

RIF



REVISTA INTERNACIONAL DE FOLKCOMUNICAÇÃO

VOL. 21, N. 46, JAN/JUN. 2023

DOSSIÊ:

**CULTURA NEGRA E MANIFESTAÇÕES
FOLKCOMUNICACIONAIS**

ORGANIZAÇÃO

Dra. Renata Castro Cardias (FATEC São Roque) | Dra. Dyane Brito Reis (UFRB) | Dra. Karina Janz Woitowicz (UEPG)

EXPEDIENTE

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 21, Número 46, jan./jun. 2023.

- 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).

EDITORIA EXECUTIVA

Editora Executiva: Dra. Karina Janz Woitowicz

Assistência Editorial: Amanda Crissi, Jaqueline Andriolli Silva, Paulo Pessoa, Petronílio Filipe Costa Ferreira, Yago Massuqueto

DOSSIÊ CULTURA NEGRA E MANIFESTAÇÕES FOLKCOMUNICACIONAIS

Editoras convidadas: Dra. Dyane Brito Reis (UFRB), Dra. Renata Castro Cardias (FATEC São Roque), Dra. Karina Janz Woitowicz (UEPG)

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

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Dra. Betania Maciel (Faculdade de Ciências Humanas - ESUDA; Centro Latino Americano de Estudos em Cultura - CLAEC), Dra. Maria Cristina Gobbi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dra. Maria Isabel Amphilo (Universidad Complutense de Madrid), 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 (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. 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. Magali do Nascimento Cunha (Pontifícia Universidade Católica de Goiás), 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. Cicilia Peruzzo (Universidade Anhembí Morumbi), Dr. Luciano Victor Barros Maluly (Universidade de São Paulo), Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual do Tocantins), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco), Dr. Andriolli Brites da Costa (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Dr. Marco Bonito (Universidade Federal do Pampa), Dr. Guilherme Moreira Fernandes (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Dra. Beatriz Dornelles (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

PARECERISTAS DESTA EDIÇÃO

Dra. Dyane Brito Reis (UFRB), Dra. Renata Castro Cardias (FATEC São Roque), Dra. Betania Maciel (Faculdade de Ciências Humanas - ESUDA; Centro Latino Americano de Estudos em Cultura - CLAEC), Dr. Denis Porto Renó (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos (Faculdade DAMAS, Faculdade Pernambucana de Saúde e Faculdade SENAC PE), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Ítalo Rômány de Carvalho Andrade (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Francinete Louzeiro (Universidade Federal do Maranhão), Dra. Thífani Postali (Universidade de Sorocaba), Dr. Eduardo Baggio (Universidade Estadual do Paraná), Dra. Marizandra Rutilli (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Thiago Garcia Martins (Universidade Paranaense), Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa).

DESIGN GRÁFICO

Projeto Gráfico: Kevin Willian Kossar Furtado

Capa: Petronílio Filipe Costa Ferreira e Jaqueline Andriolli Silva

Foto da capa: Matheus Pileggi – Projeto Lente Quente



EDITORAÇÃO

A Revista Internacional de Folkcomunicação utiliza como sistema de editoração o Open Journal Systems (OJS).

INDEXAÇÃO

A RIF está indexada nas seguintes bases de dados: Redalyc, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB, Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais 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, Mir@bel, Journals for Free, AURA, EBSCO, Directory of Open Access Scholarly Resources – ROAD, Elektronische Zeitschriftenbibliothek Crossref – EZB, WorldCat, Crossref, Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR.

Fale com a RIF

revistafolkcom@uepg.br

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

Revista Internacional de Folkcomunicação. Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom); Cátedra
UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional.
Brasília, DF., v. 1, n. 1, jan./jun. 2003; Ponta Grossa, PR, v. 21, n. 46, jan./jun. 2023.

