sociais nas arenas de negociação dos megaprojetos.

O Sertão de Pernambuco nos é um recorte social privilegiado na observação de confrontos políticos com o Estado, justamente, por confluir uma série destes. O conjunto de ações políticas surgidas nesse contexto têm revitalizado antigas formas de resistências a uma velha e ininterrupta proposta de induzir o desenvolvimento de atividades produtivas pelo Rio São Francisco.

Nessa direção, o Rio confluí um campo de disputas em detrimento dos diferentes interesses em torno dele, são opostas às significações do São Francisco para os lados do confronto. Se para os megaprojetos energéticos, exemplificado na Central Nuclear do Nordeste, as águas do Rio São Francisco tem um sentido economicamente atribuído à necessidade de resfriamento de reatores nucleares, os agentes sociais têm uma percepção e valoração de um Rio que se atribuem dimensões outras, não quantificáveis, que assumem e dão sentido às existências e identidades coletivas.

Atentar para os mecanismos de resistências de Povos e Comunidades Tradicionais é estar consciente de que apesar dos processos de mundializações, que fazem com que não encaremos a projeção de um megaprojeto como algo localizado, os lugares permanecem singulares e devem, por isso, ser compreendidos em suas particularidades. Devemos, então, compreender o campo multifacetado e difuso dessas relações entre o local e o global, buscando identificar eventos, situações e agências que compõem os acontecimentos contínuos e os processos que refletem as nuances das relações de poder.

O repertório confrontacional nessa região do Sertão tem estabelecido uma construção argumentativa que impede que a projeção de novos empreendimentos seja tratada a partir da ideia de uma tábula rasa. E, nesse sentido, é importante considerar que as questões sociais e ambientais que estão no entorno de um megaprojeto energético não devem ser tratadas separadamente ou por último, pelo contrário, devem estar em pé de igualdade com os fatores ditos “técnicos” e “econômicos” no próprio processo de planejamento.

Se de um lado os confrontos políticos denunciam um bojo de violências, de outro se evidenciam os mecanismos de resistência que são criativamente reelaborados em contextos de conflitos socioambientais, o que demanda das ciências sociais reflexões que deem conta de problematizar as desigualdades de poder que ancoram a arena de negociações de projetos ditos de “interesse nacional”, mas que acoplam um complexo *lobby* de interesses que não são da esfera nacional e pública.

Os confrontos políticos de indígenas e quilombolas, nessa direção, têm possibilitado a produção de uma série de estudos que exploram como nos contextos locais se produzem estratégias para a sobrevivência, autonomia e acesso aos direitos sociais que são constitucionalmente assegurados. Tais investigações se contrapõem às interpretações de

espaços cristalizados como vazios e decadentes e chamam atenção para as existências e resistências dos grupos sociais às políticas desenvolvimentistas.

## Referências

ACSELRAD, Henri. Introdução: o debate sobre cartografia e processos de territorialização – anotações de leituras. In: ACSELRAD, Henri; GUEDES, André Dumans; MAIA, Laís Jabace (org.). **Cartografias sociais, lutas por terra e lutas por território: um guia de leitura**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2015.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência**: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão. Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Repensando a ação antropológica: prefácio à edição de 2016. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. **Questões agrárias no Maranhão contemporâneo**. Manaus: UEA Edições, 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista brasileira de estudos urbanos e regionais**, v. 6, n. 1, mai., 2004.

ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. **Sociologia & antropologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 21-41, jun. 2012.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. *École normale supérieure*, 1976. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Lisboa: Editora Fim de Século, 2003.

FIALHO, Vânia. Problematizando a garantia dos direitos quilombolas: arenas de negociação e ações do estado. **Revista Ambivalências**, v. 4, n. 7, p. 155-176, jan./jun. 2016.

FRIEDEMANN, Nina de. Estudio de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. In: AROCHA, Jaime; FRIEDEMANN, Nina de. (org.) **Un siglo de investigación social**: antropología en Colombia. Bogotá: Etno, 1984.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. Para mapear o confronto político. **Lua Nova**, São Paulo, n. 76, p. 11-48. 2009.

MONTEIRO, Eliana de Barros. **Eu já vi água ir embora (...) com natureza não se mexe, (...) eu já vi água ir embora**: os Truká (PE), “grandes projetos” e o sentido da territorialidade no exercício da cidadania indígena contemporânea Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

NASCIMENTO, Poliana; FIALHO, Vânia; SILVA, Whodson. Povos e Comunidades Tradicionais e mineração no Sertão de Itaparica (PE). In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de et al. **Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas**. Manaus: UEA Edições, 2019.

NEVES, Rita; FIALHO, Vânia. Nova cartografia social: experiências metodológicas e repertório confrontacional no Nordeste do Brasil. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 52, 31 maio 2019.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA - PNCSA. **Resistimos para existir: dizemos não à usina nuclear no São Francisco**. 2019. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/download/01-resistimos-para-existir-dizemos-nao-a-usina-nuclear-no-sao-francisco/> [Acesso em 15 abr. 2020].

RESTREPO, Eduardo. “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después. em Colombia. In: ARTURO, Julian et al. **Antropologías en Colombia: tendencias y debates**. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos estudos**, v. 80, p. 109-125. 2008.

SCHILLACI, Manuela. **Religiosidade Truká e o Rio São Francisco (PE): um estudo da violência simbólica das grandes obras**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

SCOTT, James. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, v. 21, n. 01. 2002.

SILVA, Whodson. Sumir do mapa e outros scripts: táticas de resistir a central nuclear em Itacuruba. **Revista Continente**, ed. 231, março de 2020.

SILVA, Whodson. **O conto das quatro mil almas: uma etnografia do confronto de Indígenas e Quilombolas com a Central Nuclear do Nordeste**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

SILVA, Whodson; FIALHO, Vânia (ed.). Articulação Sertão Antinuclear: dizemos não à usina nuclear em Itacuruba, no Nordeste e no Brasil! **Cadernos do Projeto Nova Cartografia Social**. 2020. [no prelo].

SILVA, Whodson; FIALHO, Vânia. Existências e resistências: dinâmicas e tensões de povos tradicionais no campo do desenvolvimento energético no Sertão de Itaparica. **II Seminario Internacional Megaproyectos, Actos de Estado, Pueblos y Comunidades tradicionales**. Cali – Colômbia, 2018.

VIEIRA, Flávia et. al. Povos e comunidades tradicionais de Itacuruba: o rinoceronte, dramas e resistências em contextos de desenvolvimento. In: ARAÚJO, Helciane; ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Nova Cartografia Social dos conflitos por território no Brasil Central**. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2019.

WORSTER, Donald. Pensando como um rio. In: ARRUDA, Gilmar. **A natureza dos rios: história, memória e territórios**. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

## **A presença indígena no Brasil e os conflitos em torno da demarcação da terra indígena do Jaraguá/SP**

*Maria Izabel Rangel de Souza Oliveira<sup>1</sup>*  
*Cristina Schmidt Silva Portéro<sup>2</sup>*

**Submetido em: 28/04/2020**

**Aceito em: 26/05/2020**

### **RESUMO**

Este artigo tem por objetivo explanar sobre a trajetória indígena no Brasil e os conflitos que envolvem o direito ao uso da terra indígena, perpassando pelo impacto trazido pela colonização, sobre elementos culturais, folkcomunicação, hibridização cultural e sobre o uso da terra quanto recurso necessário às atividades produtivas e à reprodução física e cultural dos povos, tendo como eixo central apresentar as problemáticas que envolvem o acesso e reconhecimento do direito a terra indígena, em específico, na aldeia indígena do bairro Jaraguá/SP. A pesquisa foi realizada por meio de levantamentos bibliográficos e sites oficiais. Compreende-se a propriedade da terra como um direito originário, ou seja, que antecede até mesmo as legislações da República Federativa, o direito que lhes é garantido, como forma de reparação histórica em respeito ao que representa esse povo.

### **PALAVRAS CHAVE**

Povos indígenas; Demarcação de terra; Terra indígena Jaraguá; Guarani Mbya.

### **The indigenous presence in Brazil and the conflicts over the demarcation of the Jaraguá / SP indigenous land**

---

<sup>1</sup>Assistente Social, Mestranda em Políticas Públicas pela Universidade de Mogi das Cruzes. Trabalhadora - servidora pública - do Sistema Único de Assistência Social pela Prefeitura de São Paulo. Correio eletrônico: [mirsouza@prefeitura.sp.gov.br](mailto:mirsouza@prefeitura.sp.gov.br).

<sup>2</sup>Pós-doutora em Comunicação Regional pela Cátedra UNESCO/Umesp. Doutora em Comunicação e Semiótica – PUC-SP, Mestre em Comunicação, teoria e ensino - UMEP-SP. Atualmente é professora do Programa de Mestrado em Políticas Públicas na Universidade de Mogi das Cruzes – UMC. Correio eletrônico: [crisschmidt@umc.br](mailto:crisschmidt@umc.br).

## ABSTRACT

This article aims to explain about an indigenous trajectory in Brazil and the conflicts involving the right to use indigenous land, going through the impact caused by colonization, on cultural elements, popular communication, cultural hybridization and on the use of land with limited use to the productive activities and physical and cultural reproduction of the peoples, having as central axis the presentation of problems that involve access and recognition of the right to indigenous land, specifically, in the indigenous village of the Jaraguá / SP neighborhood. A survey was carried out through bibliographic surveys and official websites. Understand a property of the land as an original right, that is, that precedes even the same as the laws of the Federative Republic, the right that they are guaranteed, as a form of historical recovery in respect of what this people represents.

## KEYWORDS

Indian people; Land demarcation; Jaraguá indigenous land; Guarani Mbya.

# **La presencia indígena en Brasil y los conflictos por la demarcación de la tierra indígena Jaraguá / SP**

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo explicar la trayectoria indígena en Brasil y los conflictos que implican el derecho a usar la tierra indígena, pasando por el impacto provocado por la colonización, en elementos culturales, comunicación popular, hibridación cultural y en el uso de la tierra como un recurso necesario para actividades productivas y la reproducción física y cultural de los pueblos, teniendo como eje central presentar los problemas que implican el acceso y reconocimiento del derecho a la tierra indígena, en particular, en la aldea indígena del barrio Jaraguá / SP. La investigación se realizó a través de encuestas bibliográficas y sitios web oficiales. La propiedad de la tierra se entiende como un derecho original, es decir, que precede incluso a las leyes de la República Federativa, el derecho que se les garantiza, como una forma de reparación histórica con respecto a lo que representa este pueblo.

## PALABRAS CLAVE

Pueblos indígenas; Demarcación de tierras; Tierra indígena Jaraguá; Guaraní Mbya.

## Introdução

Ao pesquisar sobre povos indígenas nota-se que geralmente essa história é iniciada pelo “descobrimento das Américas”, contudo, faz-se necessário compreender que falamos aqui sobre os diferentes grupos étnicos que habitavam o país antes mesmo do início da

colonização. Pertencentes à família Tupi-Guarani, estima-se que aqui habitavam cerca de cinco milhões de indígenas antes da invasão portuguesa.

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010 a população brasileira somava cerca de 190 milhões de pessoas, sendo 817.963 mil indígenas, um total de 0,4% da população, representando 305 diferentes etnias e 274 línguas indígenas. No Estado de São Paulo os dados indicam que dos 41.794 habitantes indígenas, um total de 37.915 vivem em cidades, o que representa 91% da população indígena vivendo nos centros urbanos<sup>3</sup>.

Ainda, de acordo com o órgão, há um total de 30 terras indígenas no Estado de São Paulo que já contam com algum tipo de reconhecimento pelo governo. Tais áreas somam aproximadamente 48.771,331 hectares localizados na área de aplicação da Lei da Mata Atlântica – Lei 11.428/2016, contribuindo com a conservação da diversidade biológica e cultural do bioma.

Terras indígenas, segundo o Art. 231 da Constituição Federal de 1988, são aquelas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas do Brasil, habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, contudo, é preciso observar sobre o quanto a história da sociedade brasileira está diretamente ligada à marcação de fronteiras e delimitações, fatos geradores de conflitos no que diz respeito a uso e apropriação de terras.

As comunidades indígenas vivenciam hoje as mais diversas expressões da questão social: a vida nos centros urbanos, os conflitos em torno da demarcação de terra, o temor às tentativas de invasão e tomada de terras bem como o preconceito e estereótipos depositados na figura do índio brasileiro carecem de um amplo debate e maior compreensão (HECK; PREZIA, 2017, p. 19).

Além da antiguidade da presença desses povos, há uma grande diversidade e pluralidade das sociedades, onde pesquisas atuais vêm descobrindo a complexidade e a especificidade dos povos indígenas, seus projetos políticos, as relações decorrentes com a colonização, as estratégias da resistência indígena pelo direito a terra, a manter sua cultura, modo de vida e etc. (SILVA, 2002, p. 3).

Por toda história de violências e expulsões de suas terras, constitucionalmente, é direito dos povos originários a posse territorial e uso da terra para preservação e reprodução de sua

<sup>3</sup> Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>>. Acesso em: 04 mar. 2020

cultura originária, porém, na prática, são recorrentes as denuncias de violência, assassinatos, grilagem e outros crimes que envolvem a tentativa de tomada das terras.

A realidade do acesso, uso e apropriação das terras brasileiras é resultado de uma condição colonial de longa exploração. É importante recordar as consequências nocivas do sistema colonial secular que, além de devastar física e culturalmente as populações originárias, também garantiu a instituição das grandes propriedades privadas nas mãos de poucos. Referimo-nos à grande concentração de terras nas mãos de classes agrárias que exerceram seu violento poder de dominação e exploração dos trabalhadores do campo através de múltiplas formas de expropriação (SILVA, 2019, p. 483).

Assim, economicamente, as classes dominantes demarcam a apropriação latifundiária nos países, constituído em um sistema capitalista que oprime e explora grande parcela da população.

Por meio de uma pesquisa de abordagem qualitativa, e método descritivo, realizada com consultas bibliográficas e sites oficiais, abordaremos aqui as problemáticas que envolvem os conflitos relacionados ao uso de terra indígena, apresentando em específico os conflitos em torno da Terra indígena demarcada do Jaraguá – São Paulo/SP.

### **Multiplicidade cultural, etnocentrismo e folkcomunicação**

O Brasil, país multicultural, possui em seu bojo uma mistura de culturas e etnias, constituídas por confluências e choques entre as populações indígenas já existentes antes da chegada dos colonizadores, do branco europeu (portugueses e espanhóis) e dos negros africanos trazidos no contexto do trabalho escravo no Brasil (RIBEIRO, 1995, p. 14).

Assim, segundo Arantes (2018), o Brasil se compõe da mestiçagem, por um povo formado por povos milenares. Em seu aspecto cultural, é certo afirmar que o Brasil mantém em seu cerne a influência da produção material e imaterial dos povos originários. Contudo, é preciso refletir sobre a importância de elementos existentes no modo de vida tradicional indígena, por exemplo, da relação das comunidades com a terra, relação tão distinta quanto pensada dentro de um modelo de sociedade capitalista. Segundo Heck; Prezia (2013, p. 43):

O modelo de subsistência dos povos tradicionais têm base nos conhecimentos passados de geração em geração pelos ancestrais e neste contexto as comunidades têm uma relação diferente com a terra e está para além de aspectos geográficos, mas sim, de uma conexão com a mãe terra, com a ancestralidade e com o uso de recursos naturais para sustentabilidade do modo

de vida tradicional. Trata-se de um elemento que compõem a identidade cultural deste grupo.

A UNESCO – Organização das Nações Unidas em seu Relatório Anual - Investir na Diversidade (2009, p. 4) define a importância dos elementos culturais na composição de cada grupo social: “Trata-se um conjunto dos traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abarca, para além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”.

Compreende-se a cultura de um povo como algo fincado dentro de um campo simbólico, marcado por relações permeadas por conhecimentos, hábitos, costumes, crenças, comportamentos, dentre outras facetas que incorporam seus aspectos sociais, passados de geração em geração, que se manifestam concretamente nas vivências cotidianas e históricas.

Beltrão (1980, p. 24) ao abordar sobre o estudo dos processos de comunicação das culturas populares, apresenta o conceito de folkcomunicação pontuando que se trata de “[...] um conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e de meios direta ou indiretamente ligados ao folclore”. Ele está colocando com essa teoria que os processos culturais – religiões, músicas, alimentação, etc - são processos de transmissão de conhecimento, de informação. Ao transmitir o modo de fazer um determinado alimento, se faz uma comunicação cultural, uma folkcomunicação.

O autor elucida sobre os processos comunicativos dos marginalizados: “[...] um traço de universalidade advém de sua fundamentação no folclore, por deter autentica cultura popular conectada a raízes, troncos e ramos, tão profundamente arraigados na natureza humana que suas manifestações parecem provir de uma única semente” (BELTRÃO, 1980, p. 40).

Trata-se, evidentemente, de um procedimento próprio e horizontal onde ocorre a comunicação interpessoal através de canais conhecidos pelos grupos, mas em territórios variados – rural, urbano, urbano -, mas inserido no contexto da “cultura dos marginalizados” dos processos hegemônicos. Portanto, além desse aspecto geográfico-cultural, o folclore é tomado como um arcabouço de conhecimento dos diferentes segmentos sociais; ele compõe a diversidade cultural e vai sendo recriado no contexto social global (SCHMIDT, 2006, p.7 ).

Luiz Beltrão escreve, inclusive, o livro “O índio, um mito brasileiro”, em 1977, para trazer questões complexas da realidade indígena, a fim de reconhecer em sua diversidade de

etnias e modos de viver, a singularidade de cada uma em seus processos culturais. E, ainda, aponta, ao longo da obra, o quão distantes ou repetitivos os estudiosos se fazem, apontando sempre os mesmos aspectos históricos e/ou fazendo análises generalistas sem considerar as múltiplas culturas, identidades e lutas. Esses vieses metodológicos delimitam o olhar dos investigadores e, por consequência, de técnicos e especialistas na elaboração de teorias, políticas, estratégias e relações sociais.

Deste modo, observa-se a conexão entre folkcomunicação e a questão indígena contemporânea, como leitura que amplia à compreensão dos múltiplos processos culturais nas diferentes etnias, além de considerar a condição marginalizada dos indígenas aos olhos da sociedade em geral. E, a partir desse foco, leva a refletir sobre identidade cultural e relações interculturais no momento presente.

Apesar de a globalização apresentar uma tendência à homogeneização, ela põe em contato diversas modalidades culturais através, principalmente, desta conexão mundial operada pelos sistemas de comunicação. Modalidades culturais das mais diversas naturezas: música, culinária, moda, comportamento, valores, crenças etc. Este intercruzamento de culturas produz identidades culturais que não são fixas, mas que se encontram com diferentes tradições culturais, que são o resultado dos mais variados e complexos processos culturais (DIAS, 2007, p 144).

A autora acrescenta que reconhecer a existência de múltiplas identidades culturais é afirmar o direito à diferença, o direito a possuir características, costumes, hábitos diferenciados – inclusive dentro do mesmo território.

Desta forma, um diálogo intercultural está permeado de desafios, visto que o universo multicultural depende de capacidades comunicativas; depende da capacidade de empatia, em colocar-se no lugar do outro e em abranger-se da concepção de mundo.

A multiplicidade cultural trás assim desafios às formas de convivência, onde algum aspecto cultural de determinado grupo pode ser visto com estranhamento, bizarice ou repúdio.

Ao abordar sobre o contato com novas culturas, Rocha (1994, p. 5) faz menção às barreiras que surgem em meio à existência dessa multiplicidade cultural, caracterizando-o como etnocentrismo, onde a visão do mundo do nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos

modelos, nossas definições do que é a existência, do interesse do pensamento dominante sobre o interesse em impor valores, conceitos e regras como universais. Constitui-se assim por tensões culturais, interpretações opostas e conflitos de memória e de valores.

Assim, no que tange o modo de vida indígena, há uma percepção equivocada que se tem a respeito da história da invasão portuguesa, do modo de vida tradicional e da figura do índio brasileiro, observam-se visões equivocadas sobre como estes povos se constituem.

Ainda segundo o autor:

De qualquer forma, a sociedade do “eu” é a melhor, a superior, representada como o espaço da cultura e da civilização por excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do “outro” é atrasada. E o espaço da natureza. São os selvagens, os bárbaros. São qualquer coisa menos humanos, pois, estes somos nós. O barbarismo evoca a confusão, a desarticulação, a desordem. O selvagem é o que vem da floresta, da selva que lembra, de alguma maneira, a vida animal. O “outro” é o “aquiém” ou o “além”, nunca o “igual” ao “eu” (ROCHA, 1994, p.6).

A desinformação, os equívocos e os pré-conceitos contribuem fortemente para o etnocentrismo cultural, resultante das ideias eurocêntricas de “civilização”, onde, no presente, os povos indígenas por vezes são classificados como primitivos, possuidores de expressões culturais exóticas ou folclóricas, mas que determinadas a serem engolidas pelo “progresso” da nossa sociedade capitalista (SILVA, 2010, p. 326).

Assim, ao índio é depositado a figura de selvagem, preguiçoso ou preso ao passado, personificado como alguém que vive no mato, ora criticado pelo uso de tecnologias, ou criticado por não se incorporar ao modo de vida capitalista. Luiz Beltrão (1977, p. 9) coloca que “[...] para o homem comum brasileiro, o índio não passa de um mito”; e para muitos pesquisadores, missionários religiosos, políticos, grileiros, agricultores, garimpeiros, técnicos indigenistas, os quais mantém certa proximidade e vivência, os indígenas são como “[...] um centauro, homem pela metade, por dois terços, por quase nada”.

Tanto Silva quanto Beltrão refletem que parte deste olhar deturpado sobre a figura do índio, resultante da não compreensão e respeito ao modo de vida das comunidades indígenas, está diretamente ligado a forma de abordagem em pesquisas que resultam, inclusive, em temáticas no ensino regular. Silva chega a levantar a necessidade em se reavaliar o conteúdo dos livros didáticos, estimulando e promovendo estudos específicos, com uma melhor

abordagem ao tratar da temática indígena. E para Beltrão, o reconhecimento do indígena passa pela compreensão de seus processos de Folkcomunicação.

## **Povos indígenas, o impacto da colonização e a terra: Uma história a ser contada**

“O índio é o altivo herói nacional, dono do seu destino, indomável e forte, de que a cultura brasileira herdou o seu humanismo e amor à liberdade” (BELTRÃO 1977, p. 14, apud HOHLFELDT, 2019, p. 4).

Segundo Heck; Prezia (2013, p. 23) os povos originários são os primeiros habitantes desta terra, chamados de “índios”, nome dado por Cristóvão Colombo em 1492, após chegada a América. Em 22 de abril de 1500, a mando do rei de Portugal, Pedro Álvares Cabral aqui desembarcou, afirmando ser o descobridor dessas terras, antes chamada de Pindorama – Terra das Palmeiras em tupi-guarani – hoje denominada Brasil.

Os autores acrescentam que a real invasão se consolidou em 1531 e naquele tempo havia uma população de cerca de cinco milhões de indígenas, falantes de 1500 línguas diferentes. Eram povos com suas diferenças culturais, guerreiros com grandes habilidades que usavam seus instrumentos para a defesa dos territórios que já estavam sendo invadidos e expropriados.

É histórico o movimento de organização e resistência das comunidades indígenas pela garantia do direito de uso das terras tradicionalmente ocupadas. Segundo Krenak (2015, p. 62) já na década de 70 os indígenas se reuniam para defender organizadamente seus interesses e necessidades.

O autor acrescenta que, no entanto, é a década de 80 o período de maior importância, não só para os povos indígenas, mas para toda a nação brasileira. O anseio na busca pela democracia fortaleceu o apoio ao movimento indígena, de forma que ganhando cada vez mais força, conseguiram chegar ao congresso.

A participação indígena na constituinte se deu em virtude da pressão dos movimentos indígenas e dos grupos de defesa de direitos das minorias, e aconteceu junto à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Deficientes Físicos e Minorias.

A década de 1980 foi de muita efervescência política no Brasil. Havia um forte movimento social em luta pela democratização do país, após a experiência do

longo período de ditadura militar. Nesse contexto, também havia vários movimentos agregados em lutas específicas, cuja organização se intensificou em torno da construção de propostas para a nova Constituição Brasileira, quando foi instituída a Assembleia Nacional Constituinte. Para o movimento indígena, foi um período de intensa mobilização. Os/as indígenas não precisavam mais de mediadores/as para representá-los/as, eles/as mesmos/as se faziam presentes em vários espaços de discussão e debate, pautando suas reivindicações. A “cidadania indígena” foi amplamente discutida, questionada, defendida, rebatida nos meios intelectuais e jurídicos. O cerne deste debate era a relação índio e Estado, em seus aspectos políticos e jurídicos, em volta de três questões: a autodeterminação desses povos como coletividades de identidades étnicas específicas, com territórios próprios; sua posição no âmbito da cidadania e a superação da perspectiva integracionista (CFESS, 2012, p. 02).

Deste modo, historicamente, os conflitos em torno da questão indígena em grande maioria dizem respeito à luta pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas e pela não invasão e exploração de suas riquezas naturais.

Ao abordar sobre os conflitos que envolvem o uso da terra, Silva (2019, p. 480) cita que analisar o processo histórico da luta e conquista do direito dos povos indígenas à terra na sociabilidade capitalista exige uma breve caracterização da relação entre instâncias de poder e povos originários na nossa formação social brasileira. A histórica questão fundiária indígena envolve diversas problemáticas quanto ao acesso e uso da terra: violências sofridas por indígenas em conflitos diretos com a classe burguesa de ruralistas, donos do agronegócio, acarretando consequências nefastas para os povos que ainda vivem no campo.

Temos inúmeros casos na realidade brasileira de expulsão de populações ribeirinhas, tradicionais, quilombolas, pesqueiras pela ação predatória do grande capital nas investidas os grandes empreendimentos como hidrelétricas, barragens, exploração de minérios, de madeira, entre tantos outros (SILVA. 2019. p. 483).

A autora acrescenta que a disputa de terras e o monopólio da posse nas mãos de classes economicamente poderosas são os principais impasses vividos pelas populações originárias que residem em regiões ricas em recursos naturais, especialmente quando essa classe dominante se encontra bem representada em uma bancada ruralista no parlamento brasileiro e em aparelhos privados de hegemonia que atuam para legitimar os interesses dos “reis do agronegócio”.

## O direito constitucional à demarcação de terra

De acordo com o Decreto 6040 de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

II - Territórios Tradicionais são os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;

Assim “Terra Indígena é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada(s) para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (FUNAI, 2020).

No que tange a legislação brasileira, historicamente observa-se nas constituições federais de 1891, 1934, 1937 e 1946 menções pontuais a um possível reconhecimento as terras indígenas, com uma delimitação por parte do Estado na incorporação e controle dos territórios.

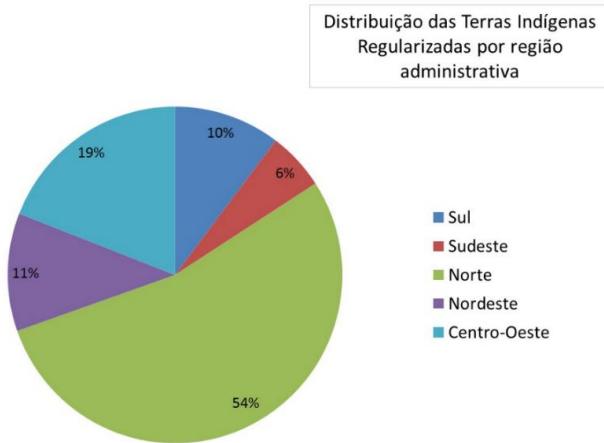
A Constituição de 1937, no artigo 154, definia: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas”. Nos termos da Constituição de 1946, artigo 216: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não se transferirem” (SILVA, 2019. p. 487).

A autora acrescenta que ao longo do século XX, por forte pressão internacional e organização social das comunidades, há um avanço na promulgação de legislações e mapeamentos, ocorrendo em 1967 a criação da Fundação Nacional do Índio, em 1973 o Estatuto do Índio, e em 1988, a Constituição Federal Brasileira, que em seu artigo 231, discorre sobre o direito originário de uso da terra ocupada em que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Atualmente fica sob responsabilidade da FUNAI identificar, delimitar, demarcar e providenciar a regularização fundiária das terras tradicionalmente ocupadas.

Abaixo, distribuição das terras indígenas regularizadas contabilizadas até o ano de 2020:

**Quadro1:** Distribuição das terras indígenas por região administrativa



Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terrass-indigenas>

Atualmente existem 462 terras indígenas regularizadas que representam cerca de 12,2% do território nacional, localizadas em todos os biomas, com concentração na Amazônia Legal. Tal concentração é resultado do processo de reconhecimento dessas terras indígenas, iniciadas pela FUNAI, principalmente, durante a década de 1980, no âmbito da política de integração nacional e consolidação da fronteira econômica do Norte e Noroeste do País (FUNAI, 2020).

### A conquista dos povos Guarani Mbya pelo direito à demarcação da terra da aldeia Jaraguá/SP

O Centro de Trabalho Indigenista<sup>4</sup> estima que em 2007 havia no Brasil cerca de 34 mil Guaranis, sendo: 18 mil a 20 mil Kayová, 08 mil a 10 mil Ñandéva 05 mil a 06 mil Mbyá.

Segundo Auzani & Giordani (2008, p.130):

Dentre os povos indígenas brasileiros estão os Guarani, que pertencem à família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Habitavam a América do Sul antes da invasão europeia, tendo sido estimados em dois milhões de pessoas. Os Guaranis do Brasil são divididos em três subgrupos de acordo com o dialeto, os costumes e as práticas rituais: Kayová, Ñandéva e Mbyá. Atualmente, os Mbyá-Guarani localizam-se em áreas no Uruguai, Paraguai, Argentina e Brasil, onde

<sup>4</sup>Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.or.br>.

habitam os estados do sul do país (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) e os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul, além de algumas famílias que encontrarem-se no Pará e no Tocantins.

Segundo o IBGE, o Estado de São Paulo ocupa a sétima posição entre os estados brasileiros com o maior número de indígenas. Na capital vivem cerca de 25 etnias: *Atikun, Pankararu, Pankararé, Pankará, Guarani Nhandeva, Tupi-Guarani, Kaingang, Pataxó, Potiguara, Fulni-ô, Xukuru, Xukuru-Kariri, Terena, Kariri-Xokó, Kaimbé, Xavante, Tupinambá, Kapinawá, Kaxinawá, Karajá, Krenak, Kariri, Pataxo Hã hã hãe e Guarani Mbya*. A cidade de São Paulo é o 4º município com maior número de população indígena, contabilizando um total de 12.977.

Na cidade de São Paulo existem quatro terras indígenas demarcadas localizadas na região zona sul e oeste - Terra Indígena Jaraguá, Barragem, Krukutu e Tenondé Porã. Na Terra Indígena Jaraguá vive atualmente 867 índios da etnia Guarani Mbya. Atualmente o território encontra-se subdividido em três aldeias: Tekoa Pyau, Tekoa Itakupe, Tekoa Ytu (CPI-SP, 2020).

Segundo a Comissão Pró Índio de São Paulo, é a partir da criação do Parque Nacional do Jaraguá em 1961, que conta com 492 hectares, que os indígenas Guarani Mbya fixaram suas aldeias, apesar de alguns já viverem na região, antes da criação do parque, de forma nômade. O parque foi tombado pelo Condephaat (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico) em 1983. No ano de 1994, o Parque Estadual do Jaraguá foi tombado pelo Patrimônio da Humanidade pela UNESCO, passando a integrar a Zona Núcleo do Cinturão Verde da Cidade de São Paulo, Reserva da Biosfera. Atualmente vivem no local cerca de 900 Guaranis.

Em decorrência disto os indígenas se mobilizaram pela expansão do espaço, pois impedia que os mesmos vivessem de acordo com suas tradições de caça, pesca e plantio. Ainda nos anos seguintes a situação foi agravada com a construção da Rodovia dos Bandeirantes e do Rodoanel. Após anos de luta e mobilização indígena pelo reconhecimento ao direito a terra, em 30 de abril de 2013, a Terra Indígena passa a ser reconhecida com 532 hectares (CPI-SP, 2020).

Assim, através da Portaria N° 581, de 29 de maio de 2015, o Governo Federal reconhece os 532 hectares da terra indígena Jaraguá/SP, como de ocupação tradicional do povo Guarani Mbya. No entanto 308 hectares destas terras estão sobrepostos ao parque Estadual do Jaraguá.

Contudo, é preciso abordar sobre as implicações de se viver em centros urbanos, Auzani; Giordani (2008, p. 131) citam que a localização das aldeias Guarani Mbya, em locais com escassez de recursos naturais tem implicações sérias sobre seu modo de vida e suas condições de saúde. A maneira como os indígenas sobrevivem hoje, vivendo dispersos em pequenos grupos, com privação de terras, em disputas pela demarcação dos seus territórios, lutando pela ampliação das áreas anteriormente demarcadas, resistindo às mudanças ambientais e culturais a que são submetidos ou adaptando-se de alguma maneira aos hábitos da sociedade envolvente, são retratos dos indígenas na atualidade, que vêm, há muito tempo, perdendo qualidade de vida o contato dos indígenas com a sociedade nacional trouxe consequências dramáticas a eles, como prevalência de doenças, fome, morte e transformação da sua cultura, situação que persiste até hoje, em maior ou menor gravidade, dependendo do local no qual vivem das condições socioeconômicas do grupo e de suas características culturais.

Apesar dos Mbyá-Guarani procurarem viver de acordo com suas tradições, as transformações ambientais, econômicas e sociais estão interferindo na vida desse grupo. Pela falta de terras ou pelas condições desfavoráveis dos seus territórios, com limitações territoriais ou exaustão de recursos naturais, eles vivem em situações de vulnerabilidade social (AUZANI; GIORDANI, 2008 p. 132).