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 “CULTURA NEGRA E MANIFESTAÇÕES FOLKCOMUNICACIONAIS”

Arte Contemporânea e Candomblé: uma semiótica, um diagrama da cultura afro-brasileira

14

Fabio Pezzi Parode
George Ulysses Rodrigues Sousa

Princesas e rainhas pretas: expressões da negritude na literatura de cordel

34

Alberto Magno Perdigão

O Antirracismo como estratégia de marca: o posicionamento do Carrefour em confronto com a prática cotidiana

54

Vitor Lopes Resende
Rogério Luiz Covaleski

Estratégias folkmediáticas para a propagação da Identidade Cultural Negra

76

Thífani Postali

Samba: da margem social à identidade nacional

92

Raqueli Bisvayno Viacilli
Marcílio de Souza Vieira

Divinas imagens, (re)existências e cuidados ao festejar o Espírito Santo em tempos de pandemia

106

Gerson Carlos Pereira Lindoso
Fabíola Fernanda Dominici Sampaio
Lucas Vinicius Lima Coimbra

A alteração da dinâmica comunicacional dos movimentos sociais com o advento da Internet: uma breve análise de alguns movimentos negros de Santa Catarina

126

**José Carlos Fernandes
Felipe Cardoso**

Planejamento e orçamento das políticas públicas para o desenvolvimento das comunidades quilombolas

144

**Monica Franchi Carniello
Suelene Ferreira de Souza Barbosa
Moacir José dos Santos**

O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda: a gramática da repressão

167

Valquiria Barros

ARTIGOS GERAIS

Cultura e Pandemia: Festejos de São João na cidade de Dom Basílio-Ba

191

**Antônio Nolberto de Oliveira Xavier
Vicente de Paulo Silva Santos**

O protagonismo da tecnologia nos processos comunicacionais e a potencialização das desigualdades de acesso à internet no Brasil

216

**Mara Fernanda De Santi
Maria Cristina Gobbi**

ENTREVISTA

“Meu sonho maior é procurar cantar melhor do que já cantei, e cantar até na hora da morte”: Entrevista com o Príncipe dos Poetas Populares, Pedro Bandeira [In Memoriam]

233

**Rodolfo Rodrigues
Samuel Gomes de Melo**

ENSAIO FOTOGRÁFICO

A Festa do Rosário de Santa Luzia e o Cortejo do Tope do Juiz

248

Fotos e Texto: Osvaldo Meira Trigueiro

RESENHAS & CRÍTICAS

O potencial informativo do folheto de política de cordel

258

Bruna Castelo Branco

RIF

editorial

edi

editori

ria

Editorial RIF

Em uma sociedade marcada pelo racismo, que se desdobra em uma série de violências físicas e simbólicas, torna-se fundamental refletir sobre a cultura, as lutas e as resistências do povo negro. Com o propósito de ampliar o conhecimento sobre o tema, focalizando os processos comunicacionais, a *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF) publica o dossiê “Cultura negra e manifestações folkcomunicacionais”, organizado pelas professoras Dra. Dyane Brito Reis (UFRB), Dra. Renata Castro Cardias (FATEC São Roque) e Dra. Karina Janz Woitowicz (UEPG).

No marco dos 25 anos da criação da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação e dos 20 anos da *Revista Internacional de Folkcomunicação*, comemorados neste ano de 2023, registra-se a contribuição dos estudos folkcomunicacionais na análise crítica dos fenômenos socioculturais da atualidade e na formulação teórica em torno de temas e objetos que envolvem a comunicação dos grupos marginalizados, na perspectiva da teoria formulada por Luiz Beltrão.

A cultura negra e os ativismos antirracistas ocupam lugar central no enfrentamento às práticas de opressão e discriminação presentes na sociedade brasileira, merecendo atenção de pesquisadores e pesquisadoras da área. Por isso, a proposta do dossiê converge com a escolha do tema da XXI Conferência Brasileira de Folkcomunicação, que ocorre em agosto na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia em Cachoeira/BA, reunindo estudiosos, ativistas e mestres populares que se dedicam à valorização da cultura negra no país.

O presente dossiê oferece um conjunto de nove artigos que abordam diferentes aspectos da cultura e da comunicação associados às questões de raça, tais como manifestações tradicionais, religiosidade, práticas de resistência ao racismo, análises da mídia e registros da organização do movimento negro em diferentes períodos, lugares e contextos.

No artigo “Arte Contemporânea e Candomblé: uma semiótica, um diagrama da cultura afro-brasileira”, Fábio Parode e George Ulysses apresentam os aspectos simbólicos presentes nos terreiros, apontando a ancestralidade africana como parte de uma estética do candomblé em que se manifestam as resistências do povo negro. Em “Princesas e rainhas pretas na literatura de cordel: expressões da negritude contra a invisibilidade de

um protagonismo negro”, Alberto Magno Perdigão discute o protagonismo das mulheres negras nos folhetos informativos de cordel. Ao analisar as rainhas e princesas negras do período da escravidão, o autor reconhece a visibilidade e a afirmação identitária das personagens como traços presentes na literatura popular.

A publicidade de causa é problematizada por Vitor Lopes Resende e Rogério Luiz Covaleski no artigo “O Antirracismo como estratégia de marca: o posicionamento do Carrefour em confronto com a prática cotidiana”, que apresenta uma abordagem crítica da marca global Carrefour em relação ao combate ao racismo. Já as apropriações da mídia massiva por ativistas da cultura negra é tema do artigo “Estratégias Folkmediáticas para a Propagação da Identidade Cultural Negra”, de Thífani Postali. No texto, compositores e cantores de hip hop com projeção massiva são caracterizados como propagadores da identidade cultural negra que se contrapõem aos discursos hegemônicos.

Manifestações populares associadas à cultura negra também ganham espaço no dossiê. Em “Samba: da margem social à identidade nacional”, Raqueli Bisvayno Viécilli e Marcílio de Souza Vieira recuperam as origens do samba como um produto marginalizado pelas elites devido às suas raízes negras e periféricas e demonstram a sua conversão em um símbolo da identidade nacional. A festa do Divino Espírito Santo em São Luís (MA), por sua vez, é foco do artigo “Divinas imagens, (re)existências e cuidados ao festejar o Espírito Santo em tempos de pandemia”, de Gerson Carlos Pereira Lindoso, Fabíola Fernanda Dominici Sampaio e Lucas Vinicius Lima Coimbra. Os autores registram as formas de celebração e resistência dos povos de matriz africana durante o período pandêmico e a importância da manutenção dos seus rituais.

O diálogo entre passado e presente pode ser identificado no artigo “A alteração da dinâmica comunicacional dos movimentos sociais com o advento da Internet: uma breve análise de alguns movimentos negros de Santa Catarina”, de José Carlos Fernandes e Felipe Cardoso, que aborda a comunicação interna do Núcleo de Estudos Negros (NEN) de Santa Catarina em diferentes gerações. A análise das políticas públicas voltadas à igualdade racial é tema do artigo “Planejamento e orçamento das políticas públicas para o desenvolvimento das comunidades quilombolas: uma análise sobre o Programa Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo”, de Suelene Ferreira de Souza Barbosa, Monica Franchi Carniello e Moacir José dos Santos. Com base na aplicação dos recursos previstos no Plano Plurianual 2016-2019, os autores constataam a necessidade do

aprimoramento do referido programa para o fortalecimento da cultura negra e a valorização de comunidades quilombolas.

Para encerrar o dossiê, uma abordagem histórica identifica marcas racistas no discurso em torno da religiosidade. O texto “O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda: a gramática da repressão”, de Valquiria Barros, analisa narrativas acerca do branqueamento da religião como uma estratégia de legitimação da umbanda no início do século XX.

Além dos artigos que compõem o dossiê sobre cultura negra e manifestações folkcomunicações, a RIF traz também dois artigos gerais para compor a edição. “Cultura e Pandemia: Festejos de São João na cidade de Dom Basílio-Ba”, de Antônio Nolberto de Oliveira Xavier e Vicente de Paulo Silva Santos, apresenta uma análise sobre o projeto de intervenção artística intitulado “São João Vivo”, que envolveu um concurso de ornamentação das casas durante as festividades de São João. O caráter festivo e a promoção da cultura local são destacados no estudo, contribuindo para refletir sobre o lugar da cultura em meio à pandemia de Covid-19.