Quatro anos após a demarcação da terra Jaraguá, que a alterou de 1,7 para 532 hectares, em 21 de Agosto de 2017, o Ministro da Justiça do Governo Michel Temer, Sr. Torquato Jardim, anulou a Portaria nº 581 de 2015, que demarcava os 532 hectares de ocupação tradicional Guarani na Terra Indígena Jaraguá. Na ocasião, havia por parte das lideranças indígenas um entendimento de que para favorecer a bancada ruralista da Câmara dos deputados, os processos de demarcação de terra estavam sendo revistos pelo governo, pontuavam também um possível interesse do governador Sr. Geraldo Alckmin, à época, em conceder a terra à iniciativa privada para a construção de um parque estadual.

A Lei nº 249/2013 foi aprovada em julho de 2016 na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo autorizando a Fazenda do Estado a conceder a exploração de serviços ou o uso de áreas estaduais pelo período de 30 anos. A medida interfere diretamente sobre 25 Unidades de Conservação (UCs), dentre elas o Parque Estadual do Jaraguá, em suas respectivas administrações e comunidades tradicionais que nelas residem ao permitir a exploração dos serviços ou o uso de áreas inerentes ao ecoturismo e à exploração comercial madeireira ou de subprodutos florestais (CIMI, 2020).

Foram inúmeros os protestos a favor dos indígenas, parte dos manifestantes chegaram a ocupar as antenas de telecomunicação instaladas no Parque Jaraguá, como forma de pressionar uma negociação com a ameaça de desligar os sistemas de transmissão de três grandes importantes emissoras de TV.

Em 12 de Setembro de 2017, o Ministro republicou a portaria 581, devolvendo aos povos indígenas do Jaraguá/SP seu direito aos 532 hectares de terra.

Recentemente, já em 2020, segundo o Conselho Indigenista Missionário<sup>5</sup>, em 30/01/2020, a terra indígena Jaraguá amanheceu ao som de motosserras e de equipamentos utilizados para a derrubada da mata. Os indígenas denunciam que a Construtora Tenda, empresa de construção de empreendimentos imobiliários, planeja erguer onze torres de prédios, de alto padrão, para cerca de 800 moradores localizado ao lado da aldeia Ytu, em frente da aldeia Pyau.

Os indígenas, que montaram um acampamento em frente ao local onde serão realizadas as obras, em protesto, citam que a construção do condomínio teve início com diversas irregularidades ambientais e desrespeitando as leis de proteção dos povos indígenas e seus territórios, como preconizado na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Para os Guaranis Mbya, derrubar uma árvore é como tombar um parente. Nessa ocasião 4 mil foram executados. Uma cerimônia fúnebre será realizada na área massacrada em nome de um apelo ao Nhanderu, o deus criador Guarani, pela maldade e agressão aos espíritos que protegem o povo da floresta. Sem previsão de término, a comunidade aguardará uma conversa em relação à devolutiva ambiental e indígena (CIMI, 2020).

De acordo com a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, em seu art. 7:

Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas. Os governos deverão adotar medidas em

---

<sup>5</sup> Disponível em <https://cimi.org.br/2020/01/construtora-avanca-sobre-area-tradicional-guarani-mbya-na-ti-jaragua-e-derruba-4-mil-arvores/>

cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam (CONVENÇÃO 169 DA OIT, art.7).

Poucos dias após o inicio das obras, um grupo de indígenas ocupou por cerca de 40 dias a entrada do local onde está prevista a construção do empreendimento. Após diversas tentativas de negociação com a construtora e abertura de processo civil na 14<sup>a</sup> Vara Cível Federal de São Paulo, a juíza Tatiana Pattaro Pereira aceitou o pedido de tutela provisória das Defensorias Públicas da União e do Estado de São Paulo e proibiu obras ou manejo ambiental por parte da Construtora Tenda no local.

Em sua decisão a juíza defere que há potencial risco de dano ao meio-ambiente e ao direito indígena posto nos autos. O princípio da precaução, caro ao Direito Ambiental, ordena que diante de situação potencialmente prejudicial ao meio-ambiente, ainda que seus resultados não sejam de todo conhecidos, sejam tomadas as medidas mais cautelosas e protetivas, de modo a evitar dano irreparável.<sup>6</sup>

## **Considerações finais**

Vivendo nos centros urbanos, ou distantes da civilização, os povos indígenas buscam manter vivos os aspectos culturais presentes em seu modo de vida ancestral. E a forma como as comunidades sobrevivem nos dias atuais, vivendo sob privação de terra, na disputa pela demarcação, buscando adaptar-se as mudanças culturais e sócio ambientais, demonstram a condição sócio econômica em que vivem, resistindo as mais diversas violações de direito. É possível observar que atualmente muito se fala dos processos de demarcação de terra no Congresso Brasileiro. Além das reestruturações e mudanças nas legislações e órgãos de defesa indígena, como a FUNAI, observa-se um grande interesse na tomada e exploração destas terras.

Compreende-se a propriedade da terra para os indígenas como um direito originário, ou seja, que antecede até mesmo as legislações da República Federativa, o direito que lhes é garantido, como forma de reparação histórica em respeito ao que é deste povo por direito. E, os conflitos em torno da questão indígena estão em sua grande maioria vinculados à problemática da posse da terra. Nesse ponto, de luta pela demarcação que as aldeias unem;

---

<sup>6</sup> Disponível em <<http://www.jfsp.jus.br/documentos/administrativo/NUCS/decisoes/2020/2020-04-07-ConstructoraTendaDPU.pdf.pdf>>

e, despertam lideranças no âmbito nacional que denunciam as más condições de vida das populações indígenas, bem como, por vezes, as manobras dos órgãos específicos criados para sua defesa.

A luta pelo direito a posse da terra é uma constante no cotidiano dos povos indígenas. O agronegócio, a questão fundiária, historicamente acarretam graves consequências às comunidades. Mas o direito não se consolida por um longo percurso histórico de exclusão e distorção sobre sua identidade e seus modos culturais. Nesse contexto a folkcomunicação e a questão indígena contemporânea se aproximam, para a compreensão dos múltiplos processos culturais das diferentes etnias. Além disso, essa leitura tira a condição marginalizada dos indígenas lhes conferindo reconhecimento como povos originários, com culturas singulares e legitimidade em suas terras.

## Referências

ARANTES, Durval. Brasil, um país fundado no ventre de mulheres nativas e africanas. **Mundo Negro**, 30 de jun de 2018. Disponível em: <<https://mundonegro.inf.br/brasil-um-pais-fundado-no-ventre-de-mulheres-nativas-e-africanas/>>. Acesso em: 23 mar. 2020.

AUZANI, Simone, GIORDANI, Rubia. **Inter-Relações entre espaço físico, modo de vida Guarani Mbya**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre. 2008

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

BELTRÃO, Luiz. **O índio, um mito brasileiro**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2020.

Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br>. Acesso em: 12 mar. 2020.

CFESS. Manifesto: **Dia da luta indígena**. Conselho Federal de Serviço Social. Gestão Tempo de Luta e Resistência. Brasília, 19 abr. 2012.

CPI-SP. Comissão Pró-Índio da Cidade de São Paulo. **Terras indígenas em São Paulo**. Disponível em <<http://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/terras-indigenas/terras-indigenas-em-sao-paulo/>>. Acesso em: 04 mar. 2020.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Terra Indígena Jaraguá**. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/09/40934/>>. Acesso em: 19 mar. 2020.

DIAS, Renata. Identidades Culturais. In: **Noções básicas de Folkcomunicação**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

FUNAI. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>>. Acesso em: 14 de abr. 2020.

HECK, Egon, PREZIA, Benedito. **Povos Indígenas**: Terra é Vida 7. ed. Editora atual: 2013.

HOHLFELDT, Antonio. **O índio brasileiro na perspectiva de Luiz Beltrão**. RIF, Ponta Grossa/ PR Volume 17, Número 39, p. 12-20, Julho/Dez. 2019.

IBGE. **Censo da população indígena do Brasil**. 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>>. Acesso em: 04 mar. 2020.

KRENAK, Ailton. **A luta pela terra não parou até hoje**. Rio de Janeiro: Azougue Editora. 2015.

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena**. São Paulo: Expressão Popular. 1. ed. 2017.

Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 2004. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: A formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 11. ed. São Paulo: Coleção Primeiros Passos. Brasiliense, 1994.

SCHMIDT, Cristina (org.). **Folkcomunicação na Arena Global**: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006.

SILVA, Edson. **Povos indígenas e o ensino de história**. Londrina: História & Ensino, 2002.

SILVA, Edson. **Índios, O reconhecimento da diferença**. Cadernos de Estudos Sociais. Recife. 2010.

SILVA, Elizangela. **Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira**. São Paulo. Serviço Social. 2019.

UNESCO. **Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural**. 2009. Disponível em <[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_por)>. Acesso em: 12 mar. 2020

## O audiovisual como arma de defesa indígena em tempos de Covid-19

*Mônica Panis Kaseker*<sup>1</sup>  
*Lucas Fernando Ribeiro*<sup>2</sup>

Submetido em: 10/05/2020

Aceito em: 26/05/2020

### RESUMO

O artigo tem como proposta analisar a utilização do audiovisual nas mídias sociais como mecanismo de defesa e prevenção à Covid-19 junto às comunidades indígenas. A realização online do Acampamento Terra Livre, assim como debates e correntes de produção e de disseminação de vídeos de prevenção nas redes sociais indígenas marcaram a crise pandêmica no Brasil. A pesquisa resgata aspectos históricos sobre o papel das epidemias e moléstias na trajetória dos povos indígenas brasileiros, trazendo reflexões na perspectiva de autores indigenistas e indígenas sobre esta temática (OLIVEIRA; FREIRE, 2006; KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). A partir da observação assistemática das redes sociais no período da pandemia, a pesquisa constata o fortalecimento do midiativismo indígena e a expansão da autorrepresentação pelo audiovisual.

### PALAVRAS-CHAVE

Audiovisual; Mídias sociais; Midiativismo indígena.

### **Audiovisual as a weapon for indigenous defense in Covid-19 times**

### ABSTRACT

This paper aims to analyze the use of audiovisual production in social media as a Covid-19 defense and prevention mechanism among indigenous communities. The online holding of the Camp Free Land, as well debates and the production and dissemination of prevention videos on indigenous social networks marked the pandemic crisis in Brazil. The research brings up some historical aspects of the role played by epidemics and diseases in the trajectory of Brazilian indigenous peoples, raising reflections on this theme from the perspective of both

<sup>1</sup> Jornalista formada pela PUCPR, com Mestrado e Doutorado em Sociologia pela UFPR, com estágio doutoral na UAM-X no México. Professora adjunta do curso de Jornalismo e do Mestrado em Comunicação da UEL. Correio eletrônico: [mkaseker@gmail.com](mailto:mkaseker@gmail.com).

<sup>2</sup> Jornalista (UEL), mestrando em Comunicação pela UEL, bolsista da Capes. Correio eletrônico: [lucasrib.7@gmail.com](mailto:lucasrib.7@gmail.com).

non-indigenous and indigenous authors (OLIVEIRA; FREIRE, 2006; KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). From the unsystematic observation of social media in Covid-19 times, this research notes the empowerment of indigenous media activism and the expansion of self-representation through audiovisual.

## KEY-WORDS

Audiovisual; Social media; Indigenous media activism.

# **El audiovisual como arma de defensa indígena en tiempos de Covid-19**

## RESUMEN

El artículo tiene como objetivo analizar el uso del audiovisual en las mías sociales por las comunidades indígenas como un mecanismo de defensa y prevención para la Covid-19. La realización en línea del campamento Terra Livre, así como los debates y las corrientes de producción y difusión de videos de prevención en las redes sociales indígenas marcaron la crisis pandémica en Brasil. La investigación recupera aspectos históricos sobre el papel de las epidemias y enfermedades en la trayectoria de los pueblos indígenas brasileños, trayendo reflexiones desde la perspectiva de autores no indígenas e indígenas acerca del tema (OLIVEIRA; FREIRE, 2006; KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). Con base en la observación asistemática de las redes sociales en el período de la pandemia, la investigación concluye que en la pandemia hay un desarrollo del activismo mediático indígena y la expansión de la autorrepresentación a través del audiovisual.

## PALABRAS-CLAVE

Audiovisual; Mídia social; Activismo mediático indígena.

## Introdução

As epidemias e moléstias foram uma das ameaças constantes à existência das populações indígenas desde a chegada dos europeus ao continente americano. As primeiras estimativas demográficas realizadas no território que atualmente nomeamos como Brasil apontavam para a existência de aproximadamente 2,4 milhões de indígenas nos primeiros anos após a chegada dos portugueses (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) no último Censo apontavam para uma população de 896.917 pessoas, destes 324.834 vivendo em zonas urbanas. A redução não foi apenas numérica, mas também na variedade étnica presente no território, visto que muitos povos

foram extintos. Não somente as doenças, mas outras políticas de dominação articuladas como a violência, a doutrinação e a miscigenação programada foram responsáveis pela dizimação das populações indígenas ao longo dos últimos cinco séculos.

Este artigo tem como proposta analisar a utilização do audiovisual nas redes sociais como mecanismo de defesa e prevenção à Covid-19 junto às comunidades indígenas. Trata-se de um recorte específico de uma pesquisa mais ampla em andamento que investiga a produção audiovisual como articuladora de sentidos de identidade e interculturalidade, em especial sobre os indígenas brasileiros. Para este recorte particularmente, a pesquisa resgata aspectos históricos sobre o papel das epidemias e moléstias na trajetória dos povos indígenas brasileiros, trazendo reflexões na perspectiva de autores indigenistas e indígenas sobre esta temática, como Oliveira e Freire (2006), Kopenawa e Albert (2015) e Krenak (2019).

O midiativismo indígena e a expansão da autorrepresentação pelo audiovisual são abordados com base em autores como Araújo (2015), Di Felice e Perreira (2017). A partir da observação assistemática das mídias sociais no período da pandemia, foi realizado um mapeamento sobre o uso do audiovisual pelo movimento indígena, no qual se destaca a realização online do Acampamento Terra Livre, assim como debates e correntes de produção e de disseminação de vídeos de prevenção nas redes sociais indígenas.

### **A pandemia da Covid-19 depois de tantas epidemias**

Desde os primeiros anos da colonização no território que atualmente conhecemos como Brasil, as populações indígenas têm sofrido com as epidemias trazidas pelos europeus. Inicialmente, o contágio de doenças como varíola, sarampo e tuberculose dizimavam grupos inteiros. Entre 1562 e 1565, a varíola matou mais de 30 mil indígenas na Bahia, trazendo consigo fome e desarticulação dos povos indígenas. Muitos não morriam, mas acabavam se deslocando de seus territórios originais fugindo das moléstias e da escravidão (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 23-24).

Krenak (2019, p. 34) lembra que no ciclo das navegações para a Ásia, África e América grande parte daqueles mundos desapareceu:

O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía

da Europa e descia numa praia tropical largava um rastro de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo (...)

O desastre a que se referia o autor ainda antecedia a epidemia da Covid-19. Outro pensador indígena discorre amplamente sobre as epidemias e seus efeitos devastadores sobre os povos indígenas é Davi Kopenawa, narrando sob a perspectiva Yanomani. As epidemias Xawarari ou fumaças de metal, segundo o Xamã, vinham sempre logo em seguida dos primeiros contatos com os não indígenas. Em suas descrições sobre vários episódios nos quais presenciou o adoecimento e a morte de seus parentes, Kopenawa revela a constante desconfiança de que até os presentes entregues pelos brancos nos contatos amistosos estavam infectados. Em um dos episódios, ele conta que um chefe de inspetoria aspirava tomar uma mulher Yanomani para si. Como não obteve a permissão da família da moça, tornou-se vingativo e depois de ameaçá-los teria contaminado a comunidade *Sina ta* à qual pertenciam.

Alguns deles me contaram que, cada vez mais enfurecido, ele enterrou perto da casa, durante a noite, uma caixa de metal contendo uma poderosa fumaça de epidemia. No dia seguinte, o calor do sol foi intenso e a caixa esquentou embaixo da terra. Após algum tempo, o veneno fez explodir a tampa e deixou escapar uma fumaça espessa que invadiu tudo. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 248-249).

O sogro de Davi Kopenawa descreveu o mesmo episódio a ele como sendo uma explosão provocada pelo chefe da inspetoria. Mas de qualquer forma, pouco depois de sua partida, as mortes começaram. O Xamã descreve a doença de forma dramática, não era simplesmente uma tosse, mas havia febre, coceiras insuportáveis e morte rápida: “Não demorou para haver cadáveres por todos os lados na casa de *Sina Ta*, tombados no chão ou encolhidos em suas redes. Muitos também morreram subitamente nas roças, na floresta ou na beira do rio” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 249). Dessa forma, os Yanomamis perderam muitos de seus velhos Xamãs. Sobreviveram aqueles que ao perceber a mortandade fugiram para longe. No caso dos Yanomamis, que permaneceram isolados por muito tempo, a

escravidão e as epidemias de sarampo, gripe e coqueluche começaram em meados do Século XVIII e se acentuaram a partir dos Anos 1940. A partir da década de 1970, com a chegada do garimpo e da exploração agrícola, foi a vez do alastramento da malária e das infecções respiratórias que mataram 13% da população Yanomami no Brasil (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 559-562).

O que inicialmente aconteceu como um efeito colateral natural pelo contato entre europeus e os povos originários, tornou-se uma ação proposital ao longo da história. De fato, vírus da varíola e do sarampo foram utilizados como armas biológicas para o extermínio das populações indígenas no Brasil no século XIX, conforme já foi comprovado em alguns estudos antropológicos. Um dos casos ocorreu no Sul do Maranhão, em uma contaminação de varíola provocada por fazendeiros que eram contra os índios Timbira, quais eram vistos como um atraso à expansão da criação de gado. Em Santa Catarina e no Paraná, final do século XIX, roupas infectadas com vírus de varíola e sarampo eram deixadas para que os índios Xokleng e Kaingang se contaminassem. Os Botocudos, no vale do Rio Doce, também foram atacados desta forma (BLECHER, 2001).

No Brasil, assim como no caso da gripe espanhola em 1918 e na pandemia do H1N1 em 2009, a Covid-19 expõe a população em geral ao risco de morte. Ao longo desse período de pouco mais de 100 anos, intensificou-se a movimentação das pessoas com o desenvolvimento e a facilidade de transporte aéreo e terrestre, o que potencializou ainda mais o contágio. No entanto, a fragilidade das populações indígenas é sempre maior. Em 2009, na pandemia do H1N1, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o risco de morte para a população indígena era de quatro a cinco vezes maiores em relação à população em geral (FONTES; THENÓRIO, 2009). Também em 2020, a maior incidência de contágio e mortalidade se deu em estados com predominância étnica indígena, particularmente no Estado do Amazonas (CONTAMINAÇÃO, 2020).

Os povos indígenas brasileiros, diante de todos os ataques e dificuldades enfrentados na convivência e interação com os não indígenas, ao longo dos últimos 520 anos, encontrou renovadas formas de existir e resistir.

O contato dos povos indígenas com os invasores coloniais – portugueses, franceses, holandeses etc. – não pode ser reduzido ao binômio extermínio e mestiçagem. Desde as primeiras relações de escambo (MARCHANT, 1980),

passando pelas inúmeras alianças guerreiras até o desespero causado pelas epidemias de varíola, cada povo indígena reagiu a todos os contatos a partir do seu próprio dinamismo e criatividade. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 51).

Mais recentemente, pode-se mencionar que o ingresso dos indígenas nas universidades, assim como no cenário político e eleitoral são exemplos dessas formas dinâmicas e criativas de se movimentar. A presença indígena na comunicação midiática é outro fenômeno em expansão neste início do século XXI, conforme abordaremos a seguir.

### **A autorrepresentação e o uso do audiovisual**

A visibilidade e representatividade indígena no espectro político brasileiro começou no final do regime militar, com a criação de um movimento indígena mais organizado e centrado em suas reivindicações, a participação em foros internacionais – como o IV Tribunal Russel, em 1980, na Holanda –, a articulação de líderes indígenas que ganharam repercussão internacional, além da eleição de Mário Juruna, indígena Xavante, como deputado federal pelo Rio de Janeiro (1982-1986).

Com a forte organização política desses líderes e a visibilidade das reivindicações por eles demandadas, houve também uma reação negativa por parte de latifundiários, que viam agora os indígenas também como inimigos políticos. A imprensa, muitas vezes coagida pela economia do agronegócio, ainda endossa o discurso desses latifundiários desqualificando a luta por demarcação e a existência dos territórios indígenas (BITTENCOURT, 2019; LIMA, 2019). Atualmente, o reconhecimento dos direitos constitucionais e a presença ainda mais acentuada do sujeito indígena no cenário político global contribuem para a busca por suas raízes étnicas, culturais e religiosas, fortalecendo esses vínculos. E ainda: as demandas e propostas, assim como suas culturas, agora são faladas de dentro das comunidades, a partir das Etnomídias.

Etnomídia é comunicar expressando sua identidade étnica para que exista um real empoderamento na apropriação das novas tecnologias pelos povos e culturas que a usam como ferramenta, fugindo da colonização audiovisual ou midiática dos formatos de mídia padronizados pelo pensamento ocidental, apresenta uma natureza contra hegemônica. (TUPINAMBÁ MACHADO, 2020)

Nesse sentido, a cultura tradicional indígena é traduzida para o contexto da cultura digital por meio das Etnomídias. Para Canevacci (2015) a autorrepresentação foi uma virada

epistemológica, na qual os sujeitos indígenas afirmam o direito e desejo de representar a si mesmos. A partir da autorrepresentatividade, as Etnomídias contribuem para o fortalecimento da identidade cultural, assim como agem de forma a corroborar com a visibilidade do movimento indígena em meio à globalização.

O projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), idealizado pelo indigenista Vincent Carelli no final da década de 1980, foi um dos incentivadores da autorrepresentação por meio do audiovisual – uma vez que passou a estimular que o cotidiano indígena fosse registrado pela perspectiva dos próprios indígenas, sendo eles os produtores e personagens de suas narrativas (ARAÚJO, 2015). Na atualidade, esse fenômeno se dá no contexto da Etnomídia, uma vez que criam seus próprios conteúdos em “um processo vivo que adquire um significado cosmológico para as culturas indígenas” (TUPINAMBÁ apud RIBEIRO; KASEKER, 2018).

Assim como o VNA, outras iniciativas audiovisuais também foram surgindo e, consequentemente, ampliando as reivindicações e expandindo a visibilidade do movimento indígena e da autoimagem criada nessas narrativas. O exemplo disso são iniciativas mais recentes como o caso da Rádio Yandê que, ao atuar principalmente nas redes sociais, expande seus conteúdos para outros formatos, além do sonoro (a Yandê atua de forma categórica em lives e vídeos denunciativos). Também foi surgindo a presença de influenciadores digitais indígenas, como o caso do indígena Xavante Cristian Wari'u, que em seu canal do YouTube busca explicar, no intuito de descolonizar, a realidade indígena na atualidade. Menciona-se ainda, a iniciativa da Comissão Universidade para os Índios (CUIA) da Universidade Estadual de Londrina (UEL), junto ao Ciclo Intercultural de Iniciação Acadêmica, de produção de vídeos autobiográficos sobre os estudantes indígenas recém-ingressos na universidade que buscam refletir sobre a identidade étnico-comunitária indígena a partir da utilização do audiovisual (RIBEIRO; KASEKER, 2019).

No entendimento de Di Felice e Pereira (2017), essas narrativas audiovisuais, além da autorrepresentação - no sentido de dar voz e visibilidade ao movimento indígena na esfera pública, permitem a expansão de seus territórios e ecossistemas a partir da conexão com outros povos e outros contextos culturais, reelaborando os conceitos de espaço, técnica,

natureza e sociedade, e propiciando novas dimensões habitativas<sup>3</sup> desses povos. Como será descrito a seguir: os povos indígenas passam a ocupar as redes e a demarcar as telas.

## A abordagem da Covid-19 pelos povos indígenas nas redes sociais

Ailton Krenak, ambientalista e escritor indígena, no livro *O amanhã não está à venda* (2020), faz a reflexão de como “explicar a uma pessoa que está fechada há um mês em um apartamento numa grande metrópole o que é o meu isolamento?”, ao expor que os povos indígenas já vivem isolados há muito tempo na história brasileira. E a forma encontrada por indígenas de todo o Brasil de expor esse ‘isolamento histórico’ e, consequentemente, as vulnerabilidades vivenciadas em tempos de pandemia foi justamente de, mais ainda, ocupar as redes sociais.

Nos últimos anos os indígenas vêm ocupando as redes para denunciar a expropriação de seus territórios por garimpeiros, grileiros e madeireiros, reivindicar a demarcação de terras, e outros direitos previstos na Constituição Federal de 1988. Agora foi a vez de unir essas pautas reivindicatórias junto à situação pandêmica em que o mundo se encontra com o novo coronavírus, uma vez que os povos indígenas se apresentam vulneráveis à Covid-19 (OLIVEIRA et. al., 2020). Outro ponto da vulnerabilidade social como fator primordial da disseminação da Covid-19, foi apresentado em um estudo da Fiocruz e da Fundação Getúlio Vargas (FGV), e concluiu que “as microrregiões com maior vulnerabilidade estão na região norte e nordeste” (CODEÇO et. al., 2020). E é, justamente, na região norte do Brasil que se concentra o maior risco de contágio nas Terras Indígenas, como apontado pelo Mapa de Vulnerabilidade nas Terras Indígenas a COVID-19 (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2020).

Com o agravamento da situação em todo o país<sup>4</sup>, as próprias comunidades, junto aos movimentos indígenas de todo o país, começaram a se organizar nas redes virtuais para denunciar e reivindicar mais atenção do Estado para a população indígena que vive com “limitações relacionadas com a assistência médica e logística de transporte de enfermos” (OLIVEIRA et. al., 2020), além de expor os embates enfrentados pelas comunidades indígenas

<sup>3</sup> O termo se refere às teorizações que relacionam a forma de habitar indígena com a ideia de um habitat comunicativo indígena na internet. Ver Di Felice; Pereira (2017).

<sup>4</sup> Em pouco mais de dois meses – 26 de fevereiro a 5 de maio de 2020 – o Brasil saltou de 1 para 114 mil casos de Covid-19, de acordo com o Ministério da Saúde. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>.

no que diz respeito ao desmatamento e garimpos ilegais, que prejudicam a sobrevivência dos povos indígenas e são entendidos por eles também como problemas de saúde pública.

Como exemplo da utilização das redes sociais como espaço de mobilização e luta do movimento indígena em tempos de pandemia, está a realização online da 16<sup>a</sup> edição do Acampamento Terra Livre 2020 (ATL-2020)<sup>5</sup>, maior encontro dos povos indígenas do Brasil, entre os dias 27 e 30 de abril. Foi a primeira vez que o encontro foi realizado online, justamente para evitar a aglomeração de pessoas e o contágio da Covid-19, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília (DF), como comumente acontecia durante as edições anteriores do encontro. A transmissão do evento foi realizada nos canais da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) – site, YouTube, Instagram e Facebook – e conectou indígenas de vários lugares do Brasil.

O ATL 2020 teve como resultado quantitativo o número de 39 vídeos reproduzidos ao vivo que ainda constam no Facebook da APIB. Desse montante, 23 eram de mesas de discussões, seguindo a programação divulgada pela APIB, tratando de diversos temas, como: demarcação, saúde – principalmente sobre a Covid-19 –, educação, visibilidade LGBTQI+, participação da mulher indígena, preconceito e estereótipos, arte indígena entre outros temas. As lives tiveram de quatro mil a 28 mil visualizações, de acordo com a estimativa do Facebook da APIB. Porém, esse número pode ser maior, se considerado que as lives também foram transmitidas por outros movimentos, como a Mídia Índia, Conselho Indigenista Missionário (Cimi) entre outros.

O lema do ATL 2020 foi “Ocupando as redes e demarcando telas” (Figura 1), denotando que a luta indígena estava se utilizando de novas ferramentas como armas para reivindicar os direitos dos povos indígenas. “Além de lutar para demarcar as terras, agora também estamos lutando para demarcar as telas. Temos que utilizar as novas tecnologias para fortalecer a nossa luta e é isso que estamos fazendo nesse Acampamento Terra Livre”,

---

<sup>5</sup> O Acampamento Terra Livre (ATL) teve sua primeira edição realizada em abril de 2005 e é considerado a maior mobilização indígena do país. O ATL reúne, desde o início, milhares de lideranças indígenas de todas as regiões do Brasil, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília (DF), e é coordenado pelos dirigentes das organizações indígenas regionais que compõe a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). “O ATL permite o intercâmbio de realidades de realidades e experiências tão distintas, a identificação dos problemas comuns, a definição das principais demandas e reivindicações, e a deliberação sobre os eixos programáticos e ações prioritárias da APIB” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020). Disponível em: <http://apib.info/api/>.

afirmou a líder indígena Sônia Guajajara, da etnia Guajajara, durante o primeiro dia de transmissão do evento.

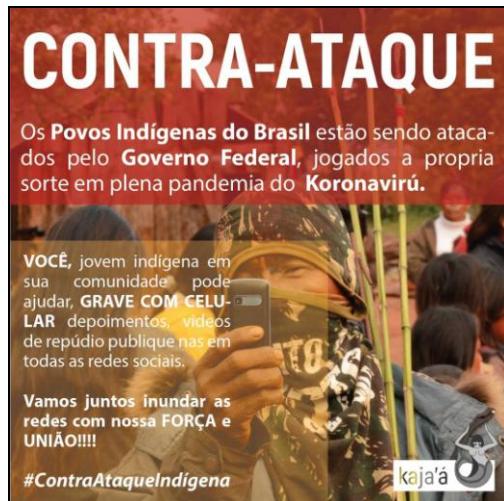
**Figura 1 - Logo do Acampamento Terra Livre 2020**



**Fonte:** Instagram/APIB

A partir do lema do ATL 2020, houve uma expansão do uso de conteúdos audiovisuais nas redes sociais por parte dos movimentos indígenas durante a pandemia. Além de conteúdos audiovisuais, o uso de *hashtags* que visam conscientizar as comunidades e contribuir para o enfrentamento da Covid-19, como por exemplo as *hashtags*: #FicaNaAldeia em alusão à #FicaEmCasa, #UsaMáscaraParente, #ContraAtaqueIndígena, esta última utilizada em publicações de cunho denunciativo sobre as violações de direitos e descaso durante a pandemia. A iniciativa se deu a partir da Rádio Yandê, que pedia que os próprios indígenas gravassem com seus celulares os ataques e compartilhassem em suas redes sociais, conforme Figura 2. Outras *hashtags* foram #AbrilIndígenaLive, como referência ao ATL 2020 online, e #ALutaNãoPara, denotando que mesmo com a pandemia, o movimento indígena e as reivindicações indígenas não pararam, assim como as ameaças de desmatamento e garimpo ilegais em seus territórios continuaram neste período (FELLET, 2020).

**Figura 2 – Campanha denunciativa sobre violações de direitos indígenas durante a pandemia**



**Fonte:** Instagram/Rádio Yandê

Quanto à utilização do audiovisual, toma-se como exemplo os vídeos de lideranças indígenas dando seus recados para suas comunidades a respeito da importância do isolamento social e do cuidado consigo e com os demais nas aldeias (Figura 3). Os vídeos reforçam a necessidade de manter o distanciamento social para conter o avanço da Covid-19, principalmente dentro das aldeias – consideradas regiões de vulnerabilidade, e alertando para os cuidados que os indígenas devem ter durante a pandemia, especialmente nas semanas consideradas com maior probabilidade de contágio da doença. Ainda, os vídeos foram gravados nos idiomas indígenas, o que contribui para o entendimento de todos nas comunidades das etnias, principalmente os mais velhos.

**Figura 3 – Zuleica Tiago, da etnia Terena, fala sobre o enfrentamento da Covid-19**



**Fonte:** Instagram/Rádio Yandê

Nessa mesma linha de abordagem, os estudantes universitários indígenas do Paraná promoveram uma corrente de produções de vídeos domésticos gravados com seus celulares. A cada publicação eles desafiavam mais três indígenas ou apoiadores da causa indígena a produzir seu próprio vídeo de orientações e alerta contra a Covid-19. A criatividade foi notável, para ensinar a lavar as mãos ou utilizar as máscaras adequadamente, brincavam com o certo e o errado nas imagens, e utilizavam adereços e elementos comunicativos étnicos como cocares, pinturas no rosto, músicas tradicionais, maracás para marcar a passagem de uma cena a outra, entre outros. Os vídeos mostraram identidades indígenas atualizadas, confirmando o caráter híbrido e complexo das autorrepresentações indígenas no audiovisual (KASEKER, 2019).

Outro ponto da presença e da visibilidade indígena nas redes sociais durante a crise do novo coronavírus é percebido na atuação da advogada e deputada federal Joênia Wapichana (Rede Sustentabilidade). Joênia, da etnia Wapichana, é a primeira mulher indígena a exercer o cargo de deputada federal no Brasil (FUNAI, 2018) e atua junto à Frente Parlamentar Indígena, no Congresso Nacional. As redes sociais da deputada, eleita em 2018, servem para mostrar o trabalho da parlamentar sobre a temática indígena, principal bandeira levantada pela deputada durante campanha eleitoral. Mas muito além de divulgar o trabalho da deputada, o perfil de Joênia nas redes sociais também é de cunho autorrepresentativo, informativo e denunciativo.