O artigo “O protagonismo da tecnologia nos processos comunicacionais e a potencialização das desigualdades de acesso à internet no Brasil”, de Mara Fernanda De Santi e Maria Cristina Gobbi, por sua vez, problematiza as interrelações entre os problemas da vida real e do ambiente virtual no que se refere às desigualdades de acesso. Ao estabelecer um diálogo entre a teoria ator-rede e a noção de ativista folkmediático, as autoras discutem as possibilidades de participação no campo midiático no contexto atual.

A entrevista que integra a edição, realizada por Rodolfo Rodrigues e Samuel Gomes de Melo em três etapas, nos anos de 2016 e 2018, se configura como uma homenagem póstuma ao artista popular Pedro Bandeira, falecido em 2020 aos 82 anos. Poeta repentista, cordelista, escritor, radialista e apresentador de TV, Pedro Bandeira, reconhecido como mestre da cultura do Ceará, expõe a herança dos cantadores com quem conviveu e as relações familiares que marcaram sua trajetória de repentista.

A RIF traz ainda um ensaio fotográfico de autoria do pesquisador Osvaldo Meira Trigueiro, composto de doze imagens acompanhadas de texto explicativo, sobre a Festa do Rosário de Santa Luzia e o Cortejo do Tope do Juiz, que contribui com a temática central abordada no dossiê. O trabalho reúne registros da pesquisa empírica realizada em diferentes períodos para documentar a celebração popular que ocorre no sertão da Paraíba em referência à cultura negra. A mistura entre o sagrado e o profano, assim como

os aspectos religiosos e folclóricos presentes nos rituais, conferem características próprias às festividades de Santa Luzia.

Para fechar a edição, Bruna Castelo Branco apresenta uma resenha do livro *Política e Literatura de Cordel - O folheto como mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica*, do jornalista e professor Alberto Perdigão, publicado pela RDS Editora em 2022. Resultado de cinco anos de uma ampla pesquisa sobre literatura de cordel, o livro traz análises do campo político a partir o viés da Folkcomunicação.

Com as diversas contribuições registradas nos textos publicados na edição, convidamos para o diálogo e a reflexão sobre a cultura e a resistência negra e os demais temas e abordagens presentes na Revista. Boa leitura!

Dyane Brito Reis

Renata Castro Cardias

Karina Janz Woitowicz

RIF

dos

dossiê

dossi

ssiê

Arte Contemporânea e Candomblé: uma semiótica, um diagrama da cultura afro-brasileira

Fabio Pezzi Parode¹

George Ulysses Rodrigues Sousa²

Submetido em: 28/04/2023

Aceito em: 19/06/2023

RESUMO

A diversidade é um dos traços da cultura brasileira, sendo que a riqueza cultural dos povos de matriz africana marca amplamente o campo das experiências estéticas e religiosas, atuando como lócus de produção de subjetividades e questionamentos. A Arte Contemporânea e o Candomblé, ecoam uma África viva que afirma sua identidade e singularidade, ancestralidade resgatada na história cantada em cada ponto, em cada encruzilhada, em cada obra. Os desafios desse estudo nos levam a compor um diagrama, uma semiótica dos terreiros, tendo na arte e no candomblé, os articuladores privilegiados de uma tessitura simbólica, significativa de uma matriz negra na cultura, como força e resistência. A semiótica barthesiana nos conduzirá aos questionamentos sobre significação e imagem, e a filosofia deleuziana, nos dará suporte teórico ao diagrama da ancestralidade que nos constitui, onde o Candomblé e a Arte são pontos de partida de um caminho que não se fecha, nos projetando para além dos textos e seus significados: a própria experiência estética das obras refletidas ao texto construído. Este artigo é resultado de estudo mais amplo, cujo mote foi o questionamento da ancestralidade no audiovisual, tendo como desafio a definição de uma cartografia, nos levando ao possível diagrama de obras de arte realizadas por pessoas pretas no Brasil. No recorte proposto, propomos uma leitura nos termos de um diagrama aberto da obra de Clébson Francisco, artista multimídia cearense. Os resultados, ainda que parciais, nos levaram ao esboço de uma semiótica dos terreiros, apontando a estética da ancestralidade e do candomblé, como estruturantes do campo simbólico de questionamentos da africanidade na cultura.

PALAVRAS-CHAVE

Arte; Ancestralidade; Candomblé; Terreiros; Cultura.