Em uma reportagem ao *HuffPost*, publicada no dia 5 de maio de 2020, a deputada afirmou que “os povos indígenas estão vulneráveis e não têm proteção” (POVOS, 2020). Nas redes sociais, a deputada expôs os esforços da Frente Parlamentar Indígena de contribuir com ações no âmbito do poder público para o enfrentamento e proteção dos povos indígenas em meio à pandemia da Covid-19.

## Considerações finais

Ao longo da história, as epidemias dizimaram as populações indígenas na América Latina, e o drama vivenciado por toda a sociedade brasileira em momentos como a pandemia da Covid-19 não é novidade para os povos originários. Desta vez, porém, o movimento indígena ocupou as telas para se prevenir do contágio e para se defender do descaso

governamental em relação à saúde das comunidades. E fez isso convidando os indígenas, por meio das câmeras de celular e acesso – mesmo que precário – à internet via dados móveis, a gravarem suas próprias campanhas de orientação e disseminarem em suas redes sociais. Também foi assim que assistiram palestras, participaram de rodas de conversa sobre saúde em salas virtuais e se mobilizaram no primeiro Acampamento Terra Livre realizado online, com lives nas redes sociais.

A autorrepresentação indígena por meio do audiovisual na internet é um fenômeno recente. Percebe-se que o uso de dispositivos móveis e aplicativos como o WhatsApp, Facebook e plataformas como o YouTube impulsionaram este movimento. Na observação assistemática do movimento indígena, ao seguir grupos como a Apib, a Rádio Yandê e a página Mídia Índia, além de estudantes universitários indígenas e lideranças, é difícil até mesmo realizar um mapeamento dessas produções, devido à sua abundância. Um dos importantes usos do audiovisual pelas comunidades tem sido para sua própria segurança e vigilância nas áreas de conflito. Os indígenas estão com a câmera na mão, lutando pela demarcação de seus territórios, mas estão também com seus celulares na mão para se prevenirem da Covid-19.

As comunidades se conectaram e ocuparam as redes, para denunciar as violações aos seus direitos e o descaso dos poderes públicos principalmente nesse período. Demarcaram as telas, um novo espaço de existência e de sobrevivência das comunidades, lugar onde conectaram e expandiram seus territórios para a dimensão virtual. O movimento de autorrepresentação indígena utilizando o audiovisual nas mídias sociais corrobora com a visão de que a cultura é um processo vivo e dinâmico. A atualização de suas identidades étnicas e tradicionais neste quesito tornou-se uma questão de sobrevivência. As linguagens midiáticas como o audiovisual, as plataformas digitais e a própria internet ajudam a fortalecer sua cultura e suas diferenças, mas também a expor e denunciar as diversas violações ao direito de existência dos povos tradicionais e busca combater desigualdades.

Importante ressaltar que essas considerações são provisórias, pois até o fechamento deste artigo a pandemia ainda estava em pleno andamento. Até o dia 7 de maio de 2020, os números de indígenas contaminados pela Covid-19 na Amazônia brasileira, região mais afetada, eram: 123 casos suspeitos, 177 casos confirmados e 49 óbitos (APIB, 2020). A proposta é continuar observando como a situação de vulnerabilidade das populações

indígenas se desdobrará, assim como as ações de prevenção e de denúncia por parte do movimento indígena nas redes sociais.

## Referências

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Informativo COIAB**. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/B\\_8VvrCnKSA/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/p/B_8VvrCnKSA/?utm_source=ig_web_copy_link). Acesso em: 8 maio 2020.

ARAÚJO, Juliano José de. **Cineastas indígenas, documentário e autoetnografia**: um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias. 2015. 270f. Tese (Doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes da Unicamp. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

BITTENCOURT, Maurício Pimentel Homem de. Diálogo parcial – uma análise da cobertura da imprensa para a questão indígena brasileira. In: 29º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM, 2006, Brasília. **Anais eletrônicos...** São Paulo: Intercom, 2006. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R2180-1.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2019.

BLECHER, Bruno. Brasil usou arma biológica contra índios. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 28 out. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2810200104.htm>. Acesso em: 21 mar. 2020.

CANEVACCI, Massimo. Autorrepresentação: movimentar epistemologias no contexto da cultura digital e da metrópole comunicacional. **Revista Novos Olhares**, v. 4, n.1, p. 16-20, 2015 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/novosolhares/article/view/102237>. Acesso em: 28 abr. 2020.

CODEÇO, Claudia Torres et. al. **Estimativa de risco de espalhamento da COVID-19 no Brasil e avaliação da vulnerabilidade socioeconômica nas microrregiões brasileiras**. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/28942>. Acesso em: 6 maio 2020.

CONTAMINAÇÃO de indígenas pela Covid-19 avança no Amazonas. **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 4 maio 2020. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/pais/contaminacao-de-indigenas-pela-covid-19-avanca-no-amazonas-1.2242068>. Acesso em: 4 maio 2020.

DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete (org.). **Redes e ecologias comunicativas**: as contribuições dos povos originários à Teoria da Comunicação. São Paulo: Paulus, 2017.

FELLET, João. Em meio à Covid-19, garimpo avança e se aproxima de índios isolados em Roraima. **BBC Brasil**. São Paulo, 9 abr. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52225713>. Acesso em: 5 maio 2020.

FONTES, Mariana; THENÓRIO, Iberê. Yanomamis brasileiros e venezuelanos cortam relações por causa da nova gripe. **Portal G1**. São Paulo, 5 nov. 2009. Disponível em:

<http://g1.globo.com/Amazonia/0,,MUL1367414-16052,00-YANOMAMIS+BRASILEIROS+E+VENEZUELANOS+CORTAM+RELACOES+POR+CAUSA+DA+NOVA+GRIP.html>. Acesso em: 21 mar. 2020.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Funai entrevista Joênia Wapichana – a primeira mulher indígena a ser eleita deputada federal no Brasil. **Funai – Fundação Nacional do Índio**. Brasília, 8 out. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia-wapichana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil>. Acesso em: 5 maio 2020.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico Populacional**, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 25 abr. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **COVID-19 e os povos indígenas**. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>. Acesso em: 3 maio 2020.

KASEKER, Mônica Panis. **Identidades híbridas e imagens complexas: a autorrepresentação indígena na web**. Artigo apresentado no Eixo Temático 2 – Cultura Digital do VII Encontro Nacional de Estudos da Imagem. IV Encontro Internacional de Estudos da Imagem, realizado de 14 a 17 de maio de 2019, na Universidade Estadual de Londrina.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Luciana S. **Por um retrato dos invisíveis - Imagens Do Povo Guarani Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: [http://www.pos.eco.ufrj.br/site/teses\\_dissertacoes\\_interna.php?dissertacao=2](http://www.pos.eco.ufrj.br/site/teses_dissertacoes_interna.php?dissertacao=2). Acesso em: 2 abr. 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Ubirajara et. al. **Modelagem da vulnerabilidade dos povos indígenas no Brasil ao covid-19**. Disponível em: [https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/nota\\_tecnica\\_modelo\\_covid19.pdf](https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/nota_tecnica_modelo_covid19.pdf). Acesso em: 6 maio 2020.

POVOS indígenas do Brasil pedem fundo de emergência à OMS para combater coronavírus. **HuffPost**. São Paulo, 5 maio 2020. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/entry/indigenas->

coronavirus\_br\_5eb18be2c5b6a15b6f46b0d0?ncid=NEWSSTAND0004&guccounter=1&guce\_r\_eferrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xLmNvbS8&guce\_referrer\_sig=AQAAAKrS-odn3DX0TWO06SnlAbjv20y5IPZGRagZNO\_I1-1SubDJfyLhX1pmT312sXXjxmzNZXxvzKxuaKCqTOtIWZU9aXivT7SNnQ38KZ3o3e\_UxLxIEcIvbRS\_oCXOPG2dn0o5HFQ3WXtIxJ3d-ga\_AnLu5SD6GC8dIBcxuwMMbX. Acesso em: 5 maio 2020.

RIBEIRO, Lucas Fernando; KASEKER, Mônica Panis. A experiência da Webradio Yandê como etnomídia em um contexto de convergência midiática. In: 41º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM 2018, Joinville. **Anais eletrônicos...** São Paulo: Intercom, 2018. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-1554-1.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2020.

RIBEIRO, Lucas; KASEKER, Mônica. Autobiografias Étnico-Comunitárias: o audiovisual como articulador de sentidos de identidade e interculturalidade. In: 42º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM 2019, Belém. **Anais eletrônicos...** São Paulo: Intercom, 2019. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2019/resumos/R14-0719-1.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2020.

TUPINAMBÁ MACHADO, Renata. Yandê, etnomídia indígena e educação. **Revista Cátedra Digital**. Vol.4. Nº 5 Tema: Literatura infantil e juvenil de etnias indígenas brasileiras. S/D Acesso em 27 mai. 2020.

RIF

artí

artigo

glos

## **Transitar pelo(s) mundo(s): a Escola Pamáali (Baniwa) e a educação escolar na Amazônia Indígena**

*Nicole Batista<sup>1</sup>*

**Submetido em: 29/04/2019**

**Aceito em: 12/06/2019**

### **RESUMO**

O trabalho busca refletir sobre a atuação da educação escolar na construção, ressignificação e manutenção do modo de viver dos povos indígenas amazônicos. Busca-se analisar o caso da Escola Indígena Baniwa Coripaco Pamáali, localizada no Alto do Rio Negro/AM, que foi construída visando formar jovens Baniwa e Coripaco com um projeto que valoriza os conhecimentos tradicionais ao mesmo tempo em que ensina a dominar o conhecimento ocidental de modo a utilizá-lo na busca de direitos para a comunidade. O trabalho foi realizado através de etnografias escritas sobre a construção e o cotidiano da escola.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Educação diferenciada; Escolas indígenas; Conhecimentos tradicionais.

### **In between worlds: the Pamáali School and the indigenous education in Amazon**

### **ABSTRACT**

The work seeks to reflect on the performance of school education in the construction, re-signification and maintenance of the way of life of the indigenous Amazonian peoples. The aim is to analyze the case of the Baniwa Coripaco Pamáali Indigenous School, located in Alto do Rio Negro / AM, which was built to form young Baniwa and Coripaco with a project that values traditional knowledge while teaching to master Western knowledge in order to use it in the search of rights for the community. The work was carried out through written ethnographies on the construction and daily life of the school.

### **KEY-WORDS**

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Correio eletrônico: nicfariab@gmail.com.

Differentiated education; indigenous schools; traditional knowledge.

## **Entre les mondes: l'école Pamáali et l'éducation indigène en Amazonie**

### **RESUMÉN**

Le travail cherche à réfléchir sur la performance de l'éducation scolaire dans la construction, la signification et le maintien du mode de vie des peuples indigènes d'Amazonie. L'objectif est d'analyser le cas de l'école indigène Baniwa Coripaco Pamáali, située à Alto do Rio Negro / AM, qui a été construite pour former les jeunes Baniwa et Coripaco avec un projet qui valorise le savoir traditionnel, et aussi enseigner le savoir de l'ouest pour l'utiliser dans la recherche de droits pour la communauté. Le travail a été réalisé à l'aide d'ethnographies écrites sur la construction et la vie quotidienne de l'école.

### **MOTS CLÉS**

Éducation différenciée; Écoles autochtones; Savoir traditionnel.

### **Introdução**

O presente trabalho visa traçar reflexões sobre a relação do povo indígena Baniwa com o conhecimento, a informação e sua mediação pela escola indígena. Compreendemos a escola indígena, e as trocas e articulações nela feita, como local de construção de conhecimento e de consolidação das formas distintas que os povos indígenas lidam com a comunicação. Acreditamos que essas reflexões podem contribuir para os debates da comunicação e folkcomunicação, na medida em que a escola - que não é um espaço tradicional indígena - é apropriada pelo grupo e nela são trabalhados suas formas de comunicação e conhecimento próprios articulados com elementos e estruturas não-indígenas.

Dessa maneira, as discussões abaixo apresentadas, ressoam as ideias da folkcomunicação de que o campo de suas pesquisas e discussões “devem se estender [...] setores excluídos, sem acesso aos mass media, pela sua posição filosófica e ideológica contrária às normas culturais dominante [...]” (BELTRÃO, 1974 apud. BENJAMIN, 2011:282 )” Acreditamos que os povos indígenas podem estar inseridos nessa descrição.

A partir dessas colocações, podemos apresentar o povo indígena Baniwa/Coripaco, que foi o povo com o qual a pesquisa dialogou. O Baniwa residem no Alto do Rio Negro, na

fronteira brasileira com Colômbia e a Venezuela. Habitam comunidades localizadas às margens do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, além de alguns deles também viverem em centros urbanos da região. São 22 etnias indígenas que apesar de diferentes vivem em constante articulação, rede de trocas, e podem ser identificadas pela sua similaridade na organização social, cultura material e cosmologia. São falantes da língua Aruak, tendo fortes relações com seus vizinhos Tukano.

Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), possuem uma população total de aproximadamente 16 mil pessoas, sendo que no lado brasileiro vivem 93 comunidades, totalizando mais de sete mil pessoas.

O contato do povo Baniwa e Coripaco com os colonizadores começa cedo, desde o século XVIII, quando clérigos, militares, oficiais do governo e acadêmicos fizeram os primeiros relatos sobre esse povo e essa região. Marcada pela violência, essa relação gerou êxodo e dispersão, e facilitou a adesão dos indígenas às missões catequizadoras, que segundo Estorniolo (2012) se tornaram uma alternativa à dispersão causada por doenças, e mortes ocorridas devido ao sistema extrativista implantado na região. Dada à situação supracitada e também considerando a forte abertura ao outro, que seria uma marca das epistemologias ameríndias segundo Lévi-Strauss (1993), eles aderiram à catequese realizada por missionários, na região, principalmente salesianos e missionários evangélicos. Segundo Weigel (2003) os primeiros internatos católicos surgiram na região por volta de 1915, dentro dos chamados “núcleos de civilização”. Eram construídos em locais estratégicos, onde se pudesse alcançar a maioria da comunidade do Alto Rio Negro, construídos na forma de:

imponentes conjuntos de grandes prédios, reuniam escola, internato, oficina, maternidade, ambulatório, hospital, dispensário, igreja, além da residência dos religiosos e até, em alguns casos, estações meteorológicas (WEIGEL, 2003, p.7).

Esse modelo se espalhou por toda região, conseguindo reunir grande número de jovens indígenas em suas escolas, e em 1953 foi instalada a primeira escola salesiana dentro das terras Baniwa. Ainda segundo a autora, nesses espaços os jovens indígenas eram incentivados a desenvolver atividades relacionadas à carpintaria, marcenaria, olearia e alfaiataria para os meninos, enquanto que para as meninas era reservado bordado, artesanato e corte e costura. Todos os alunos ainda deveriam trabalhar nas roças da Missão, na produção

agrícola, sendo que as meninas também ficariam responsáveis pelas atividades de cozinha, limpeza e lavagem de roupa dos alunos (WEIGEL, 2003).

Nos anos 1970, por meio de parceria com o *Summer Institute of Linguistics*, pastores americanos ainda buscavam o local e através da alfabetização buscavam evangelizar os indígenas. Nessa época foram criadas as primeiras cartilhas e livros em grafia Baniwa e a primeira escola formal da região. Entre o povo Baniwa a principal figura evangelizadora foi a missionária estadunidense Sophia Muller, que dedicou sua vida à catequização na região, chegando a produzir uma versão da Bíblia Sagrada em língua *arauak*. Weigel (2003) aponta que Muller e seu grupo de missionários teriam construído “escolinhas” improvisadas ao longo do território Baniwa, muitas vezes ensinando em espaços informais, como debaixo de árvores, etc.

O movimento indígena buscou mudar esse quadro, que só fazia desvalorizar seus conhecimentos tradicionais, dispersar seu povo e dificultar suas mais diversas práticas tradicionais, e através de muita luta conquistou o direito constitucional do ensino diferenciado. Esse ensino buscava ao mesmo tempo em que jovens indígenas que frequentassem a escola fossem aptos a dominar conhecimentos das sociedades não indígenas e valorizar os seus conhecimentos tradicionais. Sendo assim, entre os povos Baniwa e Coripaco, começa a ser pensado um projeto de escola que atendesse às demandas desse povo, e não seguisse os preceitos cristãos dos missionários.

### **Um novo projeto de escola: A criação da EIBC Pamáali**

Através da organização de lideranças com ONG's e de reivindicações do movimento indígena organizado na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), foi criado um projeto que viabilizaria a construção da nova escola. Quatro grandes encontros da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), realizados entre 1996 e 1998, geraram as discussões que levariam à criação da Escola Indígena Baniwa/Coripaco Pamáali. Durante esses encontros, comunidade, jovens, lideranças, representantes de ONG's e os mais velhos discutiram o Regimento Interno da EIBC e também construíram junto seu Projeto Pedagógico.

Na dissertação de Laise Diniz (2011), foi analisada a criação da escola através de documentos da OIBI, originados dos encontros supracitados. Nela Diniz (2011) explica que um dos principais motivos da necessidade de se construir uma escola nessa região seria

implementar cursos das séries finais do ensino fundamental (apenas em 2009 a escola passaria a ofertar o Ensino Médio), o que além de ajudar a conter o êxodo de jovens que iam para centros urbanos terminar seus estudos, impulsionaria a formação de professores Baniwa e a possibilidade de se montar um quadro apenas com esses professores para a região, já que até então as escolas frequentadas por esses jovens eram formadas em sua maioria por professores não-índios.

Entre os anos 1998 e 2000 foram realizadas oficinas com os futuros professores da Pamáali, ministradas por assessores do Instituto Socioambiental (ISA), principal organização não-indígena apoiadora da escola. Em 1999, iniciou-se a construção do espaço, contendo salas de aula, cozinha, moradia para os professores e alunos, casa da farinha, casa de combustível, secretaria, biblioteca, administração, refeitório<sup>2</sup>. E assim, em agosto de 2000 a escola foi inaugurada, contendo séries de todo o ensino fundamental, com o objetivo de:

Desenvolver a formação dos cidadãos Baniwa e Coripaco com metodologia de ensino-pesquisa participativo com base nos princípios e valores interculturais, para serem protagonistas no desenvolvimento sustentável de suas comunidades e na construção da Política de Educação Escolar Indígena no Rio Negro (ACEP, p.2, 2008 apud. DINIZ, 2011, p.70).

A EIBC foi construída em região central em relação às terras dos povos Baniwa e Coripaco, na foz do Igarapé Pamáali, um local sagrado para esses povos, localizada entre as comunidades de Tucumã Rupitá e Jandú Cachoeira, Distrito de Tunuí, em uma região de transição entre o médio e o alto rio Içana. A escola está localizada fora da comunidade, segundo Diniz (2011), para evitar qualquer conflito de co-residência entre afins, além do que a construção da escola demandaria que a comunidade que a abrigasse fornecesse grande quantidade de alimentos para a escola.

Ainda assim, muitos conflitos aparecem em relação à localização, visto que a população está distribuída em área dispersa, privilegiando o acesso de algumas comunidades e dificultando o de outras, que acabam por procurar escolarização em centros urbanos mais próximos a eles que a Escola Pamáali.

---

<sup>2</sup> Viera e Ruiz (2011) apontam que na época da escrita de seu trabalho todas as casas estariam precisando de reformas, e segundo depoimento dos professores, não haviam recursos financeiros para realizar reformas.

Segundo Diniz (2011), a escola Pamáali, além de seguir seu Projeto Pedagógico, é um sistema vivo que se desenvolve no dia-a-dia. Isso porque todas as ações e temas que serão estudados no seu ano letivo são discutidos entre comunidade, pais, professores indígenas e jovens estudantes, que também estão presentes nas tomadas de decisões cotidianas. As práticas de organização das comunidades são trazidas para dentro da escola, e assim, a aprendizagem é feita em ciclos. Na Pamáali, busca-se construir o ensino em forma de pesquisa, onde os jovens são incentivados a investigar tanto sobre os conhecimentos tradicionais de seu povo, como o conhecimento ocidental.

Diniz (2011) observa que dentro da escola, busca-se partir do pressuposto de que as crianças não são meros receptores das normas sociais, o que seriam os preceitos que orientam a ideia de infância nas sociedades ocidentais, diferentemente da cosmologia das populações indígenas, em que tradicionalmente as crianças não precisam de uma instituição como a escola para que possam se tornar seres sociais e ativos nas suas comunidades, estes conhecimentos são aprendidos e reproduzidos no dia-a-dia e na convivência entre pais, parentes, etc.

Sendo assim, a escola seria o espaço para aperfeiçoar a habilidade da pessoa e descobrir novas formas de trabalho, fazendo com que o jovem possa dominar tanto o conhecimento ocidental, como o tradicional, podendo atuar na sua comunidade e fora dela, em prol da defesa dos direitos de seu povo.

A partir dessas diretrizes a escola passa a funcionar através de um período letivo que equivale a dois meses de aula em que cada série corresponde a quatro períodos letivos, ou seja, oito meses de aula. Ao longo dos períodos os estudantes indígenas moram na EIBC e se revezam na organização e limpeza do local.

## Educar para o Manejo do Mundo<sup>3</sup>: como funciona a EIBC

A Pamáali oferece conclusão do ensino básico e, desde 2009, passa a receber também alunos de Ensino Médio, e a possuir formação profissionalizante, contando com cursos em áreas de Manejo Agroflorestal, Artes e Administração. Em seu programa de ensino também estão incluídos conteúdos agrupados por temas que, como já dito, são previamente discutidos e elaborados por alunos, que não contam apenas com os conteúdos de ensino regular. Estes temas são orientados a partir das seguintes áreas: Política, direitos e movimentos indígenas, Ética Baniwa, Política e Educação para a Saúde e Desenvolvimento sustentável. Segundo Viera e Ruiz (2011) é principalmente nesse período que se prioriza a articulação entre ensino e pesquisa, por meio de aulas teóricas e práticas, em que os alunos desenvolvem projetos contextualizando-os às necessidades de suas comunidades; tais projetos, posteriormente, se tornarão suas monografias de conclusão de estudos na Pamáali.

É importante também ressaltar que existe uma Associação do Conselho da Escola Pamáali (ACEP), que é composta por pais, alunos, lideranças das comunidades, professores e funcionários da escola. Essa associação sempre é consultada para se tomar qualquer decisão sobre a escola, respeitando a ideia de construção coletiva da educação dos jovens Baniwa.

Dentro da Pamáali, a construção de um projeto pedagógico que prioriza o ensino através da pesquisa, da participação e engajamento dos estudantes com as práticas e temas aprendidos dentro da escola transforma esse espaço levando-o mais próximo possível da realidade da aprendizagem nas aldeias. Isso pode ser explicitado pelo fato de os pais dos alunos e os mais velhos das aldeias estarem em um contato constante com a realidade da escola. Esse contato é a garantia da intervenção deles no processo de gestão das relações entre as pessoas no dia a dia da escola, o que, de alguma maneira, contribui para minimizar um dos fatores que seria diferente do contexto tradicional, no caso as relações familiares. Diniz (2011) explica que:

---

<sup>3</sup> Na tese de doutorado “Educação para o manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro” defendida no Departamento de Antropologia da UnB, Gersem Baniwa (Gersem Luciano) defende a ideia da educação escolar indígena Baniwa como uma educação para o manejo do mundo. Uma educação que não desvalorize os conhecimentos indígenas, e que ao mesmo tempo dê ferramentas de luta para os jovens estudantes manejarem o mundo em que vivem e seu entorno.

Isso representa também um dos modos de tentar apoiar os jovens professores e alunos na lide com os problemas cotidianos, tal como ocorre nas comunidades. Assim, os pais e os mais velhos tentam reproduzir, mesmo durante um curto período de tempo, as formas de relacionamento existentes nas comunidades e na organização dessa sociedade (p.65).

Na tese de Estorniolo (2012), a autora aborda a criação de uma estação de piscicultura dentro da escola Pamáali, a ser gerida principalmente pelos alunos da escola, que a partir daquela experiência poderia levar soluções para melhorar a atividade da pesca em suas comunidades. As colocações da autora sobre a estação nos suscitam reflexões centrais para o entendimento do funcionamento da escola, e como é complexo o processo de aprendizagem num espaço diferenciado. Ela explica que esse projeto criou situações em que alunos e professores tiveram embates acerca de suas próprias noções e classificações envolvendo peixes, já que a todo o momento elas eram contrapostas às noções trazidas pelos técnicos não-indígenas que estavam na Pamáali orientando a criação da estação, estas situações levavam os jovens Baniwa a selecionar elementos distintivos para compor seu próprio conhecimento e diferenciá-lo do conhecimento dos técnicos.

A construção dessas relações mostra que dentro da escola diferenciada podem ser revelados os enunciados do que é a cultura e o conhecimento de um povo. Carneiro da Cunha (2009) entende que o conhecimento tradicional de um povo não é uma coisa acabada, dada pelo antepassado e ao que não pode se acrescentar nada. Para a autora, o conhecimento é o tempo todo transformado e modificado, o tradicional não está no conhecimento em si, mas em suas formas de gestão, enunciação, circulação, transmissão, etc. Essa ideia se apresenta na ambiguidade trazida pela escola diferenciada, que ao mesmo tempo em que institucionaliza a forma de aprender, mudando em certa medida a forma de transmissão tradicional do conhecimento desses povos, ela busca a diferença, busca colocar dentro desse outro modelo suas características e metodologias de aprendizagem. No caso do exemplo da estação de piscicultura, que foi orientada por técnicos não indígenas, os alunos eram incentivados a entender e construir aquele projeto sendo solicitados a recorrer e pesquisar os saberes de seus parentes mais velhos sobre os peixes da região, além de terem construído uma mitoteca Baniwa sobre o tema da piscicultura:

A iniciativa foi pensada tendo em vista a recuperação dos conteúdos dos mitos, que os jovens não mais conheciam. Mais interessante, no entanto, teria sido a proposta de permitir que alunos e professores refletissem no âmbito das escolas

sobre o que poderia constituir seu conhecimento tradicional – desta vez pensado e explicitado como algo ativamente construído, e não como alguma relíquia que caberia aos jovens indígenas passivamente guardar (ESTORNILO, 2012, p.264).

Essa ideia do resgate de sua cultura e conhecimento que acontece dentro da metodologia de ensino da EIBC nos remete a outra colocação de Carneiro da Cunha (2009), que mostra que em contatos interétnicos se constrói um enunciado sobre o modo de vida de um povo, o que ela chama de “cultura”, com aspas, em contraposição àquilo que seria de fato a cultura, que difere do seu enunciado, ao não remeter a um todo homogêneo. Para explicitar seu argumento, ela ressalta que existe uma imaginação limitada dos dispositivos nacionais sobre o conhecimento indígena.

Tratam o conhecimento tradicional sumariamente no singular, como uma categoria definida meramente por oposição ao conhecimento científico, sem contemplar a miríade de espécies incluída sob o mesmo rótulo (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.364).

Para ela, esse conhecimento é visto simplesmente como o avesso do conhecimento científico, não abarcando suas complexidades e especificidades. Sendo assim, ela entende que a cultura como esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas não pode ser refletida totalmente no metadiscorso de si mesma quando colocada em embates interétnicos, a “cultura”.

A “cultura”, com aspas, é expressa, na visão de Carneiro da Cunha, principalmente quando os povos indígenas estão em lutas por direitos perante a sociedade nacional, o que se entende ser o caso da criação da escola indígena, e também do seu cotidiano, por meio da qual se busca ao mesmo tempo valorizar os saberes tradicionais e aprender sobre os conhecimentos ocidentais para auxiliar na luta por seus direitos.

Como no caso da relação entre a estação de piscicultura e os mitos, que se tornaram uma articulação necessária para ajudar no consumo da região em épocas de baixa temporada das pescas. A compreensão da “cultura” Baniwa em forma de sua mitologia, ao mesmo tempo em que ajudaria na valorização dos saberes do povo, pôde ajudar os técnicos a aprender sobre a dinâmica vida aquática no local, como conhecimentos sobre locais de desova, alimentação das espécies, piracema, época das cheias e enchentes.

Estorniolo (2012) mostra que, em outras ocasiões, a escola busca reforçar da “cultura” (como concebida no contato interétnico) nas suas práticas, para que ela seja valorizada entre

os jovens, já que eles defendem que o contato com as missões promoveram uma perda da cultura. Ela comenta que a escola:

tem buscado promover a valorização dos ditos conhecimentos tradicionais por meio da retomada de danças e do incentivo à coleta de mitos e narrativas de parentes idosos pelos alunos, que os apresentam como monografias de fim de curso (ESTORNIOLO, 2012, p.263).

A autora também retrata as comemorações de início dos trabalhos na estação de piscicultura, em que a escola e a OIBI organizaram uma festa de antiga tradição proibida pelos missionários evangélicos, realizada junto à comunidade que levaram à escola grande variedade de peixes, em que para os Baniwa serviria para lembrar a vida dos antepassados que viviam em fartura de peixes e, ao mesmo, tempo ser uma manifestação de esperança, do que poderia voltar a ser igual à época ancestral a partir do manejo e da recuperação da tradição (ESTORNIOLO, 2012).

Ainda assim, como já foi dito, essa valorização dos enunciados da cultura é feita de maneira dinâmica, em que os jovens são convidados a pensar as práticas de seus antepassados sem criar uma noção de que esses conhecimentos são estáticos, mostrando como estão envolvidos em processos muito mais complexos que isso.

Como observado na análise das monografias de conclusão de curso da EIBC feita por Viera e Ruiz (2011), elas apontam que, das monografias analisadas referentes à primeira turma que concluiu o ensino fundamental na EIBC, a maioria reflete os chamados conhecimentos tradicionais dos Baniwa e Coripaco. As autoras chamam atenção para o fato de que, mesmo no espaço escolar, os alunos tenham se interessado mais pelos aspectos socioculturais do povo, envolvendo fortemente a cultura Baniwa, do que o aprendizado sobre o mundo ocidental.<sup>4</sup> Elas apontam que:

Três monografias mesclaram os saberes tradicionais com os conhecimentos da cultura ocidental, reforçando a necessidade desses povos de construir alternativas sustentáveis e econômicas para suas comunidades.[...] Assim, as

---

<sup>4</sup> Diniz (2011) aponta que durante as assembleias para a formulação do Projeto Pedagógico da escola, muitos dos velhos e lideranças da comunidade foram contra o fato de na escola indígena se aprender os conhecimentos tradicionais, segundo eles a escola seriam um local para aprender conhecimento de “branco”. Com muita discussão a escola acaba sendo concebida como esse espaço intercultural, porém Gersem Luciano (2015) também ressalta que a escola Baniwa esteja dando prioridade ao conhecimento tradicional em sua política pedagógica, o que pode acabar com o propósito de conhecer e dominar também o conhecimento ocidental na busca de direito para a comunidade.

três temáticas refletiram os trabalhos técnicos realizado sem campo sobre o manejo sustentável, considerando também as implicações políticas e históricas dos movimentos indígenas do Rio Içana. Constatou-se, portanto, que há uma mesclagem de interesses, que reúne conhecimentos tradicionais, sustentáveis, históricos e políticos (VIEIRA E RUIZ, 201, p.288).

Entendo que esse esforço feito pelos estudantes para mesclar os conhecimentos aprendidos pode ser visto como uma forma de revitalização da sua cultura. Ativam a ideia de tradição, de passado e veem na comunhão com as técnicas dos não-indígenas uma possibilidade de resgatar suas práticas ancestrais e reconstruir-se sem esquecê-las, além de terem a oportunidade de aprendê-las em um ambiente que busca metodologias de ensino que priorizam a participação, o engajamento e a pesquisa.

## Considerações finais

[...] o jovem Baniwa mudou, não é a mesma coisa de antigamente, hoje é um Baniwa diferente, é o que vejo desses jovens. E ninguém mais quer de fato voltar a ser propriamente um Baniwa de antigamente, mas também não quer deixar de ser Baniwa. Essa é a questão. Eu acredito que os alunos formados poderiam não ser empregados, poderiam não ser professor, mas todos eles teriam condição suficiente para continuar suas vidas em suas comunidades, isso é mais forte porque a escola é do nosso jeito. [...] A escola Pamáali foi pensada pra ser escola Baniwa e o sentido de escola é exatamente continuar formando a pessoa Baniwa culturalmente. (André Baniwa)." (DINIZ, 2011, p. 91).

Refletindo sobre a fala citada acima de André Baniwa, liderança indígena da comunidade, podemos entender a importância da educação para esse povo, e para as comunidades indígenas no geral. Os povos indígenas já não são, e não se deve esperar que eles sejam, mais os mesmos de antigamente. A mudança, ainda que para eles tenha significado muitas vezes violências físicas e simbólicas, restrição a suas terras, a suas práticas e todas as mazelas do contato colonial, é parte constituinte das relações sociais.

Tim Ingold (2001), ao descrever os processos de transmissão de conhecimento na Nova Guiné nos diz que “o conhecimento está em constante transformação” e se o conhecimento para estes povos é a prática, elas também vão estar nessa constante mudança. Nem os povos indígenas nem o mundo são mais os mesmos e esse mundo em constante transformação demanda a adaptação de quem vive nele, por isso André Baniwa diz que os jovens já não são mais os mesmos e nem querem ou precisam ser, e isso não significa deixar de ser Baniwa.

Dessa maneira, a escola torna-se para o povo Baniwa o espaço dessa diferença, assim como o próprio nome já diz, a escola diferenciada dos povos indígenas. Ela é sim uma reparação do Estado, é em certa medida uma instituição ocidental<sup>5</sup>, mas é reinventada a todo o momento por esses povos, que precisam dela para (sobre)viver nesse novo mundo. Portanto, ainda que de fato não rompa completamente com o modelo da escola ocidental, a bibliografia consultada nos mostra que o esforço dos Baniwa/Coripaco e de todos que constroem a escola se dá no sentido de não se estagnar nos paradigmas da educação convencional.