¹ Doutor em Estética e Arte por Paris 1 - Panthéon Sorbonne; Mestre em Comunicação e Semiótica pela UNISINOS; Bacharel em Comunicação - Jornalismo pela PUCRS; Professor no PPGCom da UFC, editor da Revista Passagens e coordenador da Linha de Pesquisa 1: Fotografia e Audiovisual. Correio eletrônico: fparode@gmail.com.

² Doutorando e Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação PPPGCOM - UFC, na Universidade Federal do Ceará, pesquisa Comunicação, Ancestralidade, Quilombismo e suas implicações na produção artística da Pessoa Preta no Brasil. Bacharel em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal do Ceará (2017), pesquisador em arte e tecnologia, dispositivos audiovisuais, processos fenomenológicos e comunicacionais na arte. É yawo de Obaluayê no Ilê Iba Asè Possun Aziri, onde vivencia/pesquisa uma semiótica dos terreiros. É ainda percussionista, escritor (Tratado da Pele, 2021) e artista da performance. Correio eletrônico: george.rodrigues.sousa@gmail.com.

Contemporary Art and Candomblé: a semiotic, a diagram of Afro-Brazilian culture

ABSTRACT

Diversity is a key characteristic of Brazilian culture, greatly influenced by the heritage of African diaspora peoples in the fields of aesthetics and religion. Both contemporary Art and Candomblé reflect a vibrant Africa that asserts its unique identity and reclaims ancestral roots through chants, crossroads, and artworks. This study aims to create a diagram, a semiotics of “terreiro”, with art and Candomblé as privileged expressions of the symbolic crossroad that signifies the black heritage in Brazilian culture—a resilient force. Barthesian semiotics guide us to question signification and image, and Deleuzian philosophy provides theoretical support of a diagram to explore our constitutive ancestry, where Candomblé and Art serve as starting points on an open path, transcending texts and their meanings, encompassing the aesthetic experience of this works and reflecting it to the texts. This article is the outcome of a broader study investigating the concept of ancestry in audiovisual media and aimed to define a cartography that could potentially diagram artworks created by Black individuals in Brazil. Within this framework, we present an analysis of Clébson Francisco's multimedia works, an artist from Ceará. Although the results are partial, they provide a glimpse of a semiotics of “terreiro”, emphasizing the aesthetics of ancestry and Candomblé as foundational aspects in the symbolic field of African heritage within Brazilian culture.

KEY-WORDS

Art; Ancestrality; Candomblé; Terreiro; Culture.

Arte Contemporáneo y Candomblé: una semiótica, un diagrama de la cultura afrobrasileña

RESUMEN

La diversidad es uno de los trazos de la cultura brasileña, siendo que la riqueza cultural de los pueblos de la diáspora africana marca ampliamente el campo de las experiencias estéticas y religiosas, actuando como locus de producción de las subjetividades y interrogantes. La Arte Contemporánea y el Candomblé, resuenan una África viva que afirma su identidad e singularidad, ancestralidad rescatada en la historia cantada en cada punto, en cada encrucijada, en cada obra. Los desafíos de este estudio nos lleva a componer un diagrama, una semiótica de los terreiros, teniendo en la arte y en el Candomblé, los articuladores privilegiados de una tesis simbólica, significativa de una herencia negra en la cultura, como fuerza y resistencia. La semiótica barthesiana nos guiará a los interrogantes sobre significación e imagen, y la filosofía deleuziana, nos otorgará un soporte teórico al diagrama de la ancestralidad que nos constituye, donde el Candomblé y la Arte son puntos de partida de un camino que no se cierra, nos direcciona para afuera de los textos y sus significados: la propia experiencia estética de las obras espejadas al texto construido. Este artículo es el resultado de un estudio más amplio, cuyo mote fue el cuestionamiento de la ancestralidad en el audiovisual, teniendo como meta la definición de una cartografía, llevándonos al posible diagrama de las obras de arte realizadas por personas de raza negra en Brasil. En el recorte propuesto, enfocamos en una lectura en el término de un diagrama abierto de la obra de Clébson Francisco, artista multimedia cearense. Los resultados todavía que parciales, nos llevan al diseño de una semiótica de los terreiros, apuntando la estética de la ancestralidad y de el Candomblé, como pilares de un campo simbólico de la herencia africana en la cultura brasileña.