Como aponta Diniz (2011), ainda que as metodologias de ensino, conteúdo programático, e os objetivos não sejam os mesmos da escola convencional, a Pamáali não pode renegar as condições e as finalidades que justificam sua existência. Entretanto, a autora aponta que esse povo faz um uso diferente da escola, prioriza outros valores, dando ênfase à escola como um espaço de reunião dos saberes de dois mundos, construindo um ensino intercultural, convergindo conhecimentos que interessam tanto à comunidade indígena, como ao restante da comunidade nacional, priorizando-os de acordo com suas potencialidades para resolver questões atuais.

Dessa forma, a escola torna-se um importante espaço para o estudo das cosmologias, das relações entre sociedade nacional e povos indígenas, dos enunciados da cultura, da transmissão do conhecimento, dentre tantos outros assuntos caros à antropologia, ao mesmo tempo em que, fazendo jus à seu objetivo intercultural, interétnico e dual, também traz muitas contribuições para a área da Educação, servindo de referência para se pensar novas metodologias e projetos de escola, instituição que em sua forma mais dura já pode ser considerada como obsoleta e não atende as demandas dos jovens não-índios, que também estão em constante processo de reinvenção de suas práticas.

Como foi possível perceber, a demanda dos povos indígenas no que tange à educação escolar é para que, nas palavras de Gersem Baniwa, eles possam manejá-la esse novo mundo,

<sup>5</sup> Embora Goody (2008) destaque que, ao contrário do que a historiografia ocidental faz crer, é no oriente que se consolida a instituição escolar (notadamente as universidades) tal como a conhecemos hoje, tratando-se, pois, segundo este autor, de mais uma apropriação, por parte do velho mundo, de uma instituição ‘alheia’ (bem como de determinados valores): “Foi no oriente que a tradição clássica persistiu, tanto em termos de obras e autores gregos e romanos, quanto em relação à organização de estabelecimentos educacionais. Embora isso não tenha sido contínuo, em nada se compara com a interrupção na aquisição e disseminação do conhecimento que marcou o Ocidente (...) Os modelos orientais foram providenciais para a origem da academia como a conhecemos” (p. 256-257).

ao mesmo tempo em que no decorrer de suas práticas a transformem, mas sem deixar de lado o que são e o que sempre foram. O objetivo da escola é formar jovens Baniwa capazes de viver em suas comunidades, com os recursos necessários e isso só é possível com uma escola verdadeiramente indígena, o que ainda há muito caminho para se construir, mesmo que a bibliografia apresentada mostre muitos ganhos com o que já se tem.

Acreditamos, então, que o trabalho pode contribuir para refletir sobre processos comunicacionais não tradicionais, nesse caso envolvidos com práticas indígenas e mediados pelo contexto da escola diferenciada. Ainda que não trouxesse como norte central as teorias da folkcomunicação, entende-se que o trabalho pode agregar às discussões e reflexões caras a esse aporte teórico. Como é pontuado por Amphilo (2011), que entende que trabalhos que averiguem o discurso popular, processos comunicacionais populares e de grupos e culturas tradicionais, podem ser englobados e utilizados para pensar a pesquisa em folkcomunicação.

## Referências

- AMPHILO, Maria Isabel. Folkcomunicação: por uma teoria da comunicação cultural. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 9, n. 17, 2011.
- BENJAMIN, Roberto. Folkcomunicação: da proposta de Luiz Beltrão à contemporaneidade. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, n. 8-9, 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **“Cultura” e cultura:** conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- ESTORNOLO, M. **Laboratórios na floresta:** os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado, USP, FFLCH/PPGAS, 2012.
- GOODY, Jack. **O roubo da história.** Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- INGOLD, T. **Beyond art and technology:** the anthropology of skill. In: SCHIFFER, M. B. Anthropological perspectives on technology. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2001.
- LEACH, J. Leaving the Magic Out: Knowledge and Effect in Different Places. **Antropological Forum**. Vol.22. No.3. November. 2012, 251-270.
- LÉVI-STRAUSS, C. **História de lince.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LUCIANO, G. S. **Educação para o manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real:** dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. (Tese de Doutorado). Brasília: PPGAS/UNB, 2011.

VIEIRA, R. e RUIZ, M. A. **Ciclo monográfico**: dos mitos à ciência da Escola Indígena Baniwa e Coripaco no Alto do Rio Negro. RBPG, Brasília, supl. 1, v. 8, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify. 2012.

WEIGEL, V. A. Os Baniwa e a escola: sentidos e repercuções. **Revista Brasileira de Educação**. No 22, Anped, 2003.

## **Folkcomunicação e desenvolvimento local: um estudo sobre a Aruenda da Saudade e suas contribuições para o Folkturismo no município de Pitimbu-PB**

*Alexandre Dutra da Silva<sup>1</sup>*  
*Severino Alves de Lucena Filho<sup>2</sup>*

**Submetido em: 29/10/2019**

**Aceito em: 20/11/2019**

### **RESUMO**

Este trabalho analisa, sob a perspectiva da Folkcomunicação, como a Manifestação Cultural Aruenda da Saudade contribui para o Folkturismo e o Desenvolvimento Local no Município de Pitimbu no estado da Paraíba. A pesquisa é de natureza qualitativa com base em estudo de caso da manifestação cultural. Para obtenção dos dados foram utilizadas entrevistas com roteiro semiestruturado, observações e registros fotográficos. Os resultados da pesquisa evidenciaram que as estratégias de Folkturismo utilizadas pela Aruenda da Saudade, além de promover o turismo, têm contribuído para a consolidação do sentimento de pertencimento, identificação e valorização da cultura local, geração de renda para os artesãos e a consequente promoção do desenvolvimento local.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Aruenda da Saudade; Folkcomunicação; Folkturismo; Desenvolvimento Local.

### **Folkcommunication and local development: a study about Aruenda da Saudade and its contributions to Folktourismo in the municipality of Pitimbu-PB**

### **ABSTRACT**

This work analyzes, from the perspective of Folkcommunication, how the Cultural Manifestation Aruenda da Saudade contributes to Folkturismo and Local Development in the Municipality of Pitimbu - PB. We use qualitative research based on a case study of cultural

<sup>1</sup> Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local (Posmex), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Bacharel em Ciências Sociais/UFRPE. Correio eletrônico: dutra\_alex@hotmail.com.

<sup>2</sup> Pesquisador da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação. Doutor em Comunicação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Correio eletrônico: recifrevo@uol.com.br.

manifestation. To obtain the data, interviews with semi-structured script, observations and photographic records were used. The research results showed that the Folkturismo strategies used by Aruenda da Saudade, besides promoting tourism, have contributed to the consolidation of the sense of belonging, identification and appreciation of the local culture, income generation for artisans and the consequent promotion of local development.

## KEY-WORDS

Aruenda da Saudade; Folkcomunicação; Folkturismo; Local Development.

# **Folkcomunicación y desarrollo local: un estudio a cerca de la Aruenda da Saudade y sus contribuciones para el Folkturismo en el municipio de Pitimbu-PB**

## RESUMEN

Este trabajo analiza, desde la perspectiva de la Folkcomunicación, cómo la Manifestação Cultural Aruenda da Saudade contribuye para el turismo del folclore y al desarrollo local en el municipio de Pitimbu - PB. La pesquisa es de naturaleza cualitativa basada en el estudio de caso de la manifestación cultural. Para obtener los datos, se utilizaron entrevistas con guiones semiestructurados, observaciones y registros fotográficos. Los resultados de la investigación mostraron que las estrategias de turismo del folclore utilizadas por Aruenda da Saudade, además de promover el turismo, han contribuido a la consolidación del sentido de pertenencia, identificación y apreciación de la cultura local, y también, la generación de ingresos para los artesanos y la consiguiente promoción del desarrollo local.

## PALABRAS-CLAVE

Aruenda da Saudade; Folkcomunicación; Folkturismo; Desarrollo local.

## Introdução

Esta pesquisa se propõe a analisar, sob a perspectiva da Folkcomunicação, como a Manifestação Cultural Aruenda da Saudade contribui para o Folkturismo e o Desenvolvimento Local no Município de Pitimbu no estado da Paraíba.

Numa região marcada pela monocultura da cana-de-açúcar no litoral sul da Paraíba, localiza-se o município de Pitimbu. De acordo com último censo realizado em 2010, a população do município era de 17.024 habitantes, com estimativa de 18.904 habitantes para o ano de 2018 (IBGE, 2010), fica a uma distância linear de 68 km da capital João Pessoa, um lugar caracterizado por sua beleza natural, e uma diversidade cultural local peculiar. É neste

contexto que encontramos a Aruenda da Saudade, que se apresenta como uma manifestação cultural do nordeste brasileiro.

O simbolismo da Aruenda como patrimônio cultural entre os pitimbenses é evidenciado pelos seus 200 anos de existência no município. Na década de 1980 a manifestação havia “adormecida”. Sendo que, em 2005, um grupo de amigos se reuniu e trouxe a manifestação cultural de volta aos carnavais da cidade (SILVA, 2010).

A Aruenda da Saudade que desfilava apenas no carnaval passou a ser convidada para se apresentar o município em eventos promovidos pela prefeitura de Pitimbu, dentro e fora do estado, como também em eventos particulares, como pousadas e clubes locais. Inclusive, em 2007 foi chamada pela Secretaria de Cultura do Estado da Paraíba como uma das manifestações culturais para representar o Estado no 44º Festival do Folclore de Olímpia em São Paulo.

Neste contexto, observamos na Aruenda da Saudade o seu potencial endógeno para o desenvolvimento do turismo local, baseado em sua utilização como símbolo cultural de promoção do município.

Destacamos o turismo e sua relação com folclore, com ênfase nos processos de comunicação para fins turísticos. Entra em evidência o Folkturismo como uma área de estudos pertencente à nova abrangência da Folkcomunicação, na qual se estabelece na apropriação de elementos da cultura popular pela cultura massiva, no sentido, de produzir mensagens que possibilitem a promoção do turismo.

Diante desse cenário, nos deparamos com a seguinte questão: Como podemos desenvolver o turismo local de um município através do potencial endógeno que possuem em suas manifestações de cultura popular?

Por isto, a importância deste trabalho está em aprofundar os estudos sobre as estratégias de Folkturismo desenvolvidas pelas manifestações de cultura popular, através da imagem da Aruenda da Saudade por instituições públicas e privadas, no sentido de promover o turismo e, por conseguinte, o desenvolvimento local.

Esta pesquisa é de natureza qualitativa com base em um estudo de caso da manifestação cultural. Para obtenção dos dados foram utilizadas entrevistas com roteiro semiestruturado, observações e registros fotográficos.

## Aruenda de Pitimbu

A Aruenda é um folguedo popular, que surgiu durante o ciclo do açúcar entre os séculos XVI e XVIII, no nordeste brasileiro na época da colonização portuguesa. Neste sentido, Câmara (2017, p. 2) nos esclarece que, “a Aruenda foi do tempo da monarquia, da vigência do regime escravista, passando pela proclamação da república, em 1889, e chegando até meados do século XX.” Os registros encontrados até este estudo nos evidenciaram que esta manifestação cultural tem sua origem com os negros africanos, que foram traficados para trabalhar como escravos nos engenhos de cana-de-açúcar da região nordeste do país, mais especificadamente no Município de Goiana, antiga zona da mata norte do Estado de Pernambuco, atualmente região metropolitana do Recife, conforme a Lei Complementar nº 382, de 09 de janeiro de 2018.

**Figura 1 – Primeiro Desfile da Aruenda da Saudade pelas ruas de Pitimbu**



**Fonte:** Arquivo Aruenda da Saudade (2005)

No ano de 2005, a Aruenda volta a desfilar pelas ruas de Pitimbu com uma nova denominação, passando a ser chamada Aruenda da Saudade, uma referência à Rua da Saudade, que fica localizada no centro da cidade, no qual, a manifestação se concentrava e iniciava seu desfile.

Atualmente, a Aruenda da Saudade possui cerca de 20 integrantes dentre eles: crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Dentre eles está o mestre da Aruenda, a calunga, damas do paço, e os músicos percussivos, e seus instrumentos musicais como: tambores, alfaias, caixa, abê e agogô, todos se vestem de branco. O toque característico é muito parecido com os maracatus de nação ou de baque virado, no qual, expressam músicas e toadas de versos ressignificados pelo modo de vida atual do povo do município.

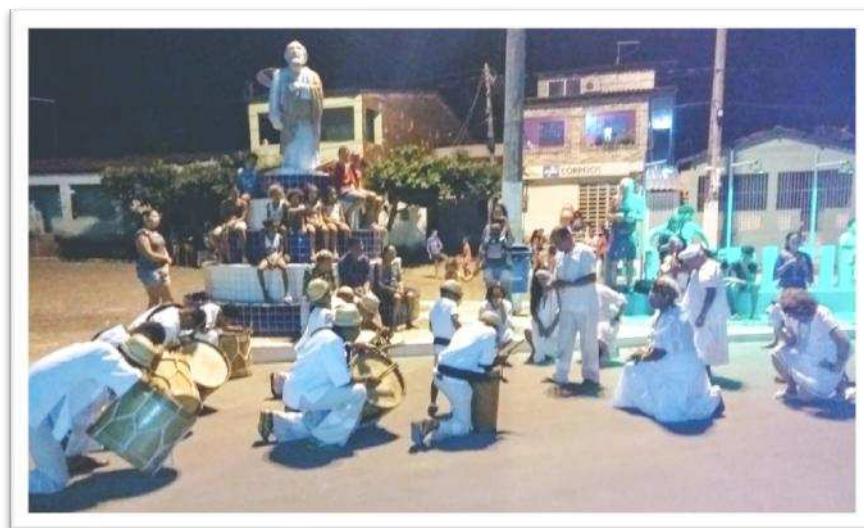
**Figura 2 – Desfile da Aruenda da Saudade pelas ruas de Pitimbu**



**Fonte:** Rogério Silva (2010)

O momento emblemático da Aruenda da Saudade acontece na quinta-feira da semana que antecede o carnaval, onde os participantes desfilam fazendo pequenas evoluções, nas principais ruas da cidade, assim como na casa dos mais idosos que participaram do brinquedo no passado. Os brincantes se concentram geralmente às 19 h, na parte alta da cidade, mais especificadamente, da Rua Senador Humberto Lucena. Antes de iniciar o desfile, os participantes rezam o Pai Nossa, e logo em seguida saem tocando, dançando e cantando. Depois seguem para a parte baixa da cidade, pela Rua João José Monteiro de Souza, passando pela Rua Dr. João Gonçalves e continua pela Rua Vereador João Quirino, seguindo na Avenida Antônio Tavares, faz o retorno na Rua Simões Barbosa, e volta fazendo o sentido inverso até a Praça do Senhor do Bonfim, onde é realizado o desfecho do desfile, que tem cerca de 1 km de percurso.

**Figura 3 – Desfile da Aruenda da Saudade, defronte a estátua de São Pedro em Pitimbu.**



**Fonte:** Arquivo do autor (2019)

A ressignificação cultural ocorrida na Aruenda da Saudade ao longo de sua história como a incorporação de novas práticas, roupas, adereços, músicas e com sua página no facebook,<sup>3</sup> tem contribuído para a manutenção de sua existência, associando tradição, resistência e modernidade.

### **Percorso Metodológico**

O percurso metodológico utilizado nesta pesquisa é de natureza qualitativa, por compreendermos ser o mais adequado a responder os objetivos propostos deste estudo. As manifestações culturais, assim como os sujeitos expressam significados subjetivos que não podem ser quantificados, como nos esclarece Minayo (2015, p. 21):

Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes.

A metodologia também se baseou em estudo de caso, pois nossa investigação procura compreender como os fenômenos sociais se desenvolvem em situações vivenciadas na sua

<sup>3</sup> SILVA, Rogério Luiz da. **Aruenda da Saudade.** 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/AruendaDaSaudade>. Acesso em: 21 jun. 2019

realidade, assim como a fenômenos relacionados a fatores socioeconômicos, culturais e comunicacionais. Neste sentido, Yin (2001, p.21) infere que:

O estudo de caso permite uma investigação para se preservar as características holísticas e significativas dos eventos da vida real - tais como ciclos de vida individuais, processos organizacionais e administrativos, mudanças ocorridas em regiões urbanas, relações internacionais e a maturação de alguns setores.

Para sistematização desta pesquisa, realizamos como primeira etapa um levantamento bibliográfico, acerca do nosso objeto de estudo, neste caso, sobre a Aruenda da Saudade. Também foram utilizadas pesquisas na internet e em sites que, segundo Lakatos e Marconi (2003), os dados primários são obtidos diretamente na fonte, ou seja, com os entrevistados; e os dados secundários são informações obtidas em materiais prontos ou disponíveis para consulta.

Numa segunda etapa, realizamos nossa primeira observação de uma apresentação da Aruenda da Saudade em 2018, na cidade de Pitimbu, na quinta-feira que antecede o carnaval, onde foi possível registrar o desfile mais simbólico do grupo, além de conversar com alguns brincantes. Yin (2001) nos esclarece que as provas observacionais são, em geral, úteis para fornecer informações adicionais sobre o tópico que está sendo estudado.

Nas visitas seguintes realizamos observações, anotações e registros fotográficos do objeto de estudo, identificamos quais os sujeitos que iriam ser entrevistados. Neste sentido, além da observação, utilizamos a entrevista semiestruturada que consideramos uma das mais importantes fontes de informação para o estudo de caso, por entender a sua importância no que se refere à valorização da relação que se estabelece entre o investigador e o investigado.

A coleta das informações foi realizada no período de janeiro de 2018 e março de 2019, utilizando-se de entrevistas com roteiro semiestruturado, com proposições abertas, possibilitando que os entrevistados expandissem o conteúdo das informações.

A seguir no quadro I apresentaremos a relação dos sujeitos entrevistados sua caracterização, idade e ocupação, totalizando 14 entrevistas.

**Quadro I - Relação dos sujeitos entrevistados**

SUJEITOS ENTREVISTADOS	CARACTERIZAÇÃO DOS ENTREVISTADOS	IDADE	OCUPAÇÃO
Denise Batista de Santana	Presidente da Assoc. Turística Cultural de Pitimbu	46	Promotora de Eventos Culturais
Edjane Pereira de Souza Barbosa	Expositora da Quinzena Cultural	51	Artesã
Francisco Carlos Figueiredo (Chico Pinheiro)	Secretário de Turismo e Meio Ambiente	59	Secretário Municipal
Geneide Ferreira Gomes	Brincante da Aruenda	68	Doméstica
João Bartolomeu Gomes de Lima	Expositor da Quinzena Cultural	68	Artesão
José Correia de Amorim	Dono da Pousada Vithorya	68	Supervisor de Empresa
Josefa Mota do Nascimento (Dona Nina)	Brincante da Aruenda	68	Doméstica
Josemar Muniz de Santana	Dono da Pousada Pitimbu	35	Professor
Luan Edson B. Barbosa	Contramestre da Aruenda	16	Estudante
Mônica Cristina	Dama do Passo da Aruenda	51	Professora
Rogério Luiz da Silva	Mestre da Aruenda da Saudade	51	Funcionário Público
Rosangela Arantes Corrêa	Dona da Pousada Aconchego	58	Empresária
Severina Luiza da Conceição (Dona Biu)	Brincante da Aruenda	83	Doméstica
Vera Lúcia Carvalho de Araújo	Expositora da Quinzena Cultural	51	Artesã

**Fonte:** Autor (2019)

As entrevistas semiestruturadas foram divididas em dois blocos de perguntas, sendo um geral para todos os entrevistados e outro específico, relacionado à atividade desenvolvida dentro do município. Neste sentido, foram elaborados quatro roteiros de entrevistas, sendo

um para o poder público municipal, outro para os brincantes da Aruenda, mais um para os comerciantes locais e outro para os expositores da Quinzena Cultural, este último foi incluso devido a Aruenda da Saudade participar com maior efetividade de suas atividades no decorrer do ano. As escolhas dos entrevistados foram feitas de modo aleatório, e as transcrições foram realizadas *ipsis litteris*, resguardando a originalidade das falas.

## Análise e Discussão

Identificamos que a divulgação da Aruenda da Saudade como atrativo turístico tem possibilitado o fortalecimento de outras manifestações culturais existentes no município como, por exemplo, o artesanato e a gastronomia. Como ressaltam Benjamin (2000) e Sigrist (2007), a importância do turismo como uma atividade que gera economia, neste caso, as manifestações culturais que compõem o universo popular como o artesanato, danças, festas, gastronomia entre outras expressões populares, podem estimular o folclore de uma localidade como produto a ser consumido.

Neste sentido, destacamos o artesanato do município, que simboliza as características do povo de Pitimbu em suas obras artísticas. Há cerca de dois anos o nosso entrevistado Rogério (51 anos, mestre da Aruenda), que também é artesão, abriu o seu atelier de produtos confeccionados com materiais reutilizáveis, como os derivados do coqueiro, sementes, cipó, bucha vegetal, troncos de madeiras e matéria prima retirada do mar. Podemos verificar que se trata de um ponto Folk de comercialização, ou seja, local de venda, exposição e confecção de trabalhos artesanais realizados com matérias primas da localidade que simbolizam a cultura popular do local.

**Figura 4 – Loja de Artesanato Arataguy**



**Fonte:** Arquivo do autor (2019)

O sentimento de pertencimento está muito presente nas falas dos brincantes entrevistados, quando perguntado o que representa a Aruenda da Saudade, a aruendeira Mônica Cristina (51 anos, brincante), nos respondeu: “A questão de gostar também de pertencimento... Não querer que a cultura do nosso município acabe.” Noutro relato:

Eu acho que a Aruenda, ela vem como minha... deixa eu tentar descrever... como minha identidade de pitimbense, então eu me identifico com Pitimbu, eu me identifico com a jangada de duas velas, eu me identifico com a pesca do caranguejo, com a pesca do marisco, eu me identifico com o rapaz tirando coco, né?... Então eu acho que a Aruenda tá entranhada mesmo dentro de mim. Eu acho que eu não me vejo hoje sem a Aruenda, por isso que no que depender de mim, enquanto eu tiver vivo, a Aruenda vai viver... (Rogério, 51 anos, mestre da Aruenda).

Em nossa entrevista perguntamos ao Rogério sobre os incentivos que a prefeitura tem proporcionado para a manutenção da manifestação cultural.

A questão da roupa, né? Teve, ela confeccionou a última roupa, mas, nas apresentações a gente não tem nenhum benefício. O que eu acho mais é que o poder público tinha que acordar ainda pra Aruenda... A Aruenda é uma manifestação cultural, é uma brincadeira, onde hoje só existe em Pitimbu. [...] Então eu acho que o poder público devia explorar isso. Pronto, recentemente, agora mesmo vai ter uma festa do padroeiro, onde eu acho que quem devia abrir a festa seria a Aruenda, seria, a questão dos caboclinhos, seria a capoeira, que aqui tem, então tinha que dá esse apoio mesmo a cultura do município, a Aruenda que é uma cultura de base, uma cultura importantíssima para o

município, deveria ter esse apoio, deveria ter, essa, esse incentivo, até na remuneração. (Rogério, 51 anos, mestre da Aruenda).

A herança de família e a transmissão cultural são fatores que contribuem para o fortalecimento do sentimento de pertencimento percebido pelo grupo.

Quando perguntada sobre qual atividade desempenha na manifestação Dona Geneide (68 anos, brincante) respondeu com muito orgulho:

É, dançarina, é dançarina... Ele me apresenta assim, porque a minha mãe morreu, ele diz aqui é uma chefe, uma filha de uma dançarina da Aruenda... Ai me apresenta, sabe? Me apresenta, filha da dançarina da Aruenda.

A Aruenda da Saudade geralmente é convidada a se apresentar em vários eventos dentro do município, desde festividades promovidas pela prefeitura, como também, em pousadas da localidade. A manifestação cultural já percorreu algumas cidades paraibanas, como também levou o nome de Pitimbu para outros estados brasileiros.

A gente já foi pra São Paulo, a gente fomos pra Bananeiras, Campina, Natal, ai em João Pessoa... não sei qual lugar, que eu me esqueço... mas já se apresentou em vários lugares (Severina, 83 anos, brincante).

**Figura 5 – Aruenda da Saudade no Festival do Folclore em Olímpia SP**



**Fonte:** Arquivo da Aruenda (2007)

Em outra entrevista:

Se apresentou em campina Grande, se apresentou em Olímpia, primeiro em Olímpia, né? A gente foi pra Olímpia, depois a gente foi pra Campina Grande, depois a gente foi num sei quantas vezes pra João Pessoa, depois a gente foi pra o Conde, depois Jacumã, se apresentou-se em Acaú, uma vez em Taquara, o resto foi aqui mesmo. (Josefa, 68 anos, brincante).

**Figura 6 – I Encontro das Culturas Negras (Salvador – BA)**



**Fonte:** Arquivo Aruenda da Saudade (2012)

A Associação Turística e Cultural de Pitimbu, em parceria com a prefeitura do município, promove um evento realizado uma vez por mês, com exceção de janeiro que funciona todos os dias, chamado Quinzena Cultural de Pitimbu. Essa iniciativa possibilitou aos artesãos um local adequado de comercialização de produtos, além de desenvolver o turismo através das manifestações culturais locais. A Aruenda da Saudade é uma das atrações mais presentes neste evento.

**Figura 7 – Exposição de produtos Quinzena Cultural**



**Fonte:** Arquivo do autor (2018)

Entrevistamos alguns artesãos que expõem seus trabalhos na Quinzena Cultural para saber qual a importância da apresentação da Aruenda da Saudade no projeto. Vera Lúcia, 51 anos, que confecciona bonecas de panos, chaveiros, tiara, segundo a artesã quando a Aruenda se apresenta tem: “A chama de gente... porque quando tem a aruenda, tem mais gente, né? E a gente vende mais as coisas... entendeu? Então é isso.”

“Ah, muito importante, né? Porque a gente não tem trabalho, então a gente já bota aqui e já tem aquele dinheiro suficiente” (Vera, 51 anos, artesã).

Identificamos que nas apresentações da Aruenda da Saudade na Quinzena Cultural de Pitimbu têm impulsionado as vendas e gerado renda para os artesãos da localidade. Neste sentido, Tenório (2007, p. 101) diz que o desenvolvimento local “pressupõe a reciprocidade, a cooperação e a solidariedade em benefício do bem-estar socioeconômico, político, cultural e ambiental do local”.

Edjane, 51 anos, artesã que trabalha com a fibra do coco e desenvolve a atividade há dezoito anos, expondo seu trabalho há quatro na quinzena, fala da importância do projeto: “É bom pra gente expor por que a gente vende e tem uma renda a mais, meu marido é pescador, ai tendo uma renda a mais é melhor, dá pra pagar”.

A Aruenda da Saudade têm realizado muitas apresentações fora do município, juntamente com os artesãos da Associação Turística e Cultural de Pitimbu no sentido de promover o artesanato local.

É, ela é convidada pra ir pros cantos, já foi pra olímpia em São Paulo, inclusive eu já fui com eles vender meu artesanato... é divulga Pitimbu de alguma forma, é a única que sai daqui pra fora pra representar Pitimbu é a aruenda da saudade e o artesanato da fibra... (Edjane, 51 anos, artesã).

Na coordenação da Associação Turística e Cultural de Pitimbu, Denise, 46 anos, traz em seu relato o significado de unir as manifestações culturais do município, promovendo o sentimento de pertencimento dos pitimbenses. “Assim, é o conjunto, a aruenda como manifestação cultural e a exposição dos artesanatos, como é... sentimento de pertencimento local, isso ai é muito importante, essa junção dos dois”.

Entrevistamos alguns comerciantes locais para saber o que representa a Aruenda da Saudade para o desenvolvimento do turismo. Proprietário da Pousada Pitimbu há cinco anos o senhor Josemar, 35 anos nos falou da importância da manifestação para o município.

A aruenda da saudade e Pitimbu... eu mesmo vejo da seguinte forma, é a história de Pitimbu. O que me deixa triste, quando a gente fala da aruenda da saudade é justamente, a valorização da comunidade... da gestão, sobre a aruenda da saudade. A valorização cultural no Brasil ela tá sendo esquecida e num tá sendo diferente em Pitimbu. Então, o comércio, principalmente na área de turismo, na qual eu tô falando aqui, defendendo, ela depende muito dessa...dessa cultura... Porque os turistas vem atrás da beleza natural, mas também vem atrás da nossa cultura. Da nossa identidade... A nossa identidade, uma delas é a aruenda da saudade. E eu percebo que a valorização dessa cultura, ela não está existindo aqui na nossa cidade. Existe um esforço muito grande do professor Rogério na aruenda da saudade, que eu admiro demais, mas ele precisa de apoio.

O proprietário da Pousada Vithorya o senhor Amorim, 68 anos, e há cerca de quatro anos exerce essa atividade. Relatou a importância da manifestação para o turismo e para a história de Pitimbu.

Tudo que se diz de cultura, né? Tende a influenciar a atividade turística, então a aruenda da saudade, ela não é diferente e ela impacta bem, a aruenda é uma cultura que praticamente estava extinta, então tá se renovando essa cultura, é muito bom pra cidade, é muito bom pra os visitantes, pros veranistas que nós vivemos dessas pessoas que frequentam... Eles conseguem juntar um público muito grande, é bom, realmente eles tem um conceito muito grande em relação a cultura e elevam a cultura cada vez mais.

Algumas pousadas e clubes do município utilizam a Aruenda da Saudade, como incentivo ao turismo.

**Figura 8 – Apresentação Pousada Aconchego**



**Fonte:** Arquivo da Aruenda da Saudade (2013)

Proprietária da Pousada Aconchego em Praia Bela a senhora Rosangela, 58 anos nos relatou que “o grupo Aruenda da Saudade representa um atrativo turístico a mais para o município”.

Entrevistamos o Secretário de Turismo e Meio Ambiente de Pitimbu, Chico Pinheiro, 59 anos, que está desempenhando a função há três anos, ressaltou a representatividade que a manifestação tem para o município.

Hoje a Aruenda da saudade é uma referência em termos de cultura, em termos de elevar o nome da cidade...Tanto é que nos maiores eventos que a gente vai, nos encontros, nos fóruns de turismo, a primeira coisa que o pessoal lembra quando se fala de Pitimbu é a Aruenda da saudade. Então realmente pra o município, ela vem levando o nome da cidade pra pessoas, pra pessoas conhecerem o município, conhecerem a cultura que o município é muito forte na questão da cultura e da história.

Perguntamos ao secretário sobre como a prefeitura utiliza a manifestação cultural como atrativo para o turismo.

Sim, e eu... principalmente a Secretaria de Turismo, quando a gente vai pros eventos a gente sempre chama, leva. O SEBRAE, os eventos do SEBRAE pro desenvolvimento do turismo, a gente tá sempre levando a Aruenda... Sempre eles são chamados... E a prefeitura tá sempre incentivando. (Chico Pinheiro, 59 anos, secretário de turismo e meio ambiente).

Sobre quais os incentivos que a prefeitura destina para a Aruenda da Saudade o secretário falou:

Eu acho ainda muito pouco... É mas, como não é da nossa pasta, a rubrica, né? A rubrica da despesa, mas assim, a gente tenta ajudar... A Prefeitura ajuda assim, vai renovar o figurino, a prefeitura fornece o tecido pro o figurino. Eu acho ainda muito pouco a questão do incentivo, merecia bem mais. De vez em quando a prefeitura oferece o transporte pra um evento, ainda é pequeno. (Chico Pinheiro, 59 anos, secretário de turismo e meio ambiente).

Assim como acontece no artesanato, a Aruenda tem participado na promoção de outras manifestações culturais locais, como a gastronomia que desempenha um papel de destaque na promoção do turismo. No evento gastronômico chamado Praia Bela Sabores realizado pela prefeitura, Associação Turística e Cultural de Pitimbu, Sebrae, entre outras entidades, em dezembro de 2018, contou com a participação da manifestação cultural.

**Figura 9 – Evento gastronômico Praia Bela Sabores**



**Fonte:** Arquivo Aruenda da Saudade (2018)

A divulgação da Aruenda da Saudade se torna uma estratégia de Folkturismo na medida em que ela desenvolve o potencial cultural do município, segundo os saberes populares com base no conceito da Folkcomunicação. Hohlfeldt (2002, p.02) nos esclarece:

A folkcomunicação é o estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se sociabilizam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos. A folkcomunicação, portanto, é um campo extremamente complexo, interdisciplinar necessariamente - que engloba em seu fazer saberes vários, às vezes até contraditórios, para atingir seus objetivos e dar conta de seu objeto de estudo.

É importante destacar que a valorização das manifestações de cultura popular como atrativo turístico tem demonstrado uma alternativa interessante para a promoção do desenvolvimento local da localidade em estudo, considerando o sentimento de pertencimento, da identidade cultural, da geração de renda e empoderamento dos atores sociais envolvidos na manifestação cultural em análise.

## **Considerações finais**

A partir dos dados coletados na pesquisa de campo, e nas análises realizadas com o amparo do nosso aporte teórico, pudemos constatar que as estratégias de Folkturismo utilizadas no processo comunicacional e turístico pela Aruenda da Saudade contribuem para a promoção do desenvolvimento local no município, destacando para análise deste trabalho as categorias do desenvolvimento local conceituadas por Jesus (2006), como valorização do endógeno e geração de renda.

As evidências nos permitiram desvendar aspectos relevantes, como a presença marcante do sentimento de pertencimento de todos que foram entrevistados, está intimamente relacionado ao processo de identificação com a história da Aruenda da Saudade, que conserva o legado de seu povo. Observamos que a Aruenda da Saudade tem contribuído diretamente para fortalecimento do turismo local, proporcionando maior visibilidade de outras manifestações culturais como o artesanato e a gastronomia.