PALABRAS-CLAVE

Arte; Ancestralidad; Candomblé; Terreiro; Cultura.

Introdução

O sujeito de estudo deste artigo é o trabalho artístico de pessoas pretas³ no Brasil, especificamente obras no campo das artes visuais, fotografia e vídeo, vídeo-cartas. Em uma perspectiva interdisciplinar, partindo da Comunicação, da Estética e da Arte, busca-se examinar as obras de Clébson Francisco, mais especificamente, a obra “*Querid_ Fantasma: as setes cartas que tenho para te dar*” a fim de inferir sobre teorias e metodologias para uma análise crítica da estética dessas obras, relacionando-as ao universo sígnico das religiões de matriz africana, especialmente o candomblé de nação ketu⁴. Esta matriz religiosa insere-se na constituição da problemática afro-diaspórica no Brasil (Conduru, 2007), e aqui, supre o universo imagético e simbólico das obras, em um esboço do que pode vir a ser uma Semiótica dos Terreiros dentro da Arte Contemporânea.

Seria, portanto, no cruzamento da cosmologia religiosa do Candomblé, das vídeo-cartas de Clébson Francisco e dos textos poéticos que poderíamos compreender a articulação com as estruturas simbólicas do campo religioso, em específico, do Candomblé. Nosso referencial para uma aproximação coma a semiótica das imagens e representações é, primeiramente, baseado nos estudos de Roland Barthes (1980) sobre fotografia e imagem. Sua retórica da imagem opera a partir das dimensões denotativas e conotativas, ressaltando, no processo de significação, o papel da dimensão simbólica e da relação entre texto e imagem, articulando a estética e a filosofia com a Linguística.

Clébson Francisco é um artista negro cearense⁵ que atua no campo do audiovisual e da escrita compondo textos e videoarte sobre temas ligados às condições, experiências e possibilidades de vida das pessoas pretas. A obras selecionada aqui intitula-se: *Querid_ Fantasma: as setes cartas que tenho para te dar*⁶(2018), e trata-se de uma instalação audiovisual multi-tela composta por uma série de vídeos que fazem parte da pesquisa ‘Querid_ Fantasma’, pesquisa essa que busca ser uma investigação poético-visual acerca do *Ser Fantasma* dentro da obra do artista, numa interseção poética entre a fotografia, o vídeo, o texto, e a escrita de cartas como um ato de riscar imagens. Clébson Francisco em seus trabalhos e comunicações, expressa as limitações de seu corpo, um corpo negro,

³ Quando “Pessoas Pretas” aparece neste artigo grafado com maiúsculas, estamos utilizando uma categoria ontológica; quando grafado em minúscula, pessoas pretas, pessoa preta, possui o sentido dicionarístico.

⁴ Os candomblés no Brasil são divididos em Nações, sendo as três mais conhecidas as nações Angola (Bantu), Jeje (Fon) e Ketu (Iorubá), cada uma pertencente a um grupo etno-linguístico distinto (BARROS, M; DE OXAGUIÃ, Vera; MAURICIO, G. 2009).

⁵ <https://clebson.com/sobre/>. Acesso: 27.04.2023.

⁶ <https://clebson.com/queridfantasma/assetecartasquetenhopratedar/>. Acesso: 27.04.2023.

periférico. Um corpo de liberdades cerceadas, de movimentos vigiados, flagelado pelo evento do tráfico negreiro e sua subsequente escravidão. Ainda, um corpo que quer amar e ser amado, quer sentir e que não se contenta com os espaços demarcados pela branquitude para a sua existência.