Destacamos a Quinzena Cultural de Pitimbu por ser este um espaço permanente de divulgação da cultura local, no qual a Aruenda da Saudade tem desempenhado um importante papel de divulgação do potencial endógeno do município. Os relatos

demonstraram o interesse e a necessidade dos artesãos expositores da quinzena, no desenvolvimento de trabalhos coletivos como outras manifestações culturais tem dado maior visibilidade aos produtos e ao projeto propiciando melhores rendimentos com a comercialização do artesanato.

Os comerciantes da localidade, em seus relatos ressaltaram a importância da manifestação cultural como atrativo turístico, além de enfatizarem o significado histórico cultural que representa a Aruenda da Saudade para o município de Pitimbu. Percebemos que alguns comerciantes utilizam tanto a imagem como a própria manifestação para promover o turismo.

A utilização das estratégias de Folkturismo com a Aruenda da Saudade pelo poder público municipal, configura não apenas a promoção da instituição, mas da divulgação da representação simbólica da cultura do município.

Concluímos que as estratégias de Folkturismo realizadas através da Aruenda da Saudade, além de promover o turismo tem proporcionado o fortalecimento do sentimento de pertencimento, identificação e valorização da cultura local, assim como, tem gerado renda para os artesãos da localidade.

Porém, evidenciamos descaso do poder público municipal quanto ao apoio necessário para a manutenção da Aruenda da Saudade, enquanto símbolo da cultura pitimbueense. Nas entrevistas percebemos que tanto as instituições públicas quanto as privadas, utilizam a imagem quanto à própria manifestação para promover o turismo. No entanto, são poucos os incentivos para manutenção da manifestação cultural. Citaremos por exemplo, a participação da prefeitura ao disponibilizar apenas o tecido para fazer a roupa e de viabilizar o transporte vez ou outra para participar de alguma eventual representação.

Acreditamos que as instituições públicas e privadas do município deveriam promover maior integração ao patrimônio cultural, estimulando e desenvolvendo a Aruenda da Saudade não apenas como atração turística, mas trabalhando a história do município nas escolas e com a população local.

Desenvolver o turismo cultural de um município é um desafio que tem proporcionado para muitas cidades uma alternativa interessante na geração de emprego e renda. O protagonismo da Aruenda da Saudade enquanto manifestação cultural peculiar do município

na promoção do turismo local sugere um novo olhar sobre a cultura popular, e de seu potencial como gerador de desenvolvimento local.

Nesse contexto, recomendamos algumas ações que podem contribuir para o fortalecimento da manifestação cultural como forma de promover o turismo local:

Na área da educação poderia ser desenvolvido um cordel e distribuído com os estudantes ilustrando e falando sobre a Aruenda da Saudade como forma de incentivar os adolescentes a compreender melhor a manifestação cultural; promover palestras temáticas que enfatizasse a importância do folguedo para a comunidade; introduzir no conteúdo programático das escolas do município a manifestação cultural associando ao contexto histórico do município.

Desenvolver parcerias com as instituições públicas e privadas, no sentido de incentivar, promover e divulgar as apresentações da Aruenda da Saudade; criar ao menos um evento mensal, no qual, a Aruenda da Saudade fosse protagonista e pudesse se apresentar o ano todo, inclusive no período de inverno como forma de fortalecer o símbolo cultural do município, além de incentivar o turismo cultural para geração de renda para o município nos períodos de baixa estação.

Ao poder público caberia também, implantar políticas públicas culturais permanentes de inclusão da manifestação como elemento contínuo do planejamento do turismo do município; Garantir a participação efetiva da manifestação cultural nas festividades municipais, assegurando renda para seus integrantes e para a manutenção da manifestação cultural.

Todas estas recomendações servem de suporte para que a Aruenda da Saudade seja devidamente valorizada e que se consolide como uma referência cultural do povo de Pitimbu.

## Referências

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

CÂMARA, Bruno Augusto Dornelas. O carnaval das Aruendas: memória, história e cultura popular em Goiana - Pernambuco. *In: XI Encontro Regional Nordeste de História Oral*, 2017, Fortaleza. Anais Eletrônicos do XI Encontro Regional Nordeste de História Oral, 2017. v. 01.

HOHFELDT, Antônio. Novas tendências nas pesquisas da folkcomunicação: pesquisas acadêmicas se aproximam dos estudos culturais. Comunicação apresentada no Núcleo de

Pesquisas sobre Folkcomunicação. **XXV Intercom**. Salvador, 2002. Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista14/artigos%2014-1.htm> Acesso em: 15 nov.2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Cidades**: Pitimbu. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/pitimbu/panorama>. Acesso em: 23 abr. 2018.

JESUS, Paulo de. Sobre desenvolvimento local e sustentável: algumas considerações conceituais e suas implicações em projetos de pesquisa. *In*: MACIEL FILHO, Adalberto do Rego; PEDROSA, Ivo Vasconcelos. (Orgs.). **Gestão do desenvolvimento local sustentável**. Recife: EDUPE, 2006. p.17-37.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. **Fundamentos da Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. (Orgs.). 34. ed. - **Pesquisa Social**: teoria, métodos e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, João Batista de. **Pitimbu e seu passado**. Rio de Janeiro: Alves Pereira Editores, 1998.

SIGRIST, Marlei. Folkcomuicação turística. *In*: GADINI, Sérgio e WOITOWICZ, Karina J. (org.). **Noções básicas de folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos conceitos e expressões. Ponta Grossa: Ed. UEPG. 2007. P. 85-88.

SILVA, Rogério Luiz da. **Reconhecimento e Pressuposto Origem e Manutenção da Cultura Popular Aruenda no Município de Pitimbu-PB Frente ao Processo de Globalização**, 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – UFRPE, Recife, 2010.

TENÓRIO, Fernando Guilherme. **Cidadania e Desenvolvimento Local**. Rio de Janeiro: FGV; Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

YIN, Robert K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos; trad. Daniel Grassi. 2.ed. Porto Alegre : Bookman, 2001

## *Japão e Post Tenebras Lux, de Carlos Reygadas: suma estilística*

Sebastião Guilherme Albano<sup>1</sup>

Submetido em: 17/01/2020

Aceito em: 20/05/2020

### RESUMO

Este artigo visa dar conta de uma série de implicações de estilo contidas nos filmes do diretor mexicano Carlos Reygadas, em especial em *Japón* (2002) e em *Post tenebras Lux* (2012). Pontualmente, remarcamos as constantes estilísticas relativas às diegeses ocorridas em lugares rurais, a sinonímia entre violência e poder de parte dos personagens em situação de subalternidade, o alcoolismo, o elã trágico, a circularidade do enredo, entre outros. Como sustentação teórica lemos Fredric Jameson (1982), Fausto Colombo (1986), Friedrich Nietzsche (1992) e Pierre Bourdieu (2015).

### PALAVRAS-CHAVE

Suma; Estilo; História; Inconsciente; Violência.

## *Japan and Post Tenebras Lux, by Carlos Reygadas: Esttilistic Suma*

### ABSTRACT

This article aims at point out a range of style within the Mexican director Carlos Reygadas' films, namely *Japón* (2002) and *Post tenebras lux* (2012). We highlight the modes stylistic constants, such as the taste for inland stories, the equivalence between power and violence among subalterns characters, the alcoholism, the tragic expedient, circularities, and so on. As theoretical support we read Fredric Jameson (1982), Fausto Colombo (1986), Fiedrich Nietzsche (1992), and Pierre Bourdieu (2015).

### KEY-WORDS

Suma; Style; History; Unconscious; Violency.

---

<sup>1</sup> Professor Dr. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É mestre em Letras Latinoamericanas pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), doutor em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutor na UNAM e na University of Texas (Austin). E-mail: zoroastros@hotmail.com

## *Japón y Post Tenebras Lux, de Carlos Reygadas: suma estilística*

### RESUMEN

Este artículo quiere dar cuenta de uma serie de implicaciones de estilo contenidas em los films del diretor mexicano Carlos Reygadas, es especial *Japón* (2002) y en *Post tenebras Lux* (2012). Remarcamos como constancias estilísticas de sus diegeses los lugares en el interior del país, la sinonimia entre violencia y poder de parte de los personajes en situación de subalternidad, el alcoholismo, la marca trágica, la circularidades de sus enredos, entre otros. Como apoyo teórico leemos a Fredric Jameson (1982), Fausto Colombo (1986), Fiedrich Nietzsche (1992) y a Pierre Bourdieu (2015).

### PALABRAS-CLAVE

Suma; Estilo; Historia; Inconsciente; Violencia.

### Introdução

Carlos Reygadas ainda é um diretor jovem, 49 anos, e pertence à linhagem daqueles que desde seu primeiro longa metragem, *Japão* (*Japón*, 2002), dispõe de um elenco de manias maduras que constituirão o que se pode chamar de estilo em um autor de cinema, ou um idioleto, para adotar o termo da linguística e semiótica. Tal domínio da técnica e do repertório figural parece não se dever a que ele tenha frequentado uma escola de cinema, circunstância nem tão comum há 30 anos, por exemplo, a despeito de já no decênio de 1960 haver cineastas latino-americanos formados em escolas da Itália, França, Repúblicas Tcheca e Eslovaca, Grã-Bretanha, Estados Unidos ou Cuba. Como cursou Direito, têm-se a impressão de que o homem ganhou sua destreza dentro das salas de cinema como espectador solitário, como ocorreu com muitos dos grandes de um passado ainda mais remoto, e em seu roce com alguma indicação teórica e técnica ocasional apreendida em filmagens em que foi observador. O idioleto é o estilo, o código doméstico de um diretor catalogado por um examinador de seus filmes, sua tropologia *natural* ou de *emergência*, a reunião sopesada do que se consagrou denominar *imagens*. Como se sabe, as expensas de o cinema ser uma arte bastante controlada por um conjunto de vozes de comando, uma arte consciente da divisão do trabalho (do produtor até a montagem, do iluminador e o diretor de fotografia até os atores ou personagens em caso de documentários, todos tendem a opinar), há filmes em que a última palavra é vocalizada pela reserva de gosto (BOURDIEU, 2015), a *suma* de motivos do

diretor, afinal de contas quem tem maior responsabilidade no *set*, o que amiúde aumenta quando o filme sai dali para as telas.

Estabeleceremos como norte das próximas linhas a determinação de algumas constantes figurais, atos filmicos (figurativos, representativos, ou mesmo as apresentações, abstrações temáticas ou líricas) em dois filmes de Carlos Reygadas, *Japão* (*Japón*, 2002, 2h23m) e *Post Tenebras Lux* (2012, 2h), mas não se pretende descurar os outros dois longas de vulto realizados até 2017, (em 2018 lançou um novo, *Nuestro tiempo*), *Batalha no céu* (*Batalla en el cielo*, 2005, 2h6m) e *Luz silenciosa* (2007, 2h25m). Deixarei para definir atos filmicos em outro texto. Convém esclarecer ainda que os dados a respeito da duração das fitas foram colhidos no Google e não correspondem nem aos que estão na ficha técnica dos filmes em DVD e tampouco à informação tomada das películas quando assistidas em DVD pirata. Não sabemos se divergem também da duração existente nos serviços ofertados pela internet em canais *on demand* ou *streaming* ou YouTube e correlatos. Nem no cinema. Conste que todos os filmes ultrapassam a barreira das duas horas, uma espécie de portal entre o conforto e o fim da boa vontade da audiência. Tampouco aludiremos aqui àquele inconsciente político que, na formulação de um Fredric Jameson ainda imberbe, traz "para a superfície do texto a realidade reprimida e oculta dessa história fundamental [...]" em que "a doutrina de um inconsciente político encontra sua função e sua necessidade" (Jameson, 1992, p. 18). Não cremos nesse ocultamento ideológico, mas sim em algo próximo ao *general intellect* ou uma naturalização de atividades segundo um esquema de soluções de problemas restrito, o que, com efeito, ocorre nos filmes de Carlos Reygadas, em que sub-repticiamente incidem temas acerca das diferenças de raça, classe e gênero. Portanto, descreveremos mais que interpretaremos, e não nos importaremos se ambas as atividades forem mesmo dissímiles ou, ao contrário, símiles. Não as vemos nem como uma coisa nem outra. Cumpre, não obstante, compartilhar com aquele Jameson de *O inconsciente político* uma sugestão que não se aplica, ou o faz tangencialmente aos filmes de Reygadas, mas que encerra muito da circunstância contemporânea atribuída à boa parte do *world cinema*:

É como se, em um mundo de mensagem reificada, mesmo a própria linguagem pessoal do autor não conseguisse ser mais genuína e se apresentasse diante de nós como um arremedo virtualmente flaubertiano de lugares-comuns, desenraizados e sem peso (p. 207).

Dito isso, toca-se na ideia de *suma*, que é tanto um resumo como um modelo de arquivamento e o que talvez salve Reygadas da fossa comum dos milhares de diretores que já codificaram o *world cinema* como uma fórmula de festival e avançam nos editais e suas verbas com projetos cujo *miserabilismo* ou o realismo (mágico, às vezes) talvez sejam os termos mais apropriados. Já dominam e exercem a "mensagem reificada" referida por Jameson. Essa função de arquivamento está coligada à necessidade de reter determinados fragmentos de atividades a fim de constituir uma razão. Neste caso convém recordar Pierre Bourdieu e sua codificação do gosto (2015), em que sugere que o estudioso de uma obra deveria confrontar texto e contexto de produção. Afora a tradição das ideias e das tensões entre elas ao longo do tempo. Portanto, agora sim tomar-se-á *suma* e arquivamento como sinônimos e, ademais, se manetrá o procedimento padrão que singra nossos textos analíticos de filmes para cinema, a saber, manter-se-á a posição de pontuar determinados aspectos figurais dos filmes que repercutem ou são eles mesmos repercuções em ou de outras formações discursivas e se reiteram no cinema. À sombra de Derrida, autoridade no tema do arquivamento, neste texto se tentará transitar junto com os comentaristas ou intelectuais afins a ele no que concerne à noção de arquivo. Já encostamos-nos aos temas da *suma* do gosto, do arquivo do gosto, na distinção. Por exemplo, se considerará arquivo àquela reunião de dados cujos "[...]" próprios objetos procurados perdem cada vez mais sua objetividade para transformarem-se em signos, indícios de coisas mais distantes [...]" (Colombo, 1986, p. 24). Portanto, são arquivos que levam a outros repertórios de arquivos, um entrar e sair do texto, a conformar o gosto: à *suma* desse processo de aquisição de dados arquiváveis também chamamos gosto, estilo, idioleto. Todavia também se interpretará esse fragmento de Fausto Colombo a partir do motivo que o desencadeou, a saber, o arquivo e a memória como uma viagem, uma vez que nos encaminhamos na direção do arquivo, do banco de dados do gosto histórico, e os habitaremos por um período, a selecionar de forma nada arbitrária. Viajaremos, portanto entre algumas figuras dos filmes de Reygadas, mormente *Japón* e *Post Tenebras Lux*, e as recolheremos para construir uma possível versão, uma *suma*, do estilo, ou o idioleto (um conjunto de figuras recorrentes), que o autor mexicano plasmou até 2017, como referido, ano de estreia de uma nova produção dele.

## As recorrências: primeira parte

Três dos quatro longas de Reygadas estreados até 2017 se desenvolvem em uma ambiência natural, fora da cidade; são eles *Japón*, *Luz silenciosa* e *Post Tenebras Lux*. Tão somente *Batalla en el cielo* tem sua história apresentada no entorno urbano do que parece ser a Cidade do México. Nem por isso a natureza deixa de jogar um papel preponderante, uma vez que a dimensão mítica dedicada a ela nos três filmes aludidos pode facilmente ser correlata e transferida à questão religiosa, ao *guadalupanismo* do casal de criminosos de *Batalla...* Eles ostentam uma religiosidade atávica, confusa e asfixiante, como se adorassem uma selva tropical mal-assombrada. Afora essa analogia, há um fragmento do filme em que Marcos (Marcos Hernández) está no campo, mas esse cenário tem uma relevância relativa nas interpretações possíveis da película, mas não da obra de Reygadas, que reserva às externas e às locações rurais e até bucólicas as tintas mais obscuras e belas, mas não utópicas. Em *Japón*, *Post tenebras lux* e *Luz silenciosa* às primeiras sequências ocorrem já em ambiente natural, como a prever o desamparo do drama humano a porvir, com um desenho de cenas e narrativa que de relance lindam com o suspense ou mesmo o terror, mas logo se assumem como trágicas. Uma espécie de tragédia de desbravadores e seus descendentes.

A pequenina Rut (Rut Reygadas) andando com dificuldade em meio a uma matilha de cães e vários cavalos e vacas correndo ou pastando em uma clareira encharcada enquanto a noite cai sobre eles, noite de tempestade. Os homens na planície caçando em *Japón* com crianças em redor. Ou o menino caçador (Pablo Luís Sánchez Mejorado) buscando as aves abatidas em meio a vários homens com espingardas. O cosmos e a aurora em *Luz silenciosa*. Todas essas *overtures* tomam boa parte das fitas, com durações que às vezes ultrapassam os dez minutos e se repetem ao final do filme. Em Reygadas, essa região circular que remonta a uma origem telúrica ou astral, como em *Luz silenciosa*, se estabelece como um mote, um *leitmotif* dos filmes; ali está o ponto de fuga para o fato de a simetria natural das coisas sempre começar a se romper em suas narrativas menos por força da natureza que pela desídia humana, em que pese fique a sensação de que uma sofreu ascendência da outra, como se houvesse uma cumplicidade. Assim, se justifica que os dados do primeiro modo de arquivo de estilo desmantelaram-se em outra figura que deverá compor uma nova série, como o faz em todos eles; ao final dos filmes essa asseveração fica atestada; não é diverso em

*Post...* Uma dessas transformações corresponde mesmo ao caráter de enxerto com o qual os *criollos* (mexicanos brancos, ou os menonitas) habitam uma terra que em princípio não era sua. Sabe-se que em verdade a terra, dessa perspectiva histórica, não teria dono, mas as discursividades e textualidades etnocêntricas, elas mesmas, nos ensinaram que os europeus descobriram, invadiram, usufruíram de uma terra rica já habitada mediante o uso de seus propósitos astutos e das armas. Há uma espécie de proliferação de signos coloniais e pós-coloniais que caracterizam um arquivo vivo, uma memória, o gosto.

Em *Batalla...*, que não inicia no campo, vê-se desde o princípio, cuja sequência corresponde a uma felação, que a tensão lúbrica entre Marcos (Marcos Hernández) e Inês (Estela Tamariz) apresenta-se como o dínamo da ação posterior, propulsada por emoções ocasionadas pela ostensiva disparidade de classes existentes nos estados nacionais das margens do capitalismo, o que imprime uma aura de poder aos chefes incontestes para os empregados. Por certo, essa modalidade de *pathos* será outra das constantes referidas, em razão de que em todos os filmes a questão de classe e de etnia estão latentes. De volta à natureza, em *Japón* esse duplo jogo entre natureza e classes sociais (civilização capitalista) opera integrado à diégese, dando à textualidade um sentido que evoca românticos e expressionistas e nos leva a pensar em escritores como Jack London ou mesmo no Malcom Lowry de *Under the Volcano* (*Bajo el volcán*, 1947), sem menoscabar os romances da selva latino-americanos (*novelas de la selva*) e seus corolários fílmicos. Todos os moradores de Acacintla, o povoado que está no fundo de um vale, ou ainda Juan Luís (Martín Serrano), o sobrinho de dona Ascen (corruptela de Ascención, interpretada por Magdalena Flores) que mora em San Bartolo, uma pequena cidade próxima, entrosam-se com a vida proposta pelas intempéries do clima e da geografia ou da atividade camponesa; no caso de Juan Luís, ele é uma espécie de açougueiro em San Bartolo. Cabe a referência muito explícita a *Pedro Páramo* quando ao início o senhor caçador (Carlos Reygadas Barquín) pergunta ao homem (Alejandro Ferretis) o que vai fazer em Acacintla e este lhe responde que vai ali para morrer. Igualmente, a situação geográfica de Acacintla nos remete a Comala. Entre o escassíssimo comércio da região, encontra-se a casa/venda da comadre Sabina (Yolanda Villa). Próximo dali os homens se reúne para se embebedar e trocar ideias. Acacintla até parece um povoado fora do tempo, mas sua história está escrita em algum lugar. Nota-se pelos semblantes de seus habitantes, por suas atividades para sobreviver, seu gestual etc.

Em *Post tenebras lux* a casa de Juan (Adolfo Jiménez Castro) e Nathalia (Natalia Acevedo) também está em região selvática (o diretor parece ter obsessão por camuflagem, roupas camufladas, soldados, casas entre as selvas). A natureza e os mitos se enredam com alguns entraves civilizadores que racionalizam ou desencantam as relações. *El Siete* (Willebaldo Torres), empregado da família, quando atira em Juan pelas costas no momento em que este o vê roubando sua casa (o poder subalterno de ordinário se representa como crime), e o posterior suicídio de *el Siete* cortando e retirando a cabeça do corpo, remontam à tragédia clássica, ao Antigo Testamento e à mitologia oriental, bem como em *Japón*, e também aos mitos e costumes pré-hispânicos. Se em *Japón* o homem desce aos infernos de Acacincia (onde grassa o alcoolismo, a ausência do estado nacional ocidental, também relações parentais pouco cristãs vigem por lá), ele mora nas montanhas, fazendo-nos recordar daquele mito japonês que reza que aos 70 anos as pessoas devem subir um monte para esperar a morte. Ainda que ao final seja a senhoria dele quem é morta, dona Ascen (Magdalena Flores), assassinada por alguém que não queria vê-la mais ali e que tampouco queria que seu sobrinho Juan Luís (Martín Serrano) levasse as pedras de sua casa, mesmas que sustentavam a construção contra os fortes ventos que arremetem a região em determinadas temporadas. Em *Post...* o fabrico da casa de Juan em meio a uma floresta é motivo de preocupação à metade do filme quando uma parente dele diz desconfiar dessa "arquitetura *new age*" com a que o casal projetou e erigiu o sobrado *estilo* mas rústico em que moram. Tal qual em *Japón*, que desde o início se nos apresenta como uma tragédia, a casa da família de Juan e Nathalia na floresta em *Post...* sinaliza já uma espécie de isolamento trágico, que tenta abstrair-se da racionalidade desencantada que a urbanidade demanda (Nietzsche: 1992), e suscita um exemplar para o que o alemão denominou "a consideração trágica e a consideração teórica do mundo" (p. 104), uma ordem a substituir a outra no mundo helênico e possivelmente a perdurar em algumas séries das narrativas da contemporaneidade. Nietzsche referia de modo explícito, aos modos de se viver no campo (trágico) e na cidade (teórico).

Outra ocorrência pontual nos filmes nos remete às relações sexuais pouco ortodoxas e também um pouco instrumentalizadas (sexo grupal, *voyeurismo*). Em *Japón* ademais de uma masturbação do homem cuja imaginação erótica elaborava uma bela mulher caucasiana (Claudia Rodríguez) saindo do mar e dando um beijo em dona Ascen, o próprio homem depois

diz querer fazer sexo com a idosa, quem consente. Pode não haver sinais para essa interpretação, mas talvez fosse a senhora a quem ele estivesse desejando no momento da masturbação e não à loira de olhos claros que encara a câmera com mirada desafiante. Esta é a única manifestação sexual humana do filme, malgrado o homem de vez em quando olhar para dona Ascen de maneira sugestiva e, logo de cortejá-la um pouco, levar adiante um coito malogrado. Há, no entanto, um momento em que vários meninos riem ao observarem o cruze entre um cavalo e uma égua. Quando se passa a *Post...* o próprio Juan comenta a Siete que ele atravessou um momento em que não conseguia fazer sexo com Nathalia se não assistisse a filmes pornográficos na internet antes. Outro dado crucial ocorre quando o casal viaja à França e vai a uma sauna com vários ambientes. Em um deles há sexo grupal, lugar em que Juan não apenas permite, mas incita Nathalia a se deitar com um desconhecido. Em *Batalla...* e em *Luz Silenciosa* há mais espaço diegético dedicado ao sexo, em especial se lembrarmos das inúmeras sequências entre Marcos (Marcos Hernández) e Ana (Anapola Mushkadiz) e também entre ele e sua esposa (Bertha Ruiz). Tampouco escamoteamos os momentos de sofrimento e crise mística encarada por Johan (Cornelio Wall Fehr), Marianne (Maria Pankratz) e Esther (Miriam Toews), devido a êxtases carnais.

O alcoolismo entre quem se pode denominar mexicanos (porque assim ocorre em *Post tenebras...*), no caso pessoas com traços indígenas marcados (como afirma um personagem), a utilização de não atores a causar um efeito expressivo *sui generis* de distanciamento, o futebol ou outro esporte (caça, rugby), o sentimento trágico sem a recuperação da ordem, salvo em *Luz silenciosa* (em que a antagonista, Esther, teve de morrer), o poder e a violência gráficas, os diálogos parcisos, os grandes planos sequência, as tomadas externas, a sonoplastia sugestiva, são etiquetas recorrentes do diretor. Outra: em *Post...* o filme inicia e finaliza de maneira muito semelhante. Tanto com o monstro taurino e onírico iluminado de vermelho entrando por uma casa (Tzvetan Todorov, pode elucidar essa relação em um livro traduzido para o português em 1975) como com o jogo de rugby (há um filme de Lindsay Johnson, *The Sporting life*, 1968, que inicia e finaliza assim também) estão ao princípio e ao final. Ademais, a lente com a qual se filmou (*fish eye*) prioriza as ações céntricas e circulares. Em *Luz silenciosa* também. Igualmente com o uso de signos pátrios em *Batalla...* (a bandeira nacional, o culto à virgem de Guadalupe). Em *Japón*, há um abate de aves por caçadores ao princípio, um abate de bovinos no açougue em San Bartolo e um abate de seres humanos ao final.

Por certo, no que tange ao som diegético ou extradiegético há em Reygadas uma valorização que vai além do costume do *world cinema*, que, em se tratando de música, de ordinário não prescinde das tradições do pop universal ou vernáculo (caso do México e do Brasil, por exemplo) e reabilitam pérolas, sem dúvida, ou se valem de música erudita com algum acanhamento. Reygadas, entretanto, em *Japón* espetacularmente vai de Bach (*A paixão segundo São Mateus*) a Shostakovich (*Sinfonia n. 13 op. 141*). O som da noite caindo em *Post tenebras lux* ou no amanhecer e o entardecer em *Luz silenciosa* concorre, sublime, com as imagens. As crianças nadando em *Luz silenciosa*, som de água, gritinhos, passarinhos, folhas tocando folhas. A respiração de Nathalia e Juan subindo a colina para chegar à casa de *el Jarro* é outro acerto, minutos antes de Juan ser ferido a bala justamente no pulmão.

## **Segunda parte: sinonímia entre relações de poder e violência (subalterna)**

Aqui a acepção de poder está distamente associada a duas modalidades que Eric Wolf arrola, em um total de quatro, no livro em que vincula ideias e poder.

[...] Un segundo tipo de poder se manifiesta en las interacciones y las transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponerle a un alter su voluntad en la acción social [...] no se especifica la naturaleza de la arena en la que se desarrollan esas interacciones. En la tercera modalidad, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. Este sentido centra la atención en los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones de los demás en determinados escenarios. Llamo a este modo el poder táctico o de organización (WOLF, 2001, p. 20).

Observa-se como nos dois âmbitos de ocorrência de uma situação de poder o tema e a prática da violência podem ser contrabandeados a fim de tornarem-se o substrato dessa expressão, o significado desse significante, o poder. Há ainda duas marcas figurais quanto ao poder e a violência nos filmes do autor. Quando os personagens em condição menos favorável etnicamente ou de classe usufruem de uma situação em que têm o poder este se manifesta mediante a violência, a despeito de haver exceções. Daí a sinonímia. Por exemplo, em *Post Tenebras Lux* há um momento em que Juan maltrata com violência desproporcional uma cadelinha, Martita, segundo ele a sua preferida. O animal, ainda filhote, tornou-se um objeto de catarse em que Juan pôde, por um instante, projetar algum recalque ao surrá-la na parte de trás de seu corpo (costelas e pulmões), em uma interpretação nada sofisticada. Por certo,

ele é o personagem mais complexo no que concerne às ações e suas falas, juntamente com o Siete. Mais à frente, saber-se-á que ele maltrata com frequência os animais, que teve uma espécie de vício por pornografia pela internet e que gosta de ver sua esposa mantendo sexo com outros, conforme referido. No caso da pulsão por maltratar a cadela que ele mais gostava – Martita – Juan chega a pedir ajuda a Nathalia, mas antes que ela possa fazer alguma coisa seu esposo é atingido à bala nas costas e quem lhe dispara é precisamente *el Siete*, o que inviabiliza seu planejamento. De outro lado, por exemplo, o Siete quando está bêbado bate em sua esposa e filhos. Outros sinais de poder vinculados à violência aparecem nos momentos em que *el Siete* está cortando árvores da floresta nativa sem permissão e, ademais, quando Juan pede a sua esposa para fazer sexo com outro homem na sauna, ou as crianças dando tapinhas nos cachorros, ou alguém atropelando um animal sem remorsos e etc. São situações dotadas de uma aparente normalidade, mas que levantam questões fora e principalmente no interior da diégese, todas elas marcando o regime de representação que o autor insiste em *tensionar*, relativizando o politicamente correto com a beleza das imagens.

O momento em que Juan é alvejado e seus epifenômenos são cruciais. Antes Juan e sua esposa saíram de férias, mas se dirigem à casa de Jarro (José Alberto Sánchez), que está no caminho, para que Nathalia e as crianças fiquem ali enquanto Juan retorna rapidamente à casa. Como veem o Jarro lá, se surpreendem e lhe perguntam por que não está na casa de Juan vigiando, como haviam combinado. O homem diz que depois iria. Juan, que já havia sido advertido que Nathalia esquecera um carrinho de bebê em casa, tem de voltar e ao fazê-lo é acertado por el Siete e outro homem, que roubavam alguns aparelhos. O poder do Siete sobre Juan se textualiza com o roubo e o uso da arma, o poder de Juan sobre *el Jarro*, é representado por uma falta ao trabalho e uma admoestação. Por seu turno, o poder em *Japón* se nos apresenta como horizontal, uma vez que mesmo o prefeito da cidade é um trabalhador do campo e não há imposição de nenhuma natureza ali, salvo talvez alguma atitude do homem com dona Ascen, ou de Juan Luís, e isto não é visto, quando ameaça dona Ascen em retirar-lhes as pedras que sustentam sua casa. Há um momento de verticalização, de conscientização, quando Juan Luís está descendo a colina onde dona Ascen mora e cruza com o homem, que sobe, e lhe diz “pinche metiche” (intrometido). Ao final, depois deles retirarem as pedras e as carregarem, quando a câmera filma o massacre do grupo que levou as pedras e finalmente para em dona Ascen, ensanguentada e morta, nota-se que algum conluio foi

realizado, talvez entre Sabina e o homem, enfim, é uma demonstração de poder evidente, violenta, horizontal, porém anônima. De novo, em *Japón*, o menino ruivo ao início pega o pássaro abatido por seus parentes e ao invés de uma atitude infantil de carinho com o animal, mesmo semimorto, ele o estrangula a fim de tirar a cabeça do bicho e empalhar o restante.

Em *Post tenebras...* a várias sequências em que o poder de Juan sobre seus empregados ou sobre os nativos daquela região a que foi habitar com seus familiares, em que ele construiu sua casa, talvez pensando em um projeto utópico (*new age*), mas bastante malogrado (inclusive pela relação com a esposa), se infiltra pelas periferias dos sentidos principais e não se configura uma violência física, como nos exemplos anteriores. Ocorre que esse poder aponta para uma história de violência que permitiu que este estado de coisas permanecesse, isto é, que ele tivesse autoridade para fazer o que fazia. A relação com o Jarro é de total submissão para com este último, bem como com a empregada que ajuda Nathalia com as crianças e nos afazeres de casa. Na festa do povoado o confundem com estrangeiro (naquele momento uma nomenclatura de diferença e distanciamento, isto é, de poder) e mesmo com *el Siete* ou até com sua esposa Juan deixa marcas de um *standard de criollismo* que se supunha as leis da Revolução extermínariam, mas o cotidiano consagra (inconsciente político?). Nos filmes de Reygadas, a constituição de poder se dá, nas circunstâncias aludidas, em momentos de violência física e naqueles que replicam ou estendem a temporalidade da situação colonial ao mundo (México?) contemporâneo, mesmo à revelia dos poderosos (Juan e sua família), dando à película um fugaz estatuto de documento, muito próximo ao de outros gêneros (documentários, reportagens), mesmo à revelia.

Os sujeitos classificantes que classificam as propriedades e práticas dos outros, ou as deles próprios, são também objetos classificáveis que se classificam (perante os outros), apropriando-se das práticas e propriedades já classificadas (tais como vulgares ou distintas, elevadas ou baixas, pesadas ou leves, etc., ou seja, em última análise populares ou burguesas), segundo sua repartição provável entre grupos, eles próprios classificados; as mais classificantes e as mais bem classificadas dessas propriedades são, evidentemente, aquelas que são expressamente designadas para funcionar como sinais de distinção [...] (Bourdieu, 2015, p.446).

Juan, em *Post...* tem ascendência sobre tudo, ou quase. De fato, tal distinção de classe e gostos nos filmes aludidos é dínamo do poder e da violência, mas tanto Juan como el hombre em *Japón* tentam mesmo reproduzir ou criar uma verdade útil para o filme, uma

verdade que, afinal de contas, também é percebida pela audiência em cifra de exemplo, de representação, de reflexão, de empatia e catarse; há algo de didático ou pedagógico nisso tudo, também à revelia do autor e talvez também dos personagens. As energias desse tipo de poder rondam todos os seus filmes e até poderia ser que se reformularmos a definição de inconsciente político que replicamos ao início do texto este dê conta de abarcar essa *suma* temática e de expressão conformada pelos filmes de Carlos Reygadas.

## **Considerações finais**

Nos quatro filmes que Reygadas estreou até o início de 2017 aparecem muitas daquelas marcas que se apresentam também ao chamado *world cinema*, inclusive a busca pelo financiamento dos grandes festivais ou das instituições de apoio a filmes para festivais (Albano, 2015). Mas quando se fala das constâncias estilísticas desses filmes essas afiguram-se fundacionais, como se ele as tivesse inventado. Agora reiteramos essa observação inspirados pela segunda citação de Jameson, que estabelece como reificada boa parte da linguagem das artes atualmente. Nele não. A ideia de *suma* e arquivamento não funciona como um armazém de facilidades, isto é, não há modelos de representação que trivialmente reúnem-se no escaninho junto com outros filmes. Em cada película de Reygadas, essas figuras são reinventadas, mesmo as relativas ao poder e à violência subalternos. Esse esquema narrativo trágico, melhor, esse arco trágico de suas narrativas levam a associações que podem até parecer exóticas, mas nunca forçadas. Por exemplo, não é uma excentricidade dizer que as beiras dos quadros borrosos, o monstro taurino, as circularidades que começam com a lente com a que se filma (*fish eye*), o brinco redondo de *el Siete*, sua cabeça rolando pela chão, o eterno retorno etc. são uma espécie de coro, discreto ou inconsciente. Assim como a natureza, uma ordem alheia e próxima à do homem se impõe como um cenário vivo, como o bosque de Birman do Macbeth. Há sobrepujança da consideração trágica nos mundos criados por Reygadas. Destarte, apresentamos uma *suma* estilística, uma reserva do gosto, um ideário e um arquivo de figuras de Carlos Reygadas até o momento.

## Referências

- ALBANO, Sebastião. G. Designações do universalismo (o caso do world cinema). *Imagofagia. Revista de la Asociación Argentina de Cine y Audiovisual*. Vol. 12, p. 1-15. 2015. Acesso em 15 de agosto de 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. Crítica social do julgamento. Trad. de Daniela Kern; Guilherme Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2015.
- COLOMBO, Fausto. **Os arquivos imperfeitos**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- JAMESON, Fredric. **O inconsciente político**. A narrativa como ato socialmente simbólico. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1982.
- NIETZSCHEi, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- WOLF, Eric. **Figurar el poder**. Ideologías de dominación y crisis. Trad. de Katia Rheault. México: CIESAS, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

## **Estado da Arte e Bibliometria da Folkcomunicação: Folkmarketing no Festival Folclórico de Parintins**

*Ana Paula Almeida Miranda*<sup>1</sup>  
*Severino Alves de Lucena Filho*<sup>2</sup>

**Submetido em: 15/10/2019**

**Aceito em: 29/04/2020**

### **RESUMO**

A presente pesquisa pretende apresentar os estudos acadêmicos que foram realizados com base na teoria da folkcomunicação com foco em folkmarketing, que é uma estratégia de comunicação organizacional, no período que compreende os anos de 2009 a 2018 (10 anos). O estado da arte proporciona embasamento e comprova a viabilidade de uma pesquisa. Comprova ainda que o estudo contribui para o campo de atuação da Folkcomunicação e do Folkmarketing, como teorias da comunicação. Possui relevância para a área acadêmica, pois, apesar de serem genuinamente brasileiras, seu uso ainda se mostra escasso e precisa ser propagado no campo das pesquisas, especialmente em comunicação, por sua relevância social (estudos que priorizam as minorias que se situam à margem da sociedade). Conclui-se que os estudos bibliométricos são ferramentas de inestimável valor para a área da ciência da informação, por aplicar métodos estatísticos e matemáticos a fim de analisar e construir indicadores sobre a dinâmica e evolução da informação científica e tecnológica quantificando os processos de comunicação escrita, para os periódicos e para o desenvolvimento da ciência como um todo.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Folkcomunicação; Folkmarketing; Comunicação Mercadológica; Cultura Popular; Parintins.

## **State of the Art and Bibliography of the Folkcommunication: Folkmarketing at the Parintins Folk Festival**

### **ABSTRACT**

---

<sup>1</sup> Jornalista, publicitária, especialista em *marketing*, escritora, sócia da Rede Folkcom, mestre em Comunicação. E-mail: paulamiranda.comunicaao@gmail.com

<sup>2</sup> Pesquisador da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação. Doutor em Comunicação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Correio eletrônico: recifrevo@uol.com.br.

This research aims to present the academic studies that were carried out based on the theory of folkcommunication with a focus on folkmarketing, which is an organizational communication strategy, in the period from 2009 to 2018 (10 years). The state of the art provides support and proves the feasibility of a research. It also proves that the study contributes to the field of performance of Folkcommunication and Folkmarketing, as theories of communication. It has relevance for the academic area, because, despite being genuinely Brazilian, their use is still scarce and needs to be propagated in the field of research, especially in communication, due to its social relevance (studies that prioritize minorities that are on the margins of society). We conclude that bibliometric studies are invaluable tools for the area of information science, as they apply statistical and mathematical methods in order to analyze and build indicators on the dynamics and evolution of scientific and technological information, quantifying the processes of written communication, for journals and for the development of science as a whole.

#### **KEY-WORDS**

Folkcommunication; Folkmarketing; Marketing Communication; Popular culture; Parintins.

### **Estado del Arte y Bibliometría de la Folkcomunicación: Folkmarketing en el Parintins Folk Festival**

#### **RESUMEN**

Esta investigación tiene como objetivo presentar los estudios académicos que se llevaron a cabo basados en la teoría de la comunicación popular con un enfoque en el marketing popular, que es una estrategia de comunicación organizacional, en el período de 2009 a 2018 (10 años). El estado del arte proporciona apoyo y demuestra la viabilidad de una investigación. También demuestra que el estudio contribuye al campo del desempeño de la Comunicación Folklórica y el Folkmarketing, como teorías de la comunicación. Tiene relevancia para el área académica, porque, a pesar de ser genuinamente brasileño, su uso aún es escaso y debe propagarse en el campo de la investigación, especialmente en comunicación, debido a su relevancia social (estudios que priorizan a las minorías que están al margen de sociedad). Concluimos que los estudios bibliométricos son herramientas invaluables para el área de la ciencia de la información, ya que aplican métodos estadísticos y matemáticos para analizar y construir indicadores sobre la dinámica y la evolución de la información científica y tecnológica, cuantificando los procesos de comunicación escrita. para revistas y para el desarrollo de la ciencia en su conjunto.

#### **PALABRAS-CLAVE**

Folkcomunicación; Folkmarketing; Comunicación de comercialización; Cultura popular; Parintins.

## Introdução

Sobre eventos culturais que são acontecimentos universais muito já foi escrito, televisionado e estudado. Atividades dessa natureza são prazerosas para quem as organiza e delas participa. E podem causar impactos e modificações nas relações das organizações com esse mesmo público frente aos estímulos.

Impulsionada por essas características, a presente pesquisa foi idealizada com intuito de identificar que os estudos acadêmicos realizados com base na teoria da folkcomunicação tendo como essência o folkmarketing ainda se mostram escasso e precisa ser propagado no campo das pesquisas.

Os termos escolhidos na representação da análise de resultados que servirão de base para a revisão de literatura, relevantes para o entendimento do estudo, foram Folkcomunicação, *Folkmarketing*, Comunicação Mercadológica, Cultura Popular e Parintins. Foram utilizados, como bases para o levantamento de dados, o Portal de Periódicos da Capes, a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), desenvolvida pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), e a *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal* (Redalyc). Esses sistemas foram escolhidos devido a sua representatividade acadêmica.

Foram consultados artigos, dissertações e teses publicadas nos últimos 10 anos, ou seja, publicações de 2009 a 2018, para contemplar o período de maior produção científica, que foi de 2011 até os dias atuais.

**Tabela 1 - Levantamento bibliográfico de 2009 a 2018**

TERMOS	BASES DE DADOS		
	IBICT	CAPES	REDALYC
Folkcomunicação	21	51	72
Folkmarketing	3	12	8
Comunicação mercadológica	19	40	63
Cultura Popular AND Parintins	5	12	18

**Fonte:** Elaborado pela autora

Embora os trabalhos realizados em nível de graduação não estejam apontados nesta pesquisa, vale registrar que estão sendo produzidos nos cursos de jornalismo, publicidade e relações públicas em várias universidades brasileiras, segundo consta nos currículos *Lattes* de

professores da graduação em diversas áreas da comunicação e informação, em especial dos que são membros da Rede Folkcom.

## 1.1 Considerações sobre as produções

### 1.1.1 Análise Por Ano

Será analisada a produção acadêmica referente ao tema pesquisado de acordo com o ano de publicação e a base pesquisada. Foram excluídos desse total os artigos repetidos, ou seja, artigos que aparecem ao se procurar mais de um termo.

**Tabela 2 - Análise por ano de publicação**

ANO DE PUBLICAÇÃO	IBICT	CAPES	REDALYC
2009	1	2	4
2010	5	1	2
2011	3	<b>29</b>	<b>26</b>
2012	2	3	7
2013	3	9	3
2014	3	12	7
2015	5	9	7
2016	6	7	14
2017	4	5	3
2018	0	1	0

**Fonte:** Elaborado pela autora

É possível verificar na Tabela 2 que no ano de 2011 ocorre um pico de publicações no Portal de Periódicos Capes e na Redalyc: ambas as bases indexam o mesmo periódico, chamado “Razón y Palabra: primeira revista digital em Iberoamérica Especializada em Comunicología”, que publicou 26 artigos em uma edição sobre Folkcomunicação, ou *Folkcomunicación*. A revista é editada no México e conta com a contribuição de vários editores na América Latina.

Com relação ao IBICT, observa-se que se mantém uma linearidade no que tange à quantidade de trabalhos acadêmicos publicados na base. Na tabela 3, observa-se que a instituição que mais produz trabalhos nas áreas de Folkcomunicação e *Folkmarketing* é a Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Esse quantitativo pode ser explicado pelo

fato da instituição ter tido um Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local (POSMEX), que ofertava a disciplina optativa de folkcomunicação.

**Tabela 3 - Trabalhos acadêmicos IBC de acordo com a instituição**

INSTITUIÇÃO	QUANT. DE TRABALHOS ACADÊMICOS
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)	8
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)	5
Universidade Estadual Paulista (UNESP)	3
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	2
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)	1
Universidade Federal do Goiás (UFG)	1
Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)	1
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	1
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO)	1
Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)	1

**Fonte:** Elaborado pela autora

Ao analisar os documentos localizados e seus conteúdos, pode-se perceber que quando se busca por Folkcomunicação e/ou Folkmarketing os dois termos são relacionados às áreas de Comunicação e Educação. Ao se inserir o termo “Comunicação Mercadológica” surge, também nos resultados, a área de Administração/*Marketing*.

## 1.2 Ajustamento de revisão bibliográfica

Visando um enfoque mais personalizado para a pesquisa, foi realizado um refinamento da busca de artigos, teses e dissertações, com um olhar mais direcionado à abordagem desejada do assunto. Determinaram-se, então, os seguintes critérios:

1. Restrição da área de conhecimento: foram considerados somente artigos das áreas de comunicação e educação;
2. Recorte temporal referente aos últimos 10 anos: foram buscados artigos e trabalhos acadêmicos de 2009-2018;
3. Campos de busca restritos a título, resumo e palavras-chave;
4. Relevância apresentada em relação aos termos escolhidos para a pesquisa, e apresentação de relação com algum tipo de festejo que promova o desenvolvimento econômico na região;

A seguir, na Tabela 4, constam os dados de produção, de acordo com o ajustamento da pesquisa. Pelo fato de o Portal da Capes indexar o mesmo periódico “Razón e Palabra”, verificou-se uma considerável redução de resultados, quando esses vêm adaptados aos novos parâmetros de pesquisa. Isso facilita a apreciação e decisão quanto aos artigos mais relevantes e, de fato, voltados especificamente ao tema proposto pelo trabalho.

**Tabela 4 - Estratégia de busca por levantamento bibliográfico depois do ajustamento da pesquisa**

<b>BASES DE DADOS</b>	<b>RESULTADOS</b>
IBICT	16
Capes	18
Redalyc	03

**Fonte:** Elaborado pela autora

No Quadro 01, são apresentados os 16 trabalhos selecionados no banco de dados da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações do IBICT de acordo com os critérios da pesquisa. O Quadro 2 apresentará os artigos que foram selecionados no Portal da Capes referente ao tema: o relacionamento da cultura popular e do folclore em Parintins, no Amazonas, em relação à percepção do público – resumidamente, a cultura popular na linguagem comunicacional mercadológica na ilha. No Quadro 3, são apresentados os resultados obtidos na revista Redalyc, porém, destaca-se que essa base indexa o mesmo periódico que o Portal da Capes, então, por esse motivo, ocorrerá uma redução na seleção dos artigos, em comparação ao Portal da Capes.

**Quadro 1 - Resultado da seleção dos trabalhos da BDTD – IBICT**

(Continua)

<b>TÍTULO</b>	<b>DADOS DA PUBLICAÇÃO</b>	<b>OBJETIVOS</b>
A voz e a vez dos jovens da Bacia do Goitá: arte, cultura, folkcomunicação e desenvolvimento local na experiência do Projeto Sanfona Cultural em Pombos – PE	SILVA, Rosi Cristina da.  Dissertação – UFRPE - 2010  Palavras-chaves: Desenvolvimento Local. Comunicação. Estratégias Comunicacionais. Folkcomunicação. Teatro de Mobilização Juventude Pombos (PE)	Analisar as ações propostas para o desenvolvimento local por meio da arte e da cultura, pela Organização não governamental Geração Futuro, em benefício dos jovens de cinco municípios da Bacia do Goitá, Pernambuco.
A festa do Boi-Bumbá no Amazonas: instrumento pedagógico na composição e manutenção da identidade cultural jovem amazônico	RAMOS, Eliana Maria de Queiroz.  Dissertação – PUCGO - 2011  Festa. Cultura. Identidade Cultural. Boi-Bumbá	Estudo sócio antropológico sobre a Festa do Boi-Bumbá na cidade de Parintins Estado do Amazonas, evento cultural que tem como pano de fundo um magnífico universo simbólico com diversos aspectos peculiares da região.
As bonequinhas da sorte de Gravatá-PE, no contexto do processo folkcomunicacional e do desenvolvimento local	SILVA, Decilene Maria Santos Mendes da.  Dissertação – UFRPE – 2011  Desenvolvimento local. Folkmarketing. Folkcomunicação. Comunicação. Bonequinha da sorte.	Esta pesquisa busca através de um olhar sob as lentes da folkcomunicação (teoria que estuda procedimentos comunicacionais em nível popular, criada pelo jornalista Luiz Beltrão na década de 60), perceber os cenários, contextos e processos midiáticos que movem a produção, venda e interpretação dos significados adquiridos pela “Bonequinha da sorte de Gravatá”, bem como que tipo de contribuição ela possibilita para o desenvolvimento local.
Estratégias de comunicação do Plano Nacional de Turismo em Bezerros (PE) : análise dos papangus de Bezerros como ferramenta do turismo cultural e desenvolvimento local	RAMOS, Eliana Maria de Queiroz.  Dissertação – UFRPE - 2011  Papangu. Novas ruralidades. Desenvolvimento local. Estratégias de comunicação. Folkcomunicação	O uso da folkcomunicação na Folia de Papangu como estratégia de comunicação para o turismo cultural e desenvolvimento local de Bezerros, especificamente a Associação de Artesãos de Bezerros, foi alvo de estudo de caso mediante pesquisa

sob o olhar folkcomunicacional		exploratória, bibliográfica, documental e diálogo entre teoria e objeto de investigação.
--------------------------------	--	--

**Quadro 1 - Resultado da seleção dos trabalhos da BDTD – IBICT**

(Continuação)

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
A literatura de cordel no século XXI: novas e velhas linguagens na obra de Klévisson Viana	JAHN, Lívia Petry. Dissertação – UFRPE - 2011 Cânone literário. Cordel. Crítica e interpretação. Folclore nordestino. Folkcomunicação. Linguagem. Literatura de cordel brasileira. Literatura popular	Este trabalho realiza uma leitura, pautada nos fundamentos da contemporaneidade, sobre a Literatura de Cordel do século XXI, tomando como corpus a obra de Klévisson Viana, um dos expoentes do cordel nordestino nas últimas décadas.
Festa do tropeiro de silveiras: uma abordagem folkcomunicacional	BOTELHO, Daira Renata Martins. Dissertação -UNESP – 2012 Comunicação. Cultura. Midia (Publicidade) – Planejamento. Festas folclóricas	A festa representa um organismo complexo de comunicação, pois tem influência social, econômica e organizacional, elementos sob os quais se dedicou esta pesquisa, com o objetivo de verificar como se dão tais relações com o poder público, a mídia e a comunidade
Manifestações folkcomunicacionais como propulsoras de empoderamento social no Ponto de Cultura Estrela de Ouro, em Aliança-PE	MARTINS, Júnia Mara Dias. Dissertação – UFPB – 2014 Folkcomunicação. Cultura Popular. Política Pública. Cultural. Ponto de Cultura. Empoderamento Social	A presente dissertação, inscrita na Linha de Pesquisa Mídia e Cotidiano, analisa, portanto, as manifestações folkcomunicacionais do PC Estrela de Ouro. Para isso, as identifica, delinea e descreve, apresentando circunstâncias possíveis de empoderamento, passando ainda pela descrição dos seus ativistas midiáticos.
Da identidade dos grupos aos perfis programados: uma possível passagem à luz da teoria da comunicação	PICCHIAI, Daniela de Queiroz. Dissertação – PUCSP - 2014 Escolhas. Comunicação. Pesquisas. Subjetividade Dados	Objetivo principal: investigar as recentes mudanças na orientação das pesquisas de mercado, que fazem uso cada vez maior de bases de dados digitais como fonte de informação sobre os consumidores.

O papel dos pontos de cultura na articulação do mosaico multicultural de Santa Catarina	MORAES, Marília Crispi de.	A partir do estudo do conjunto de PCs implantados em Santa Catarina, por meio de Edital de Seleção de 2009, esta tese analisa o momento atual de construção e gerenciamento das políticas públicas de cultura no Brasil. Parte da hipótese de que os Pontos de Cultura constituem uma experiência de exercício.
	Tese – UNISUL – 2015	
	Cultura. Política e cultura. Multiculturalismo.	

(Continua)

(Continuação)

**Quadro 1 - Resultado da seleção dos trabalhos da BDTD – IBICT**

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
A cultura das pastorinhas natalinas em Parintins	BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Dissertação – UFAM - 2015	Nossa análise se volta para as diferentes formas de como a mulher ibérica era vista pelo olhar das sociedades de corte ibéricas, centradas nas regras consuetudinárias e pelo olhar das artes dramáticas conforme os Autos pastoris, entre a Idade Média e o Renascimento. Já no Novo Mundo, para os abusos sexuais imputados à mulher indígena, para a defesa do meio ambiente, para a proteção da criança.
Folkcomunicação e a festa do morro no Jornal do Comércio: o Morro da Conceição e sua pluralidade na cultura pernambucana para o desenvolvimento local	BRITO, João Gabriel da Silva. Dissertação – UFRPE - 2016	De que maneira a Festa do Morro serve de empoderamento através das demonstrações da fé dos devotos em Nossa Senhora para o desenvolvimento local do Morro da Conceição?
	Folkcomunicação. Desenvolvimento local. Morro da Conceição. Festa religiosa	

<p>Comunicação mercadológica e entretenimento nas redes digitais: a convocação do consumidor conectado</p>	<p>DUARTE, Gracy Cristina Astolpho. Dissertação – ESPM – 2016</p> <p>Comunicação e consumo. Publicidade. Entretenimento. Redes sociais digitais. Convocação do consumidor conectado</p>	<p>O presente estudo apresenta a pesquisa que investigou as estratégias aplicadas em produções publicitárias que se valem de dinâmicas de entretenimento para interpelar o consumidor interligado às redes digitais</p>
<p>O discurso de resistência em meio à espetacularização do festival folclórico de Parintins</p>	<p>CARDOSO, Jorcemara Matos Dissertação – UFScar - 2016</p> <p>Festival Folclórico de Parintins. Discurso. Memória. Identidade. Resistência</p>	<p>Objetivo geral, pretendemos discutir a emergência do(s) discurso(s) deresistência(s) (que surge(m)) em meio à espetacularização do 48º Festival Folclórico de Parintins para litigar a memória e a identidade da festa, a qual se apresenta como emblema de regionalidade.</p>
<p>O invisível midiático-social: interfaces folkcomunicativas de personagens populares bauruenses excluídos da mídia hegemônica</p>	<p>AQUINO, Henrique Perazzi de Dissertação – UNESP - 2017</p> <p>Invisibilidades. Inclusão social. Mídia impressa. Comunicação. Folkcomunicação</p>	<p>Objetivo investigar os reflexos nas motivações dos procedimentos comunicativos de grupos específicos, considerando resultados relevantes a partir de observações e análises de resultados midiáticos, à luz de possibilidades externas a padrões previamente estabelecidos</p>

**Quadro 1 - Resultado da seleção dos trabalhos da BDTD – IBICT**

(Conclusão)

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
<p>Inter-relações entre mídia e cultura popular: as pastorinhas de Parintins a partir da lógica das micro e macro redes comunicacionais</p>	<p>NEVES, Soriano Simas. Dissertação – UFAM – 2010</p> <p>Folkcomunicação. Festival Cultural. Pastorinhas de Parintins. Indústria Cultural</p>	<p>Investigar o Festival das Pastorinhas de Parintins enquanto sistema folkcomunicacional com foco na interação entre micro e macro redes comunicacionais.</p>
<p>Folkcomunicação e turismo: as cambindas</p>	<p>LACERDA, Jeanine Calixto. Dissertação – UFRPE - 2010</p>	<p>Analizar o processo folkcomunicacional como</p>

velhas de Pesqueira-PE e a atividade turística de base local	Turismo de base local. Folkcomunicação. Folkmarketing. Carnaval. Pesqueira (PE). Cambindas velhas	elemento articulador para o desenvolvimento local a partir do turismo no município de Pesqueira, Agreste pernambucano.
--	---	--

**Fonte:** <http://www.periodicos.capes.gov.br/>

**Quadro 2 - Artigos selecionados do Portal da Capes**

(Continua)

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
Folkcomunicação e desenvolvimento: uma abordagem dos estudos folkmidiáticos na modernidade	MACIEL, Betânia. Razon y palabra - 2011 Folkcomunicação; desenvolvimento local; modernidade, Folkmidia; cultura regional	A partir da teoria seminal da folkcomunicação proposta por Luiz Beltrão na década de 1960, apresentamos desdobramentos teóricos e metodológicos da confluência entre os fluxos da cultura popular e da comunicação de massa.
O desafio da pesquisa em folkcomunicação cartografia 1998-2011	GOBBI, Maria Cristina; BETTI, Juliana. Razon y palabra - 2011 Folkcomunicação, Cultura Popular, Comunicação, Comunicação na América Latina, Elacom	Este trabalho é resultado de uma pesquisa realizada, inicialmente, sob a supervisão da Cátedra UNESCO de Comunicação e posteriormente complementada e atualizada para essa publicação
Teoria de Folkcomunicação: uma possível aproximação entre comunicação e educação	LIMA, Irenilda de Souza; MACIEL, Betânia; RAMOS, Eliana Maria de Queiroz; SILVA, Jademilson Manoel Razon y palabra - 2011	Os estudos que contemplam a relação educação e comunicação, no Brasil, têm sido evidenciados, principalmente desde os escritos do pedagogo pernambucano Paulo Freire. Na divulgação do livro Comunicação ou Extensão?, no final dos anos sessenta, Paulo Freire focaliza os processos comunicacionais que se inserem no agir pedagógico libertador.
Diálogos entre Folkcomunicação e mídia alternativa: um passeio teórico pelas formas de comunicação dos grupos marginalizados	WOITOWICZ, Karina Janz. Razon y palabra - 2011 Folkcomunicação; mídia alternativa; comunicação comunitária; desenvolvimento; contra-hegemonia.	Estabelecer relações entre a perspectiva teórica da folkcomunicação e as práticas de comunicação comunitária e alternativa, de modo a reconhecer os diferentes modos de expressão dos grupos sociais como estratégias de resistência social e cultural.

**Quadro 2 - Artigos selecionados do Portal da Capes**

(Continua)

<b>TÍTULO</b>	<b>DADOS DA PUBLICAÇÃO</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Folkcomunicação e desenvolvimento local: estratégias de comunicação da folia do papangu em bezerros, pernambuco, Brasil.	RAMOS, Eliana María de Queiroz; Maciel, Betania.  Razon y palabra - 2011  Papangu. Novas ruralidades. Desenvolvimento local. Estratégias de comunicação. Folkcomunicação	O uso da folkcomunicação na Folia de Papangu como estratégia de comunicação para o turismo cultural e desenvolvimento local de Bezerros, especificamente a Associação de Artesãos de Bezerros, foi alvo de estudo de caso mediante pesquisa exploratória, bibliográfica, documental e diálogo entre teoria e objeto de investigação.
Festa híbrida: festividade de carimbó de São Benedito como processo comunicacional na Amazônia	GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra.  Razon y palabra - 2011  Festividade de São Benedito; Folkcomunicação; Amazônia.	Este artigo apresenta a Festividade de Carimbó de São Benedito do município de Santarém Novo, no Pará, como um processo comunicacional na Amazônia. Tal perspectiva embasa-se nos estudos sobre Folkcomunicação, formulados por Beltrão (1980), quando identifica os atos públicos e as festas populares como “grandes oportunidades de comunicação”.
O inconsciente folclórico: Arthur Ramos	ANDRADE, Regina Gloria; CONCEIÇÃO, Augusto.  Razon y palabra - 2011  Folkcomunicação; inconsciente; personalidade; Inconsciente folclórico, Arthur Ramos; Psicologia intelectualista.	Este texto é um grande desafio em relação à reflexão de um dos conceitos mais discutidos nas ciências humanas que é o inconsciente. Com toda razão, o conceito do inconsciente é de domínio da psicanálise.
Construção histórica dos símbolos - caso “Motorista Gregório”	ARAGÃO, Iury Parente; CUNHA, Magali do Nascimento.  Razon y palabra - 2011  Religiosidade; Folkcomunicação; Ex-votos; Mídia; Devotos.	Esta pesquisa busca verificar o processo de como a água passou a ser símbolo do santo não canônico Motorista Gregório. O objetivo é compreender como a água está presente no imaginário dos devotos e da mídia, assim como entender a capacidade de os ex-votos transmitirem mensagem.
Pontos de cultura: espaços da manifestação folkcomunicacional	MARTINS, Júnia  Razon y palabra - 2011  Folkcomunicação; Ponto de Cultura; alteridade; identidade;	O estudo apresentado, de cunho exploratório e natureza qualitativa, estabelece aproximações entre o conceito da Folkcomunicação, cunhado por Luiz Beltrão, e o dos

	cidadania; cultura popular.	Pontos de Cultura, projeto do Programa Cultura Viva (Ministério da Cultura do Brasil), criado pelo historiador Célio Turino
As bonequinhos da sorte de Gravatá-PE, no contexto do processo folkcomunicacional e do desenvolvimento local	MENDES, Decilene.  Razon y palabra - 2011	Esta pesquisa busca através de um olhar sob as lentes da folkcomunicação, perceber os cenários, contextos e processos midiáticos que movem a produção, venda e interpretação dos significados adquiridos pela “Bonequinha da sorte de Gravatá”, bem como que tipo de contribuição ela possibilita para o desenvolvimento local.
	Bonequinha da Sorte. Comunicação. Folkcomunicação. Folkmarketing. Desenvolvimento Local.	

**Quadro 2 - Artigos selecionados do Portal da Capes**

(Continua)

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
Identidade e folkmarketing no restaurante regional Mangai	AZEVEDO JUNIOR, Aryovaldo de Castro  RETT, Lucimara.  Razon y palabra - 2011	Há uma relação entre a cultura e a comunicação, que se utiliza de elementos simbólicos para criar identidade perante o público-alvo de uma determinada empresa. O Folkmarketing se adequa ao estudo de especificidades identitárias presentes no planejamento de construção de marcas regionais em processo de nacionalização, como acontece com o Restaurante Mangai, considerado uma loja conceito da culinária nordestina.
Folkcomunicação e as teorias sociais	AMPHILO, Maria Isabel.  Razon y palabra – 2012	Partindo do princípio que existem várias teorias que tratam das relações entre a comunicação e a cultura popular, buscamos realizar uma aproximação entre a folkcomunicação e as teorias sociais, que explicam os processos sociais, muitas vezes necessários para a compreensão dos estudos de audiência e recepção.
Da comunicação popular	JUSTINO, Lucília José.  Comunicação Pública - 2013	Este texto tem como principal objetivo apresentar a origem e a evolução desta teoria comunicacional, Folkcomunicação,

	folkcomunicação, internet.	teoria inspirada na Escola de Chicago.
A utilização de princípios da Folkcomunicação e da Educomunicação na busca do diálogo compreensível com comunidades de baixa-renda	DORNELLES. Beatriz Corrêa Pires; BIFFIGNANDI, Fernando.  Razon y palabra – 2014  Folkcomunicação; Educomunicação; Comunidades de baixa renda.	A pesquisa objetivou desvendar o efeito da comunicação entre arquitetos e populares, nos processos de construção de moradias, a partir de projetos executados através da política habitacional.
	DORNELLES, Beatriz; RITTER, Eduardo.  Razon y palabra – 2015	O presente artigo analisa como a Rádio Gaúcha, através das narrações esportivas de Pedro Ernesto Denardin, apropria-se de elementos relacionados à cultura popular e à folkcomunicação. Explorando ao máximo a linguagem do rádio, as tradições gaúchas, a exaltação da história do Rio Grande do Sul e, de certa maneira, apelando para o bairrismo, o narrador conta o que está acontecendo em campo, tornando-se o que Beltrão (2001) chamou de líder da opinião.
Folkcomunicação e cultura popular: as apropriações culturais e históricas na narração esportiva da Rádio Gaúcha	Folkcomunicação. Cultura Popular. Rádio. Jornalismo esportivo. Narração esportiva.	

**Quadro 2 - Artigos selecionados do Portal da Capes**

(Conclusão)

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
Folkcomunicação, Folkmarketing e Folkgastronomia múltiplas relações com o campo de comunicação	LITWAK, Ieda de Andrade Cezar; SARAIWA, Joseana María; MACIEL, Betania; SILVA, Simone Gomes da.  Razon y palabra – 2015  Folkcomunicação, Folkmarketing Folkgastronomia	As temáticas folkcomunicação, folkmarketing e folkgastronomia vêm despertando o interesse de muitos analistas ao longo da história. [...]. Nessa direção, este estudo visa investigar essa diversidade de apreciações acerca desses conceitos e suas múltiplas inter-relações com o campo da comunicação.
Identidade cultural e inclusão	TESKE, Wolfgang.  Revista Observatório - 2017	O presente artigo visa mostrar e descrever, mesmo que de forma

tecnológica em uma perspectiva folkcomunicacional da comunidade quilombola lagoa da pedra, Arraias-to	Identidade cultural, inclusão tecnológica, Folkcomunicação, Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra.	ainda preliminar, como se operam os intercâmbios folkcomunicacionais na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias, Tocantins, e suas práticas de resistência cultural, em um século caracterizado como sendo uma sociedade da informação.
Ecos da rebeldia Beltraniana: velhas e novas expressões da cultura popular demandam pesquisas de folkcomunicação	MELO, José Marques Razon y palabra – 2018  Folklor; Folk-comunicação; Tradição Transmissão.	Este artigo se refere a como o fenômeno do folclore, especialmente no Brasil, vem mudando até chegar ao conceito de folk-comunicação. O folclore é basicamente a busca pelo que é tradicional, o que distingue cada um dos outros, mas o que os estudiosos não entendem é que essa tradição é alcançada graças à comunicação informal que é transmitida geração após geração, portanto os estudos da cultura exigem uma análise dentro do campo folclórico-comunicacional.

**Fonte:** Elaborado pela autora

**Quadro 3 - Artigos selecionados da Redalyc.**

TÍTULO	DADOS DA PUBLICAÇÃO	OBJETIVOS
A Culinária Mineira: Signo Da Identidade Cultural De Minas Gerais	Filomena Maria Avelina Bomfim; Laura Vaccarini Gouvêa; Vanessa Carolina Vicente.  Razón y Palabra - 2016  Identidade, Cultura, Comunicação regional, Folkcomunicação e meios de comunicação.	O presente artigo tem como objetivo analisar a possibilidade da recuperação da identidade mineira por meio da culinária típica regional que constitui o objeto desta pesquisa.
A cultura na era da globalização: as ressignificações culturais nos espaços locais	Sérgio Luiz Gadini, Thays Assunção Reis.  Razón y Palabra - 2016  Globalização; Culturas locais; Cultura global; Ressignificações.	O presente artigo discute a cultura no contexto da globalização e as relações culturais do global e local. Partimos de uma reflexão sobre o conceito de globalização, seguida de apontamentos em torno de uma possível cultura global.
Estratégias de Folkmarketing no São João de Caruaru e a	Pedro Paulo Procópio, Karla Patriot.	Empresas internacionais há anos se apropriam de uma associação folclórica e rural para retratar

identidade cultural local: uma análise do branding de corporações globais na contemporaneidade	Razón y Palabra – 2016	Caruaru através de estratégias de folkmarketing durante o São João da cidade, no Agreste do Estado de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil. Essas corporações buscam atrair a atenção e a simpatia não só da população local, mas de centenas de milhares de visitantes de todo o país, conquistando assim, consumidores para as suas mercadorias e serviços.
	Capital do Forró, Caruaru, Folkmarketing, Indústrias Culturales	

**Fonte:** Elaborado pela autora

Foram realizadas pesquisas no site do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) sobre os grupos que possuem, em seus títulos, na linha de pesquisa, ou nas palavras-chave da linha de pesquisa a Folkcomunicação. Durante a pesquisa realizada no diretório do CNPQ, foram identificados 11 grupos que possuem esse tema na sua linha de pesquisa. Os grupos encontram-se listados no quadro abaixo:

**Quadro 4 - Linha de pesquisa**

LINHA DE PESQUISA	INSTITUIÇÃO	STATUS	ANO
Comunicação Cultura e Desenvolvimento	UEPB	Certificado	2005
Estudos de Folkcomunicação	UESC	Certificado	2008
Grupo de Estudos em Cultura Folclórica Aplicada	IFCE	Certificado	2003
Grupo de Estudos em Estética, Linguagem e Identidades	UFT	Excluído	2011
Grupo de pesquisa em Comunicação, Imagem e Diversidade Cultural (CID)	UFT	Em preenchimento	2015
Grupo de Estudos sobre Cibermuseus – GREC	UFBA	Certificado	2002
Grupos de Estudos e Pesquisas em Mídias digitais	UEPG	Certificado	2007
Jornalismo Cultural e Folkcomunicação (Centro Folkcom de Pesquisas)	UEPG	Certificado	2010
Jornalismo, Ciência e Sociedade.	UFV	Excluído	2002
Núcleo de Iniciação Científica em Comunicação Professor Orávio de Campos Soares (NIPEC)	UNIFLU	Certificado	2017
Políticas Públicas em Comunicação, Diversidade e Cidadania.	UMC	Certificado	2016

**Fonte:** Elaborado pela autora

Por meio da Rede Folkcom – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação foi possível localizar outros documentos, que foram empregados neste estudo. A Rede Folkcom é uma organização não governamental cujo objetivo é o desenvolvimento de atividades ligadas à Folkcomunicação. Por intermédio da Rede Folkcom, foram enviados por Cristian Yáñez Aguilar trabalhos estrangeiros, produzidos no idioma espanhol, muito pertinentes por apontarem estudos em relação a festas, apropriações culturais para consumo ou crescimento econômico local. Outros três trabalhos acadêmicos nacionais também foram encaminhados por autores que atualmente estão sócios da Rede Folkcom, membros do GP Folkcomunicação, Mídia e Interculturalidade e que contribuem com artigos para a Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF).

**Quadro 5 - Artigos Rede Folkcom**

<b>TÍTULO</b>	<b>DADOS DA PUBLICAÇÃO</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Memorias y reflexiones en torno a un antiguo carnaval en el sur de Chile	ZAMBRA, Paulette, YÁÑEZ AGUILAR, Cristian Revista Internacional de Folkcomunicação - 2016 Memoria, Carnaval, Resistencia Cultural.	La Fiesta del Chalilo fue una actividad carnavalesca en que hombres y mujeres se tiraban agua o challa durante el fin de semana previo al inicio de la cuaresma en Chiloé, un archipiélago ubicado en el sur de Chile. Bernardo OHiggins ordenó suprimir la actividad, sin éxito, por considerarla inmoral y el Magisterio de la Iglesia Católica la criticó duramente.
La Cruz de Mayo de Los Chacayes, una festividad en riesgo	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; REYES CALDERÓN, Martín Revista Internacional de Folkcomunicação - 2016 --	Esta presentación describe una experiencia de observación de una actividad con una alta densidad histórica en la pequeña localidad de Los Chacayes, comuna de San Esteban en la provincia de Los Andes, Región de Valparaíso: La Cruz de Mayo.

**Quadro 5 - Artigos Rede Folkcom**

(Continua)

<b>TÍTULO</b>	<b>DADOS DA PESQUISA</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Milonguitas que	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian;	El siguiente artículo aborda la

<p>denuncian en Aysén: Cantores campesinos jóvenes como agentes folkcomunicacionales ante un conflicto socioambiental en la Patagonia chilena</p>	<p>VALENZUELA, Víctor Hugo Runa – 2014 Poetas Populares; Cultura Popular; Folkcomunicación; Conflictos Ambientales; Resistencia</p>	<p>emergencia de jóvenes cantores campesinos en la Región del General Carlos Ibáñez del Campo, quienes a través de música local denuncian los efectos nocivos ante la eventual construcción de represas en los ríos Baker y Pascua.</p>
<p>Folkmarketing en la publicidad empresarial de un proyecto en medio de un conflicto socioambiental</p>	<p>YÁÑEZ AGUILAR, Cristian Andres; CAVIERES CÁRDENAS, Rodrigo Andrés Revista Latinoamericana de ciencias de la comunicación – 2010 Folkmarketing; Conflicto ambiental; Patagonia Chilena; Folkcomunicación</p>	<p>El artículo describe elementos de la publicidad empresarial y prácticas institucionalizadas como Responsabilidad Social Empresarial (RSE) por parte de la empresa Hidroaysén en la Región del General Carlos Ibáñez del Campo, Chile, donde hay apropiación de elementos de la cultura local para legitimarse dentro de la comunidad en que se instalará el proyecto como también en espacios institucionales –gubernamentales y empresariales – externos a la región.</p>
<p>Reflexiones comunicacionales en un contrapunto en la fiesta de la cruz de mayo de los chacayes, Valle de Aconcagua, Chile</p>	<p>YÁÑEZ AGUILAR, Cristian Revista comunicação, cultura e sociedade – 2015 contrapunto; comunicación y cultura; La Cruz de Mayo de Los Chacayes</p>	<p>El presente artículo presenta un análisis comunicacional de un contrapunto de alfereces en la Fiesta de la Cruz de Mayo de Los Chacayes, comuna de San Esteban en el Valle de Aconcagua, Chile. Mediante el análisis de un acontecimiento ritual específico se explora la dimensión comunicacional, política y coetánea de las manifestaciones expresivas.</p>
<p>Reconstrucción de Wampo: el reflot de los significados mapuche como práctica resistente.</p>	<p>YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; MANCILLA IVACA, Nastassja Nicole; VALENZUELA SEPÚLVEDA, Víctor Hugo Perspectiva de la comunicación – 2012 Wampo, estrategias folkcomunicacionales,</p>	<p>Se propone que el proyecto cultural La Ruta del Wampo, financiado por Fondart, es una estrategia de resistencia de actores locales, mapuche y no mapuche, en la comuna de Panguipulli, frente a las transformaciones que diversos proyectos de extracción de recursos naturales pretenden</p>

	racionalidad neoliberal, resignificación de la cultura, conflicto socioambiental.	hacer con su territorio.
--	---	--------------------------

**Quadro 5 - Artigos Rede Folkcom**

(Continua)

<b>TÍTULO</b>	<b>DADOS DA PESQUISA</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Careta de triunfo-Pernambuco: folkmarketing e Desenvolvimento local	SANTOS, Vera Lúcia Xavier dos. Dissertação – UFRPE - 2015	Figura típica do carnaval, o Careta tornou-se uma marca cultural da cidade, vista em diversos suportes e pontos da cidade. Assim, buscamos apreender se a protagonização de um elemento da cultura popular, personificada na imagem do Careta, utilizada em estratégias de Folkmarketing para fins institucionais e/ou mercadológicos pode favorecer o Desenvolvimento Local.
Elos teórico-metodológicos da folkcomunicação: retorno às origens (1959-1967)	ARAGÃO, Iury Parente Tese - Universidade Metodista de São Paulo – 2017	Esta tese busca identificar os possíveis elos teórico-metodológicos presentes na tese de Luiz Beltrão, intitulada de Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias.
A festa junina em Campina Grande – PB: uma estratégia de folkmarketing	LUCENA FILHO, Severino Alves de Tese – UFPB – 2007	A pesquisa objetivou entender a invenção das festas juninas em Campina Grande sob a denominação de “O Maior São João do Mundo” a partir da análise e as práticas e os discursos que levaram o evento a se tornar um acontecimento importante para a cidade e seus habitantes nos contexto econômico,cultural e para

		legitimização de práticas políticas.
La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé Tradiciones locales en contexto neoliberal	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian Andrés, FISCHMAN, Fernando Estudios sobre las culturas contemporáneas – 2016 Performance, Tradiciones locales, Chiloé, “Fiesta del Mar”, Isla Quehui	Este artículo analiza la Fiesta del Mar que se realiza durante la temporada de verano en la isla de Quehui, provincia de Chiloé, en el sur de Chile, a partir de una aproximación etnográfica a este evento festivo del que participan habitantes actuales de la isla.
“Payas” por la tierra de “el churcalino” aproximación a un caso de resistencia desde la folkcomunicación	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; DELGADO SEPÚLVEDA, Cristian Extraprensa (USP) - 2012 Folkcomunicación - Conflicto socioambiental- resistencia cultural	El artículo describe las prácticas poético populares mediante las cuales un actor local da cuenta de la problemática socioambiental desde una perspectiva local a partir del proyecto Pascua Lama. El enfoque teórico es la folkcomunicación en diálogo con otras perspectivas de las ciencias sociales.

**Quadro 5 - Artigos Rede Folkcom**

(Conclusão)

TÍTULO	DADOS DA PESQUISA	OBJETIVOS
Música y gastronomía como resistencia. agentes folkcomunicacionales a partir de un caso de conflicto ambiental	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; VALENZUELA, Víctor Hugo Razón y Palabra - 2011 Folkcomunicación – resistencia- conflicto ambiental- cultura popular	El estudio aborda las prácticas folkcomunicacionales a través de las cuales la comunidad rural de Tralcao enfrenta las estructuras hegemónicas tras la contaminación provocada por una planta de celulosa.
Cinema e folkcommunications: uma análise baseada no filme "coco"	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; GUNTHER, Arturo Figueroa Revista Observatório - 2018 Cinema e Folclorica; Patrimônio; Cultura Popular	O presente artigo reflete desde a perspectiva da folkcomunicación em torno da apropriação da cultura popular mexicana por parte da indústria cinematográfica de Hollywood por meio do filme premiado Côco.
Propuesta teórica para el abordaje de	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; VALLE ROJAS, Carlos Del	Mediante el siguiente trabajo proponemos la articulación

manifestaciones festivas en contexto de conflicto socioambiental	Revista Internacional de Folkcomunicação - 2015  Biopolítica – folkcomunicación – performance - conflictos socioambientales - fiestas populares.	conceptual de tres perspectivas teóricas para el abordaje de manifestaciones festivas en contextos de conflicto socioambiental. En primer lugar proponemos la noción de biopolítica de Michel Foucault para analizar el liberalismo ya que proporciona bases sólidas para interpretar la emergencia de conflictos socioambientales cuyos riesgos afectan a sectores sociales históricamente subalternizados.
Continuidades en el contenido político de la poesía popular en Chile: Un análisis preliminar	YÁÑEZ AGUILAR, Cristian  Revista Internacional de Folkcomunicação - 2012  Folkcomunicación, Poesía Popular, Comunicación Política	El presente trabajo analiza un conjunto de referencias sobre contenido político en manifestaciones de la poesía popular gráfica y cantada en Chile, expresión de las exclusiones generadas por los proyectos modernizadores Estado-Nacionales.

**Fonte:** Elaborado pela autora

Conforme demonstrado neste artigo, a relação e o valor da bibliometria aumentam a qualidade e a eficácia das pesquisas científicas. Logo, é notória a necessidade da indexação automática, para acompanhar e aprimorar os estudos na área que se pretende. Ao fim, é evidenciada que a aplicação da bibliometria aumenta a qualidade e eficácia das pesquisas, mas é necessário o estímulo para mais indexação dos estudos nas plataformas e ferramentas apropriadas para que mais pessoas tenham acessos aos estudos já realizados.

### Considerações finais

O levantamento deste trabalho registra que apesar do campo da Comunicação sedimentar diversas subáreas de pesquisa, a subárea da Comunicação Popular que, diz respeito à comunicação das classes subalternas no contexto dos fenômenos populares, ganhou força em 2011 no Brasil e no exterior, devido à produção dos estudos em folkcomunicação e *folkmarketing*, conforme balanço apontado nos dez anos que compreende o período de 2009 a 2018, definido nesta pesquisa como recorte temporal.

Neste estado da Arte foi retratado à consciência e relevância teórico-metodológicas da subárea para a cultura popular, na qual os pesquisadores encontram campo fértil para estudos dos objetos iluminados pelas pesquisas aqui apontadas.

A proposta desta pesquisa se desdobra sobre a percepção do público local da ilha nortista de Parintins-AM, da presença da cultura popular e do folclore na linguagem comunicacional mercadológica com a intenção de demonstrar que, no sistema de comunicação popular, há muitas variáveis que devem ser consideradas, além do imaginário popular, do sistema de representações simbólicas e das práticas culturais.

Há, também, a valorização dos bens simbólicos, além dos hábitos, costumes, modos operantes e vivenciados de determinada comunidade, que devem ser considerados para que se alcance o objetivo principal da mensagem e para que seja possível obter um *feedback* satisfatório, afinal, o emissor não detém o poder da interpretação, condição absoluta do receptor, e não há possibilidade de se transmitir uma mensagem com excelência sem se considerar a linguagem que é decodificada pelo receptor.

Assim, consideremos que os meios de comunicação usados pelas marcas patrocinadoras deste importante acontecimento, que é o Festival Folclórico de Parintins-AM, para a cidade devam seguir uma ordem prática e eleger linguagens que não as convencionais, isto é, empregar abordagens da folkcomunicação e do *folkmarketing* nos contextos culturais, econômicos e de políticas públicas.

A partir da análise da necessidade de alteração de embalagens de produtos já posicionados no mercado, e também de identidades já consolidadas, como é o caso da Coca-Cola, que alterou sua embalagem e também sua identidade visual (logo) para a cor azul claro, se aproximando da logo da concorrente, Pepsi, porque estava perdendo mercado para parte do público do Festival, é possível observar que a organização (Coca-Cola) percebeu a necessidade de se apropriar dos símbolos culturas locais, se adaptando ao ambiente. Esse é um dos pontos que deu destaque ao evento.

Com isso, abre-se um leque de alternativas, como a apropriação das cores e símbolos do Festival, que se intercomplementavam, assegurando o alcance dos objetivos pretendidos: posicionamento de produto ou venda, o que foi outra chave do êxito atingido pelas organizações, pois a Coca-Cola não é a única empresa a alterar sua identidade durante o Festival. Outras empresas também o fizeram, como a instituição financeira Bradesco, a loja de

departamento Lojas Americanas, as instituições públicas, como o Governo do Amazonas e a Prefeitura da cidade, demonstrando a compreensão do alcance da afinidade da psicologia com a comunicação. Assim, este estudo tem como objetivo investigar a relação do festival folclórico com a comunicação mercadológica na cidade de Parintins-AM para estimular ou promover o envolvimento da comunidade parintinense no consumo de produtos, bens e serviços, estabelecendo o festival folclórico como objeto de negócio, a partir da Folkcomunicação e do Folkmarketing no Amazonas, com base nas heranças da cultura local.

Nesta pesquisa, parte-se da hipótese de que os hábitos e costumes das sociedades fazem parte de suas raízes e podem se tornar excelentes estratégias comunicacionais se associadas aos eventos folclóricos. A hipótese que apresentamos parte de um enfoque particular: de que maneira a cultura popular de Parintins-AM está concebida na comunicação mercadológica de produtos, bens e serviços?

Com base nessa problemática, os estudos encontrados confirmaram o ineditismo e relevância da pesquisa. Para fundamentar as discussões, foram empregados os referenciais analíticos de Lucena Filho (2012), Melo (2003) e Beltrão (1980), resgatando-se a contribuição desses autores que, por meio de análises das formas de comunicação a partir da cultura e do folclore, fundamentam a constituição de propostas mercadológicas comunicacionais alicerçadas nos sistemas de consumo cultural, principal fator de decisão de compra.

As estratégias das organizações mostram o uso combinado da cultura e da comunicação como instrumentos de comunicação mercadológica, com o objetivo de promover um evento, no caso desta pesquisa, o Festival de Parintins-AM, e uma instituição, no nosso caso, a Coca-Cola. O tema desta pesquisa apresenta acentuada relação com a história do Amazonas, e por que não dizer do Brasil, pois, até aqui, as investigações não apontaram outro local que oferte as mesmas condições de alteração de identidade das organizações para atingir públicos específicos, o que torna inevitável situar historicamente o ineditismo da pesquisa.

Não há registro do uso da teoria da folkcomunicação na comunicação mercadológica, com enfoque no *folkmarketing*, no contexto do Festival Folclórico de Parintins-AM, enquanto modalidade comunicativa em trabalhos em nível de mestrado ou doutorado, o que faz deste estudo um precursor em tal área.

Em nível de dissertação, nos núcleos de pesquisas nos programas de pós-graduação do CNPq, registra-se cerca de 23 dissertações que apresentam distintos objetos de pesquisa, cujas temáticas encontram-se ligadas aos saberes e manifestações da cultura popular, no inventário de novas abrangências da folkcomunicação, do *folkmarketing* e da folkmídia.

## Referências

- BELTRÃO, L. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.
- CASTELLS, MANUEL. **O poder da comunicação**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo/Rio de Janeiro. Paz e Terra. 2015. 629p.
- DIAZ, J. B. **O que é comunicação**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997.
- KOTLER, P.; KELLER, K. L. **Administração de Marketing**. 12. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2006.
- LARA, A. **Teorías afectivas vintage**. Apuntes sobre Deleuze, Bergson e Whitehead Cinta moebio. 2015. 52: 17-36p.
- MARCONDES FILHO, C (Org.). **Dicionário da Comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus. 2014.
- MELO, J. M. de. **História do Pensamento Comunicacional**: cenários e personagens. São Paulo: Paullus, 2003.
- MUYLAERT, R. **Marketing cultural & comunicação dirigida**. São Paulo: Globo, 1995.
- PINHO, J. B. **Comunicação em Marketing**: princípios da comunicação mercadológica. Campinas: Papirus, 2001.
- PINHO, V. N. **Comunicação e Cultura Brasileira**. São Paulo: Editora Àtica, 1993.
- SAMPAIO, R. **Propaganda de A a Z**: como usar a propaganda para construir marcas e empresas de sucesso. 7. ed. Rio de Janeiro: Campus ABP, 1999.
- SANT'ANNA, A. **Propaganda**: teoria, técnica e prática. 7. ed. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005.
- SILVA, J. M. da. **O que pesquisar quer dizer**: como fazer textos acadêmicos sem medo da ABNT e da Capes. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- WOLF, M. **Teorias das comunicações de massa**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WOLTON, D. **Informar não é comunicar**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.

**Consultas eletrônicas:**

Portal de Periódicos da Capes

<http://www.periodicos.capes.gov.br/>

Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT)

<http://www.ibict.br/>

Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)

<http://bdtd.ibict.br/vufind/>

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc)

<https://www.redalyc.org/>

RIF  
entre  
entrevista

entrevi  
revista

## Entrevista com Warren Warbrick: a Cultura e os Sons Maori e a Integração Multicultural entre a América Latina e a Nova Zelândia

## Interview with Warren Warbrick: Maori Culture and Sounds and Multicultural Integration between Latin America and New Zealand

## Entrevista con Warren Warbrick: Cultura y Sonidos Maori e Integración multicultural entre América Latina y Nueva Zelanda

Luciano Víctor Barros Maluly<sup>1</sup>

Leonel Alvarado<sup>2</sup>

Carlos Augusto Tavares Junior<sup>3</sup>



1 Doutor em Ciências da Comunicação e professor, ambos na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. E-mail: lumaluly@usp.br

2 Professor Associado da Massey University of New Zealand e Diretor dos Programas de Português e de Espanhol. E-mail: L.Alvarado@massey.ac.nz

3 Doutor em Ciências da Comunicação e Pós-doutorando. ambos na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. E-mail: carlostavaresjr@alumni.usp.br

Considerado um dos principais artistas neozelandeses da atualidade, o músico e luthier Warren Warbrick discute a cultura Maori por meio dos instrumentos musicais, assim como analisa a relação multicultural entre a Nova Zelândia e a América Latina, em particular o Brasil.

Esta entrevista com o músico e luthier Warren Warbrick foi gravada no estúdio da gravadora Stomach, em Palmerston North, na Nova Zelândia, no dia 9 de outubro de 2019, e transmitida pela Rádio USP, em 23 de fevereiro e 1º de março de 2020.

O projeto é fruto de uma parceria entre a Universidade de São Paulo (USP) e a Massey University e tem, como objetivo, debater a integração multicultural entre a Nova Zelândia e a América Latina, especialmente o Brasil.

A coordenação é dos professores Luciano Victor Barros Maluly (USP) e Leonel Alvarado (MU), com produção de Carlos Augusto Tavares Júnior (Pós-doutorando na Escola de Comunicação e Artes da USP), que desenvolve a pesquisa *Brasil-Maori: o rádio como meio de integração entre Brasil e Nova Zelândia*.

Sugerimos aos leitores que conheçam a Cultura Maori e, por conseguinte, os sons da Nova Zelândia por meio da Série *Latin Māori*, que está disponível no Repositório de Radiojornalismo do Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

## **PARTE 1**

**Leonel Alvarado e Luciano Victor Barros Maluly:** Muito obrigado pela sua participação, Warren Warbrick!

**Warren Warbrick:** Kia ora. É muito bom estar com vocês.

**LA:** Warren gostaria que falasse um pouco sobre o trabalho que realiza há algum tempo com a música e os instrumentos tradicionais Maori.

**WW:** Creio que meu primeiro contato com esse estilo de música foi quando li um artigo sobre meu tio-bisavô, que se chamava Wiremu Kingi Te Awe Awe. Ele tocava jazz e morreu em 1970. O artigo narra a jornada musical dele e conta que sua primeira experiência com a música, ainda garoto, foi com seus avôs tocando Ko Wai Au para ele. O curioso é que o Ko Wai Au é uma flauta e, no entanto, ele se tornou pianista de jazz. Seria muito bom se ele fosse um flautista... mas isso me fez pensar no que era o Ko Wai Au. Então passei algum tempo

elaborando diferentes variações do que eu pensava que era [o Ko Wai Au]. Passei 32 anos trabalhando em museus e, por meio desse trabalho, tive acesso a instrumentos e coleções da Nova Zelândia. Algumas dessas primeiras experiências me inspiraram, como a do acervo do Museu Whanganui, porque criei exemplos a partir daquela coleção.

Outra coisa interessante que aconteceu comigo com relação ao Ko Wai Au foi que, naquele período, principalmente entre 1970 e 1980, houve um grande “revival” da música Maori, especialmente em relação aos instrumentos. Esse percurso começou com Hirini Melbourne e Richard Nunns, que produziram grandes quantidades de pesquisas, agora valiosas para nós. Eles vieram para a nossa galeria de arte em Palmerston North e lá se apresentaram. Não pude estar presente, mas meu primo foi. Eu disse a ele que não fazia ideia de como era o som de um Ko Wai Au. Então perguntei “como é o som?”, “como ele soou aos seus ouvidos?” – e ele disse que soava como um violino. Daí, passei o tempo todo tentando fazer uma flauta que soasse como um violino. Impossível, mas tentei. Depois de 32 anos, entrei em contato com uma jovem compositora em Wellington que fez uma música baseada no Pūtōrino, outro tipo de flauta, que meu amigo tocava. E o que ela compôs foi para um quarteto de cordas. Estranho: tentei fazer um instrumento parecido com aquele e ela tentou fazer um instrumento de cordas soar como uma flauta. Enfim, há essas coisas legais que acontecem. É muito gratificante quando se começa a criar um instrumento e a aprender não apenas como fazê-lo e a tocá-lo, mas aprender como usá-lo culturalmente e como os estamos usando agora para, musicalmente, melhorar nosso futuro.

Outra coisa que Hirini Melbourne e Richard Nunns fizeram na época foi criar um grupo chamado Te Haumanu. Eram três... na verdade havia outro membro, chamado Brian Flintoff, que fazia seus instrumentos. Melbourne pesquisava, Nunns tocava e foi quem fez experiências com o som. Então, durante nossa caminhada, nós não apenas recriamos ou buscamos os instrumentos e as histórias deles – tivemos que reaprender como tocar. A forma como os tocamos hoje não é necessariamente como eles teriam sido tocados no passado, porque não há nenhum antepassado vivo para nos mostrar como era. Por meio da colonização, muito da nossa cultura desapareceu bem como muitas culturas indígenas. Isso também aconteceu aqui.

Nesse sentido, tivemos todos esses instrumentos com uma grande e substantiva informação que reconstruímos, como se fosse um quebra-cabeça, e ainda estamos tentando encontrar essas peças há quase 40 anos, desde quando começamos.

**LA:** Warren, poderia mostrar e contar sobre um dos instrumentos que você toca e também falar um pouco sobre eles? Talvez possamos compartilhar com nossos amigos brasileiros esse som cultural...

**WW:** Neste momento, tenho em minhas mãos algo que é conhecido como “concha de molusco”. Nós tocamos as “conchas” como uma trombeta, se preferir. Tem uma ponta pontiaguda e essa ponta foi cortada, com um bocal encaixado nela. É um bocal bastante pequeno e não é maior que o seu polegar, e o que nós sopramos é feito de madeira. Tivemos um predecessor chamado Tangaroa e outro Tāne Mahuta. Atualmente, este instrumento, para nós, é simbólico pelo Tangaroa, o oceano. O bocal é madeira, que simboliza Tāne Mahuta da floresta, de Ngahere. Daí, esses dois irmãos foram bastante úteis na separação de Rangi e Papa, ou a terra e o céu, porque dentro de nossas origens, a terra e o céu estavam abraçados, se preferir, e, entre eles, tiveram 70 crianças. Tāne Mahuta, o mais velho, falou aos irmãos sobre a ideia de separar os pais para permitir que ambos se desenvolvessem espiritualmente e iluminassem o mundo. Eles tentaram isso várias vezes e, quando conseguiram, Tangaroa, o oceano, tocou a concha para fazer o mundo existir. Então, acho que vou tocar esse instrumento para fazer nossa entrevista existir. Isso, às vezes, referimos como um Kakarea ou um tipo de oração. Esse instrumento chama-se Pūtātara.

**LA:** Que maravilhoso... ele vai tocar pra gente outro instrumento agora...

**WW:** Este outro instrumento é um Purere Hua, que consiste num pedaço achatado de madeira, com quase 30 centímetros de comprimento, e tem uma espessura aproximada de cinco milímetros em uma ponta e na outra quatro milímetros; nela se bate com os dedos. Às vezes tem forma de uma asa e se amarra uma corda formando uma alça. Essa corda tem quase 1,5 metros e esse instrumento é tocado na altura da cabeça. Apesar de ser um instrumento maori, nossos irmãos aborígenes também o têm, na Austrália. Uma das coisas fascinantes sobre essa peça é que provavelmente é um dos instrumentos de sopro mais antigos do mundo: os gregos usaram, os romanos – quase todas as culturas tiveram uma variação dele. Mas nós o chamamos de Purere Hua. Purere é uma mariposa, daquelas grandes, que chegam a ter cinco centímetros<sup>4</sup> de envergadura, são verdes e se parecem com

4 No original: duas polegadas, que corresponde a 5,08 centímetros.

muitas das mariposas que aparecem à noite, sempre atraídas pela luz. Então, para o nosso povo, antes de os europeus chegarem aqui, acredita-se que, especialmente nossos sacerdotes, nossos tohunga, que aquele inseto migrava de um mundo para outro, ou o que chamamos de Te Pō e Te Au. Te Pō é o dia e Te Au a noite, mas o conceito é mais amplo que isso. Então, elas se moviam entre dois mundos diferentes. Daí eles usaram esse instrumento para mimetizar essas mariposas. Então, eles fazem karakea, ou uma oração humana, e, assim, a voz humana viaja pelo instrumento que produz o som e o som, por sua vez, se traduz em uma força espiritual que nossos ancestrais podem compreender.

**LM: Eu queria fazer uma pergunta sobre o que a cultura Maori, especialmente os seus instrumentos e o seu trabalho, pretendem transmitir ao mundo, especialmente para os latino-americanos. O que você tenta mostrar para o mundo com seus instrumentos musicais?**

**WW:** Em Medellín, na Colômbia, fiz uma conferência em uma universidade sobre os instrumentos maori. Foi bem interessante porque, com esses instrumentos eu chego a um grupo, não só com a música, mas posso falar da nossa história e de nossas histórias, sobre quem somos, como um povo, sobre nós mesmos. E não só eu, muitos de meus colegas dessa área fazem o mesmo e acho isso muito valioso. Uma das coisas que também descobri quando viajava e falava sobre os instrumentos é que as pessoas ficavam bastante intrigadas, não só por conta do instrumento, mas também porque elas aprendiam um pouco mais sobre a cultura Maori e sua complexidade. Acredito que isso abre portas para outras culturas falarem sobre elas. É feito um intercâmbio de informações sobre a cultura. Algo interessante a se falar sobre a cultura é que as histórias, ou o jeito de se fazer as coisas, a gente descobre que são bastante parecidas, pouco diferentes, bem similares. Gosto muito desse lado que as coisas têm. Bem, como em um país pequeno, somos bem conhecidos pelo nosso rugby e haka<sup>5</sup>. É muito engraçado quando as pessoas me procuram para fazer o haka no estrangeiro. Nós temos os esportes, mas o haka é muito diferente hoje daquilo que era. Então, em Medellín, me pediram para fazer haka nessa universidade e eu disse que não podia fazê-lo: Haka é quando eu vou para uma guerra e eu não estou aqui para guerrear com você. Eu faria um

<sup>5</sup> Dança tradicional maori. Suas apresentações notáveis ocorrem durante as solenidades e eventos oficiais das partidas de rugby da Seleção Neozelandesa.

Patere, que é bem parecido com o haka, mas é uma coisa positiva. E penso que isso também abriu os olhos das pessoas: saber que aquela parte da nossa cultura, o haka, é conhecido como esporte. E não é isso: haka se refere diretamente a ir à guerra, uma coisa negativa. Mas nos dias de hoje, nós celebramos e damos apoio. Originalmente, não era assim.

## **PARTE 2**

**LA: Warren, você poderia contar sobre outros instrumentos maori?**

**WW:** Tenho um interessante. Nós o chamamos de Kai Paipa, em maori, mas em inglês<sup>6</sup> significa cachimbo. Este é de madeira muito velha e preciso explicar: o motivo pelo qual quero falar sobre esse instrumento é porque ele foi feito para homenagear uma pessoa que me ajudou muito na minha caminhada até chegar aqui. Kai Paipa é a versão moderna de outro instrumento e este aqui é uma versão moderna de outro instrumento. Na nossa tradição, queríamos criar flautas. Kōauau Ko Iwi são flautas de ossos humanos. Esta que tenho em mãos é um osso de canela humana. Nós tocamos para honrar a pessoa de origem. É um meio de lembrar da pessoa nos aspectos físico, espiritual e mental. Quando a flauta é tocada, aquela espiritualidade é a voz daquela pessoa e, certo um aspecto, você pode tê-la consigo. Então, assim irá soar um Kōauau.

*[som Kōauau]*

Esse instrumento não é muito comprido, tem aproximadamente 6 centímetros e é um osso de canela. Bem, durante a colonização, nós perdemos muitos dos nossos instrumentos e muito de nossa cultura estava desaparecendo. Entre os anos 1870 e 1880, havia muito poucas pessoas usando nossos instrumentos. Eles foram basicamente perdidos e tinha a ver com o cristianismo, que via esses instrumentos como uma ameaça. Daí eles nos encorajaram a destruí-los e muitos deles foram queimados ou enterrados. A partir de 1920 o nosso povo estava começando a querer trazer de volta o nosso som para a nossa gente e começamos a procurar elementos, itens, se preferir, para criar música. Um deles é o Kai Paipa, ou cachimbo – e há inúmeros motivos para isso.

Um dele é que, quando os europeus chegaram aqui, a primeira coisa que vimos foi eles pegarem um cachimbo, colocar tabaco nele, queimar e inalar aquilo. Para o nosso povo

<sup>6</sup> Inglês é o idioma oficial da Nova Zelândia e o contexto da entrevista ocorreu nessa língua.

(tivemos uma antepassada chamada Mahuika, que era uma mulher muito poderosa – ela é a essência do fogo, ela é o fogo), não se brinca com fogo. Ainda que os europeus fossem capazes de inalá-la em seus corpos e depois soprá-la para fora, para nossos tohunga [sacerdotes], aquilo era muito forte e fumar tira muita força – mais pela questão religiosa do que pelo que o cachimbo faz. Mas na década de 1920, fizemos outra coisa com eles: fizemos furos neles e os tocamos como instrumentos [musicais].

Então esse cachimbo aqui representa um velho amigo meu e quando comecei a trabalhar em museus, conheci uma pessoa na Universidade Auckland, chamada Roger Neich. Ele era um pesquisador das coleções maori em exposição. Ele era uma pessoa maravilhosa porque escreveu muitos livros sobre as esculturas maori, histórias, pinturas e todo tipo de coisa – e ele não tinha problema em compartilhar suas informações. Foi há muito tempo, mas ele se foi e eu não pude ir ao seu funeral. Porém uma das coisas que me lembro da primeira vez que o encontrei é que ele estava escrevendo histórias sobre uma coleção no museu de cachimbos entalhados e os achei fascinantes, belamente feitos. Nós falamos muito sobre eles. Então, no dia de sua morte, peguei um velho cachimbo e entalhei o seu rosto na parte da frente dele, que representa Roger. Todos os padrões de escultura vieram à tona para representar todo o conhecimento que ele reuniu e também compartilhava gratuitamente com qualquer pessoa.

*[som do instrumento]*

E isso simboliza a voz dele. Então assim é como eu lembro de meu amigo Roger. Embora ele não fosse maori, ele era Pākehā<sup>7</sup> (branco), mas era um grande homem, uma pessoa incrível. Então esse é o Kai Paipa.

**LA: Então esse é o som do Kai Paipa. E o primeiro foi o Kōauau. Muito obrigado, Warren, por compartilhar esse instrumento maravilhoso com a gente. Tenho certeza de que os brasileiros ficarão muito interessados e talvez seja, para alguns deles, a primeira vez que ouvem esses instrumentos. Warren há mais instrumentos que você poderia nos mostrar?**

**WW:** Tenho aqui em mãos um casulo que mede aproximadamente quatro centímetros. Este casulo é uma pupa de uma mariposa nativa (da Nova Zelândia) que nós chamamos de Hine

<sup>7</sup> Semelhante aos nativos do Brasil chamarem as pessoas não indígenas de *cara pálida*

Raukatauri (um tipo de trava-línguas). Ela é a predecessora da música de flauta na nossa cultura e é personificada em um instrumento de quase 50 centímetros que tem a forma de um casulo e é chamada de Pūtōrino. As fêmeas nunca se transformam em mariposas e ficam dentro desse casulo, ao contrário dos machos. Há muitas histórias sobre isso, mas essa foi contada para mim há muitos anos por Hirini Melbourne. Ele me disse que a larva da mariposa fêmea pode viver dentro do casulo e, em determinada época do ano, ela se arrasta até o alto do casulo e abre um orifício. Quando o vento sopra através daquele furo, é um alerta aos machos de que é chegada a época do acasalamento. Então ela “guarda” quantos machos couberem no casulo, assim, quando os ovos chocarem, a cria sai já tem algo para se alimentar. A mensagem dessa história não é desencorajar os jovens a comerem seus pais. É mais sobre os machos terem a mesma responsabilidade que a fêmea na criação de seus filhos.

Então, esse instrumento é tocado quando o pretendente está cortejando a moça, para que ela saiba que o rapaz está interessado nela. Também é tocado durante o parto para confortar a pessoa que está dando à luz, ou a mãe, mas não somente ela, o filho também. Seu som parece com o de um clarim para anunciar nascimentos, ou para anunciar às pessoas a chegada do Marae para apoiar Karanga. Está ficando difícil de explicar, mas enfim, esse instrumento é usado em muitas cerimônias e este é o único tipo de instrumento no mundo destinado a casais por muitos motivos: porque pode ser tocado como um clarim, mas também pode ser tocado como uma flauta.

*[som pūtōrino central]*

Então, eu estava tocando esse instrumento a partir do centro, como uma flauta. Agora eu vou tocar a partir da extremidade.

*[som pūtōrino vertical]*

Como um clarim. Então, esse é o nosso pūtōrino.

**LA: Ele gostaria de tocar um instrumento agora que é encontrado em muitas culturas, ele diz que é muito simples.**

**WW:** Nós o chamamos de Porotiti e é basicamente um disco com dois orifícios com uma corda que passa por eles, e quando se puxa a corda para uma das extremidades, como o disco está no meio da corda, ele começa a girar. Não acredito que seja um instrumento maori. Muitos de

nosso músicos podem não concordar comigo sobre isso, mas acredito que foi introduzido pelos baleeiros [pescadores de baleira], entre os anos 1860 ou 1830 - o que não diminui o instrumento, de forma alguma. De qualquer modo, nós o adotamos e o usamos para muitas coisas, em termos de criação de ritmos para a composição de Waitata<sup>8</sup> ou canções. E o motivo pelo qual gosto deste instrumento é porque em 1919 tivemos uma epidemia de gripe aqui [na Nova Zelândia] que matou muita gente nossa. Minha bisavó Rangimarie Te Awe Awe morreu durante aquela epidemia, no pequeno município chamado Bulls. Naquela época eles usavam esse instrumento e as crianças costumavam tocar o Porotiti. Os idosos achavam que durante a epidemia de gripe as crianças que tocavam esse instrumento não ficavam doentes - parecia que fazia bem a elas. Então, os idosos levavam todas as crianças para um wharenu - abrigo público - onde elas dormiam à noite e tocavam o Porotiti, colocado acima do tórax. A vibração desse instrumento no peito as ajudaria a liberar o catarro enquanto tossiam. Eles salvaram centenas de crianças usando esse simples instrumento. Quando meus filhos eram crianças eu perguntei a um médico se isso poderia funcionar com eles e ele disse que não; a força da gripe era maior do que aquilo do que estava sobre eles e, então, não funcionaria. De qualquer modo eu tentei, mas não funcionou. Eu tentei novamente, mas o médico estava certo. Então esse é o som que o Porotiti tem:

[som Porotiti]

E esse é o Porotiti, um instrumento muito simples.

Kia ora. Muito obrigado pela oportunidade [desta entrevista].

**LA E LM:** Kia ora. Muito obrigado pela sua participação, Warren Warbrick!

<sup>8</sup> Estilo tradicional de música maori.

Figura 1- Imagens da caixa com instrumentos musicais Maori de Warren Warbrick



Fonte: do autor Luciano Victor Barros Maluly



Warren com o Kai Paipa



Warren tocando Koauau Ko Iwi



Warren com um Purere Hua



Warren com um Pūtōrino



Warren tocando Porotiti

## Referências

ALVARADO, Leonel; CASTRO, Rómulo; WARBRICK, Warren. *El sur que soy* (música). Duração: 9'37". Letra: Leonel Alvarado e Rómulo Castro. Nova Zelândia, 13 de fevereiro de 2017. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=llsD228bbNM>>. Acesso em: 12/04/2020.

WARBRICK, Warren. Entrevista concedida a Luciano Victor Barros Maluly e Leonel Alvarado. Gravadora Stomach. Palmerston North (Nova Zelândia), 09 de outubro de 2019. Transmitido também pela Rádio USP, em 23 de fevereiro de 2020 e 01 de março. Primeira parte disponível em: <<http://www.usp.br/cje/radiojornalismo/index.php/2020/03/01/23-de-fevereiro-de-2020-serie-latin-maori-warren-warbrick-parte-1>> Segunda parte disponível no seguinte link: <<http://www.usp.br/cje/radiojornalismo/index.php/2020/02/17/16-de-fevereiro-universidade-937-leonel-alvarado-parte-2>>. Acessos entre 29/04 e 05/05/2020.

RIF  
ensaio fotográfico

ensaio fotog  
ráfico

## Viva ao Divino Espírito Santo! A fé dos foliões e promesseiros de Santa Tereza - Figueirão/MS

*Fotos e texto: Letícia Monteiro Rocha<sup>1</sup>*

A Festa do Divino Espírito Santo é altamente recorrente na região central do Brasil, especificamente no Centro-Oeste. Sobre a origem e a chegada nesta região, é quase inexistente a bibliografia relacionada. Acredita-se que o costume da comemoração veio de Portugal trazido pelos jesuítas e pelos primeiros colonos, e posteriormente foi difundido em todo o país (AMARAL, 1998, p. 200).

A crença em torno do Divino Espírito Santo é popular no Centro-Oeste, mas também tem forte tradição nos estados de Minas Gerais e São Paulo. Esta interiorização da festa ocorreu principalmente pela corrida do ouro, como podemos observar em Goiás, especificamente a cidade de Pirenópolis, no período em que houve grande concentração de áreas de mineração do ouro e dali surgiu uma das mais importantes Festas do Divino do país (AMARAL, 1998).

A Festa do Divino é de tradição católica, realizada cinquenta dias após a Páscoa, no domingo de Pentecostes, em comemoração ao aparecimento do Espírito Santo aos discípulos de Jesus Cristo. O Divino não é considerado padroeiro oficial da maioria dos municípios em que existe a celebração, como também não existem atributos específicos da divindade, como ocorre, por exemplo, com São Francisco de Assis, padroeiro dos animais, ou Santa Luzia, que protege os olhos. Desta maneira, os pedidos de milagres são multivariados (AMARAL, 1998, p. 202).

Foi no século XIII que a festa do Divino foi reconhecida oficialmente pela rainha Isabel em Portugal, na região de Alenquer. O festejo, que até então era considerado pagão, entrou no calendário das celebrações sacras portuguesas. No Brasil, o reconhecimento veio apenas

<sup>1</sup> Mestra em Comunicação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Especialista em Administração de Marketing e Propaganda e Gestão Estratégica em Varejo e Comportamento do Consumidor. Graduada em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda. E-mail: natasha\_let@hotmail.com.

depois da independência, por volta de 1822, algo irrelevante, pois o povo já proclamava o "país de Império do Espírito Santo" (SILVEIRA, 2011).

No município de Figueirão, no Estado do Mato Grosso do Sul, a comunidade de Santa Tereza, liderada pela família Malaquias, realiza a Festa do Divino desde 1909 como forma de agradecimento ao milagre concedido pelo Divino Espírito Santo.

No início do século XX, a região foi acometida pela febre amarela, doença infecciosa que, se não tratada, levava à morte em um período curto de tempo. Como a região era pouco habitada e, por conseguinte, não havia acesso fácil ao tratamento dos enfermos, a dona Maria Francelina de Jesus, esposa do senhor Joaquim Malaquias - um dos desbravadores do local - pediu ao Divino que encontrasse no mato do cerrado uma planta que curassem os doentes, e como forma de agradecimento ela iria celebrar a festa até a quarta geração da família.

Ao retornar para casa e preparar a bebida, a pessoa que estava com os sintomas foi melhorando gradativamente. Depois deste episódio, não houve nenhum caso que se tenha registro de pessoas acometidas pela doença na região.

Em 2017, durante minha pesquisa de campo, estive pela primeira vez na pequena comunidade de Santa Tereza para acompanhar de perto todo o festejo. As fotografias tiradas fizeram parte da minha dissertação, assim como as entrevistas com os membros da família Malaquias e autoridades da região.

Conforme a observação direta e acompanhamento da folia durante a viagem, uma palavra resume a festa centenária: fé. Tudo se pede ao Santo e tudo é alcançado. Conforme os relatos, somente o Divino opera os milagres pedidos - muitas vezes impossíveis perante o homem. É dele a força movedora para que cada ano aconteça uma nova edição da Festa do Divino de Figueirão.

Foto 01: Início do percurso da folia



Foto 02: Chegada dos foliões em uma residência



**Foto 03: Doação de esmola ao Divino**



**Foto 04: Cantoria de agradecimento pela esmola**



Foto 05: Viagem da folia para a próxima residência

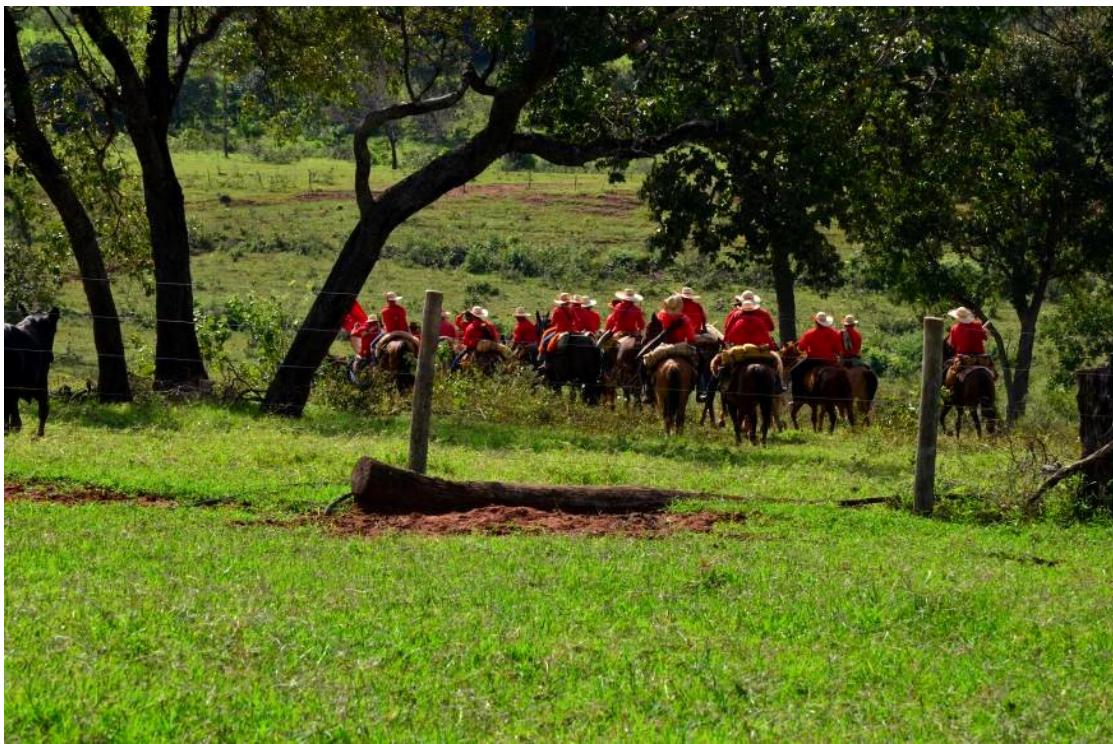


Foto 06: Foliã Dalva Reis pagando a promessa, ela carregou a bandeira por um trecho do percurso



**Foto 07: Cantoria especial na capela de São João, na propriedade do Sr. Ereduzino Malaquias**



**Foto 08: Chegada da bandeira na comunidade Santa Tereza**



Foto 09: Os festeiros vão ao encontro com a bandeira da folia



Foto 10: Troca das bandeiras



**Foto 11: Entrada da bandeira na capela. Promesseiros se cobrem com lençóis para que a bandeira, os festeiros e os foliões passem por cima**



Foto: Denilson Rodrigues

**Foto 12: Os fiéis oferecem esmolas ao Divino**



Foto 13: Os foliões entoam as últimas cantorias



Foto 14: içamento do mastro e queima de fogos para marcar o final do evento religioso



Foto 15: Apresentação da dança típica local - Dança do Catira



## Referências

AMARAL, R. C. M. P. **Festa à Brasileira**: significados do festejar, no país que "não é sério". 1998. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SILVEIRA, Fabrício Lopes da. **Sobre a Prática Etnográfica no Campo da Comunicação**: uma formulação teóricometodológica. Unisinos, 1-17, 2011.

RIF

rese

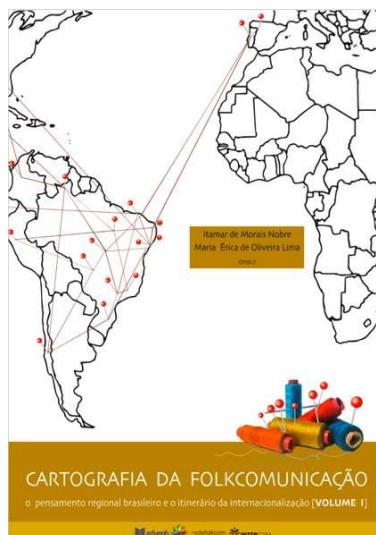
resenhas

resenh

enhas

## Livro revela mapa da expansão de estudos sobre a comunicação com base nos mecanismos do folclore

Élmano Ricarte<sup>1</sup>



Os territórios desse planeta têm suas especificidades conforme cada região. São culturas que nascem com as diferenças proporcionadas pela localização geográfica. Embora tanta pluralidade, há uma mesma necessidade existencial: comunicar sobre seus modos de vida, isto é, seus aspectos socioculturais. É dessa forma que a realidade social é construída com o apoio da comunicação, pois, no ato de comunicar, o ser humano atribui sentido ao mundo que lhe cerca (COULDREY; HEPP, 2017).

A partir do conceito de Folkcomunicação, Beltrão (1980) apresenta a ideia de que o povo, que na maioria das vezes, era marginalizado dos processos de comunicação tradicionais

<sup>1</sup> É pós-doutorando em Ciências da Comunicação (Universidade Nova de Lisboa). Doutor em Ciências da Comunicação - Universidade Católica Portuguesa - UCP (2014-2019). Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, com estágio na UCP (2009-2010). Graduado em Comunicação Social - Rádio e TV (2012-2014). Mestre pelo Programa de Pós-graduação de Estudos da Mídia - UFRN (2012-2014). Formação pedagógica pelo Centro Protocolar de Formação Profissional para Jornalistas (CENJOR-Portugal). Integra o Grupo de Estudos BOAVENTURA - UFRN e Universidade de Coimbra. Membro da Rede de Pesquisadores em Folkcomunicação - Rede FOLKOM. Coordenador-adjunto do Grupo de Trabalho de Jovens Investigadores da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (SOPCOM). Correio eletrônico: ricarteazevedo@gmail.com.

vigentes (compreende-se a comunicação de massa), faz uso dos mecanismos da cultura popular para se comunicar, relatar e informar sobre o seu cotidiano, suas vivências coletivas e pessoais.

São mais de 50 anos (1967) desde que Luiz Beltrão tornou-se o primeiro doutor em Ciências da Comunicação no Brasil pela Universidade de Brasília, suas ideias projetaram-se no país devido ao seu pioneirismo (MARQUES DE MELO; TRIGUEIRO, 2008).

O livro que agora é editado pelos professores doutores Itamar de Moraes Nobre e Maria Érica de Oliveira Lima tem por missão mapear como essa Ciência aproximou-se dos meios populares de comunicação em várias regiões do Brasil, da América Latina e também da Península Ibérica.

O livro “Cartografia da Folkcomunicação” tem um prefácio dos professores Severino Lucena e Suelly Maux, sete partes e um posfácio da Professora Doutora Luitgarde Cavalcanti. A primeira parte é dedicada em homenagem póstuma ao Professor Doutor José Marques de Melo e foi escrita em conjunto por Guilherme Fernandes (UFRB) e Cristina Gobbi (UNESP, Bauru). Depois, a segunda parte é dedicada ao território Norte do Brasil. Nessa parte são apresentados textos de: Charles Maciel Falcão (UFAM), com “O nacional pelo regional: reabilitação de valores em Mário Ypiranga Monteiro”; Wolfgang Teske (UFT) e Verônica Dantas Meneses (UFT) com “Estado da arte dos estudos Folkcomunicacionais no Tocantins”; e Shigeaki Ueki Alves da Paixão (UFAM), Maria Olívia de Albuquerque Ribeiro Simão (UFAM) e Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM) com “O movimento artístico e produção comunitária sustentável em perspectivas Folkcomunicacionais e solidárias do eco festival da UFAM”.

A terceira parte é dedicada às produções com autores do território do Nordeste do Brasil. Nela, há textos de: Maria Érica de Oliveira Lima (UFC) e Bruna Franco Castelo Branco Carvalho (UFC) com “A cultura popular na TVDiário: estudo de caso do programa *Memória do Nordeste*”; Hélcio Pacheco de Medeiros (UFRN) com “Trajetos na busca de um santo em Portugal: olhares a São Sebastião na ótica da Folkcomunicação”; Betânia Maciel (pósMex-UFRPE) e Marcelo Sabatinni (UFPE) com “Os estudos da Folkcomunicação como tendência na América Latina”; Osvaldo Meira Trigueiro (UFPB) com “Os agentes intermediários culturais e os processos de atualização na Folkcomunicação”; Marcelo Pires de Oliveira (UESC-BA) com FolkGames: um novo campo de pesquisa da Folkcomunicação”; Francinete Louseiro de Almeira (UFMA), Josefa M. e S. Bentivi Andrade (UFMA) e Protásio Cezar dos Santos (UFMA)

com “Migrações de sentido do feminino: o poder dos agentes folk no espaço público”; Alice de Oliveira Andrade (UFRN) Emanuele Freitas Bazíli (UFRN) e Itamar de Morais Nobre (UFRN) com “Meses como peças folkmidiáticas multimodais: a construção abissal de um Nordeste brasileiro estereotipado”; Juliana Hermenegildo (UFC) com “Quadrilha junina Babaçu: processos Folkcomunicacionais, identidade e representações culturais”; e Samanta Viana Castelo Branco Rocha Carvalho (UFPI), com Regionalização midiática e Folkcomunicação: reflexões e diálogos”.

Na quarta parte, é a vez de autores do Sul do Brasil como: Antônio Carlos Hohlfeldt (PUC-RS) com o texto “O legado de Luiz Beltrão sob a ótica de José Marques de Melo”; Beatriz Corrêa Pires Dornelles (PUC-RS) com “Riqueza cultural e folclórica do Rio Grande do Sul estão ausentes na bibliografia Folkcomunicacional”; Rosiméri Laurindo (FURB) e Guilherme Vailatti (FURB) com “Folkcomunicação de autopromoção resistência pelos pichadores em Blumenau”; Karina Janz Woitowicz (UEPG-PR), Renato Miranda Valenga (UEPG-PR) e Sérgio Luiz Gadini (UEPG-PR) com “Folkcomunicação e os desafios da cobertura jornalística em cultura: a pauta das políticas culturais no site *Cultura Plural* (2011-2017)”; “A Folkcomunicação presente na imigração italiana no Rio Grande do Sul a partir das estórias contadas por Nanneto Pipetta: um líder de opinião genuíno”; e Luís Átila dos Santos (UNIPAMPA) e Carla Daniela Rabelo Rodrigues (UNIPAMPA) com “Quadrilha junina e políticas culturais: aspectos históricos e simbólicos para a manutenção de uma manifestação cultural brasileira”.

Na quinta parte, são apresentados textos de autores do Sudeste do Brasil: Maria Isabel Amphilo (ECA-USP) com “Processos Folkcomunicacionais”; Elinaldo S. Meira (UNICAMP) com “Pequena história de um pequeno dispositivo de ver imagem: monóculos”; Eliane Penha Mergulhão (UMESP – São Bernardo do Campo/ SP) e Sônia Jaconi (UMESP – São Bernardo do Campo/ SP) com “Folkcomunicação & Habitus: a narrativa ficcional de Luiz Beltrão”; Cristina Schmidt Silva Portéro (UMC – Mogi das Cruzes/ SP) com Cartografia da Folkcomunicação: os territórios regionais no acervo bibliográfico”; e Lucimara Rett (ECO – UFRJ) com “Folkpublicidade: a linguagem publicitária do amador”.

A penúltima, e sexta, parte é dedicada aos textos de autores do Centro-Oeste do Brasil: Lawrenberg Advíncula da Silva (UNEMAT – Tangará da Serra/ MT) com Cavalhada Medieval, mas contemporânea também! Folkcomunicação e novas territorialidade da tradição no interior do Centro-Oeste brasileiro”; Muryllo Rhafael Lorensoni (ECCO – UFMT), Débora

Cristina Tavares (ECCO – UFMT) e José Serafim Bertoloto (ECCO – UFMT) com “O Folk na moda contemporânea”; e Letícia Monteiro Rocha (UFMS) e Cláudia Stapani Ruas (UCDB – Campo Grande/ MS) com “Folkcomunicação e cartografia: um mapeamento das rádios comunitárias de Mato Grosso do Sul”.

Por fim, a sétima parte traz dois textos de autores de fora do Brasil. “Folklore y comunicación: breve revisión de la experiencia chilena para pensar la folkcomunicación” do chileno Cristian Yáñez Aguilar (Universidad Austral de Chile) e um texto meu, como autor de dupla nacionalidade brasileira e portuguesa, cujo título é “O Mundo Mediatizado das Marchas Populares de Lisboa”, como resultado da primeira tese doutoral<sup>2</sup> com Folkcomunicação em Portugal, defendida em 2019 na Universidade Católica Portuguesa.

Toda a diversidade que foi anunciada inicialmente, a qual consta nesse livro, fica patente com a origem dos autores e com os assuntos abordados em seus textos como investigações científicas. São múltiplos olhares sobre os processos de Folkcomunicação, denotando que o conceito de Beltrão transformou-se e foi adaptado aos ambientes e às texturas que surgiram, como no caso da moda.

O livro evoca-nos a refletir que uma teoria como a da Folkcomunicação não deixará de existir, pois faz um sério apelo para que possamos observar a forma como respondem as audiências a partir de seus próprios meios, muitas vezes com base na sua cultura local, no folclore. Há muitas populações progressivamente comunicando seus costumes e tradições, seus modos de vida, suas próprias existências. Aqui, nessa teoria, podemos dialogar cientificamente com elas.

Essa cartografia está em constante transformação e é uma leitura não apenas para compreender como a Folkcomunicação é aplicada atualmente em vários contextos, mas também um estímulo a lançarmos olhares para outros territórios ou para nosso próprio contexto. Há muito mais que estudar, pois a Folkcomunicação pode ser útil para investigadores que ainda não a conhecem e para as próprias populações que fazem parte das manifestações culturais analisadas, uma chamada para se valorizarem com uma base científica.

---

<sup>2</sup> Tese disponível com acesso livre em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/27721>

**Ficha Técnica:**

**Título:** Cartografia da Folkcomunicação: o pensamento brasileiro e o itinerário da internacionalização – Volume 1

**Autor:** Itamar de Moraes Nobre, Maria Érica de Oliveira Lima (organizadores)

**Editora:** EDUEPB

**Ano:** 2019

**Número de páginas:** 618 p.

**Acesso:** <http://eduepb.uepb.edu.br/download/cartografia-da-folkcomunicacao>

**ISBN** 978-85-7879-444-6

**Referências**

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

Couldry, Nick; Hepp, Andreas. **The mediated construction of reality:** society, culture, mediatization. Polity Press: Cambridge. 2017

Marques de Melo, José; Trigueiro, Osvaldo Meira. **Luiz Beltrão:** pioneiro das Ciências da Comunicação no Brasil. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB. 2008.

## Os feminismos como experiência do vivido: uma abordagem prática

Dalila Brito<sup>1</sup>



Escrito pela teórica negra e feminista, bell hooks, o livro 'O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras' é uma cartilha que apresenta o movimento para mulheres e homens de uma forma simples e eficaz, utilizando o cotidiano como ponto de partida e fazendo emergir novas percepções de mundo, fomentando o despertar de uma sociedade mais diversa e igualitária. Em 2018, a obra traduzida por Ana Luiza Libânio foi publicada pela editora Rosa dos Ventos, no Rio de Janeiro, tornando-se uma das principais referências para o estudo do feminismo no Brasil.

Formada em literatura inglesa, a autora debruça os seus estudos principalmente nas discussões de gênero, raça e combate às opressões. Eleita pela revista *Atlantic Monthly* como uma das principais intelectuais norte-americanas e uma das 100 Pessoas Visionárias que Podem Mudar Sua Vida, pela revista *Utne Reader*, hooks se afasta da linguagem academicista para propor uma obra capaz de dialogar com um público múltiplo, e muitas vezes leigo,

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Mídia e Formatos Narrativos na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia; Comunicóloga e jornalista formada pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Correio eletrônico: britodalila.db@gmail.com

desconstruindo estereótipos e apresentando o feminismo como pensamento, mas também como prática cotidiana que impacta diretamente na vida de todos.

Embora o feminismo tenha se constituído como uma proposta de liberdade e crítica ao patriarcado, por outro lado, foi se criando uma ideia equivocada sobre o movimento. Por diversas vezes vimos, principalmente por influência da mídia, o movimento ser associado a pensamentos distorcidos, que ao invés da igualdade de gênero pregavam o discurso anti-homem, levando a crer que se tratava de uma guerra declarada. Ao mesmo tempo, mulheres, especialmente as negras, não se identificavam com as propostas e a ideia de emancipação parecia algo utópico.

Por muitas vezes, faltou ao movimento uma linguagem mais clara, menos academicista e que mostrasse, efetivamente, que toda a sociedade pode se beneficiar com as mudanças propostas pelo feminismo. Nos faltava pensar sobre feminismos, no plural. Sobre as peculiaridades de cada mulher, reconhecendo questões como classe, raça, orientação sexual ou qualquer outro marcador social que, em grande parte das vezes, elevam os índices de desigualdades enfrentadas. Nos faltava pensar um movimento múltiplo, tal qual as mulheres. Nos faltava ainda, fazer entender que o feminismo é para todo mundo.

A autora descreve como a sociedade é afetada pelo machismo e pelo sexism. A partir de suas próprias experiências, hooks aborda como a estrutura patriarcal contribui para perpetuação das opressões sofridas por ambos os sexos, mostrando que os homens, em certa medida, também são vítimas de um sistema que os coloca na posição de superioridade, virilidade e demasiada potência sexual, que devem ser exercidas e mantidas a todo custo, sob a pena do questionamento da sua masculinidade.

O entendimento do sexism e do patriarcado, assim como a interseccionalidade entre raça, classe e gênero são abordagens que perpassam toda a discussão ao longo das 176 páginas do livro. A autora traz o conceito de sororidade entre mulheres como uma potencialidade na luta antissexista e no fortalecimento das relações femininas. Para hooks, é preciso que as mulheres apoiem umas às outras, construindo uma rede e a concretizando em ações diárias. A autora nos faz perceber que feminismo é pensamento, mas é também prática cotidiana.

hooks utiliza a introdução para contar algumas das suas experiências com o feminismo e sobre as opiniões deturpadas com quais teve contato. Intitulado 'Aproxime-se do feminismo', o tópico propõe a desconstrução destes pensamentos e uma explicação didática sobre estrutura patriarcal. A partir daí, a autora traça um roteiro, como uma espécie de passo a passo sobre a

experiência feminista. O primeiro capítulo, ‘Políticas Feministas: em que ponto estamos’ nos convoca a pensar o contexto patriarcal e sexista em uma abordagem histórica, acompanhando avanços e regressos do pensamento e da prática feminista. É com a frase “Feministas são formadas, não nascem feministas”, que a autora inicia o segundo capítulo intitulado ‘Conscientização: uma constante mudança de opinião’, onde aborda que o feminismo não é uma imposição às mulheres. Para bell hooks, é necessário que as elas passem por um processo de conscientização, compreendendo o sistema de dominação no qual estão inseridas e como são as principais prejudicadas. Para isso, a autora apresenta no capítulo três a sororidade como ferramenta na luta contra as opressões, enfatizando que a “Sororidade ainda é poderosa”.

Os capítulos seguintes nos levam a refletir como mulheres nascem e crescem em um sistema opressor, tendo seus pensamentos e suas ações moldadas pelo sexismo. A autora apresenta como as ideias feministas têm contribuído para o bem estar em comunidades e sociedades comumente apropriadas pela cultura dominante. Temas complexos como direito a métodos contraceptivos, gravidez indesejada, aborto e os privilégios de mulheres brancas e de elevadas classes sociais em relação às outras também compõem a discussão que passam ainda por questões como mercado de trabalho, violência, casamento, espiritualidade, maternagem e paternagem feminista - atentando para a necessidade de educar crianças de forma antissexista.

As relações sexuais e amorosas são abordadas na perspectiva do casamento e da heterossexualidade, mas também sob a perspectiva da lesbianidade. Os debates são aprofundados no âmbito da liberdade feminina, seja ela no combate a submissão em relacionamentos heteronormativos ou no direito de amar uma outra mulher. O amor é abordado pela autora enquanto a esperança de recomeçar após as frustrações que também são frutos do sistema racista, sexista e homofóbico. Por fim, ela apresenta o que ela chama de ‘feminismo visionário’, tecendo críticas às ideias radicais e sua incapacidade de estabelecer uma linguagem fácil, que pudesse ser compartilhada através da oralidade. Hooks defende que para ser visionário o feminismo precisa estar apoiado em condições reais, capazes de pensar em um futuro onde os princípios feministas estejam na base da sociedade, se reelaborando sempre que necessário e atuando na libertação de mulheres, homens e crianças.

Durante todo o livro a autora chama atenção para a relação entre as pautas feministas e os discursos veiculados através da mídia massiva, especialmente pela televisão. Para ela, o meio de comunicação é um dos responsáveis pela construção e reafirmação dos estereótipos acerca das mulheres feministas. Enquanto o discurso feminista ganhava força em espaços como a

academia, a mídia se valia de uma audiência religiosa e conservadora. Assim, em meio a inúmeras pautas que trariam benefícios para sociedade como um todo, ganhavam destaque reivindicações geralmente associadas aos direitos sexuais e reprodutivos da mulher, questões ligadas ao aborto e o uso de contraceptivos. Nesse sentido, a publicação de um livro com linguagem acessível como a obra aqui descrita torna-se ainda mais potente em sua capacidade, não apenas em alcançar públicos amplos, mas pela possibilidade de ser compartilhado e de ajudar na desconstrução dos mitos sustentados pela mídia hegemônica, patriarcal, sexista e heteronormativa.

É interessante pensar como, mesmo em tempos tortuosos, a obra de bell hooks se configura como importante dispositivo na conscientização na luta antimachismo, anti-racismo, antissexismo, contribuindo para o despertar da consciência de classe. Para as mulheres, é uma oportunidade de reconhecimento em um movimento prático, múltiplo, potente e aberto às suas demandas. Para os homens, é a convocação para um trabalho de desconstrução e aliança diária. Para as crianças, é o projeto de adultos mais conscientes, menos preconceituosos e mais abertos à diversidade e ao diálogo.

**Ficha Técnica:**

**Título:** O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras.

**Autora:** Bell Hooks

**Editora:** Rosa dos Tempos

**Ano:** 2018

**Número de páginas:** 175 p.

**Tamanho:** 14 x 21 cm.

**ISBN** 978-85-011-1559-1

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo:** políticas arrebatadoras. Trad. Ana Luiza Libânia. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.