Analisando alguns vídeos da série “Querid_ Fantasma” podemos compreender os significados da obra e o sentido do *amar a negritude* em seus textos poéticos e fotografias, vídeos e sonoridades articulados com a tecnologia multimídia. A proposta de uma cartografia, ou ainda, de um diagrama, um mapa do sensível, que prevê a deriva, o jogo de forças e virtualidades, nos levou a identificar os subtextos do conjunto da obra, seus vetores de desejo, potências de transformação pela estética do visual e das palavras. Seleccionamos as obras em função de sua acessibilidade em plataformas digitais, cujos textos artísticos são de fácil visibilidade, através dos dispositivos eletrônicos em qualquer parte do país com acesso à internet. As obras de Clébson Francisco, e sua relação menos evidente com o Candomblé, abre-se como espaço para associações simbólicas dentro do campo da Antropologia Visual e Estética da Arte, e das formas de linguagem audiovisual, como o vídeo. Não há nesse encontro entre a obra de Clébson Francisco e o Candomblé, uma pretensão de configuração de um texto interpretativo fechado, ao contrário, dá-se no horizonte semiótico de uma análise estrutural a partir das referências de quem interage com a obra, de forma participativa e complementar.

A proposta de uma *semiótica dos terreiros*, ainda que preliminar, busca apoio nos objetos audiovisuais, e nas proposições barthesianas, assim como, na *filosofia da diferença* em Deleuze, Guattari (2005), e Foucault (1979) em sua perspectiva de micropolíticas, traçando um percurso polifônico e intertextual entre a Arte Contemporânea e o Candomblé. A técnica de abordagem define-se pelo desenho teórico de um diagrama, cujas significações e sensações operadas pela estética e processos comunicacionais são reveladores de potencialidades e forças na cultura e sociedade, expondo uma estética existencial da pessoa preta, seu olhar e sensibilidade diante dos *acontecimentos*, onde sua própria obra, torna-se um *acontecimento*. Um diagrama, nessa perspectiva, busca identificar e estabelecer correlações entre as forças internas e externas, para além do campo específico, definindo as representações, as potencialidades e virtualidades num devir cultural. Trata-se, portanto, de uma metodologia do campo filosófico, que busca adequar-se à objetos cuja natureza é móvel, ou transitória, flutuante na ordem das linguagens e enunciados, como é o caso da arte contemporânea em audiovisual.

A natureza do objeto de estudo do qual nos aproximamos é intensiva e potencialmente aberta: trata-se de obras de arte, onde a significação da ancestralidade e da estética e referência religiosa se dão no espaço simbólico. Por outro lado, a própria noção de significação remete ao postulado do código, histórico, cultural, social, político, ideológico, pautando-se nas referências e memórias acessadas. Nessa medida, a episteme investida neste estudo nos leva a uma aproximação cuidadosa do objeto analisado (obras de arte), tendo em vista a imanência da relação arte e religiosidade da cultura afrodescendente. Ainda que a arte articule-se no jogo das representações, não há na relação proposta, no nível de sua imanência, espaço para o *as potências do falso*, mas sim, para a estética como *acontecimento*, como experiência de si diante dos objetos projetados numa temporalidade outra, numa duração (Bergson, 1999), ou ainda, da experiência estética como afirmação e diferença. Afirmação de uma presença sutil, que se modeliza no tempo e no espaço, assumindo múltiplas imagens com sentidos que oscilam, como *territorializações* ou *desterritorializações* do próprio corpo com relação às forças que se interpõem entre si e os outros corpos, sejam da natureza ou da cultura, ou da cultura como natureza.

Reforça-se aqui, a poética afro-diaspórica de Clébson Francisco, sua arte enquanto pessoa preta. Hélio Menezes Neto, em sua tese de doutorado (2018), trata dessa definição buscando nomear a produção artística de pessoas pretas, resgatando a crítica feita por Kabengele Munanga. Segundo Menezes Neto, Munanga diz que a expressão "arte negra" deveria ceder espaço à "noção mais ampla, não biologizada, não etnicizada e não politizada" (MUNANGA, 2000, *apud* MENEZES NETO, 2018). O pesquisador traz ainda a denominação proposta por Roberto Conduru, "arte afro-brasileira", já bastante difundida, ainda que Conduru entenda que o termo "arte afro-descendente" seja mais "correto". A definição de Kimberly Cleveland (2014) também é exposta, onde a pesquisadora defende o uso do termo "*black art*" para as produções artísticas realizadas por pessoas pretas no Brasil, seja por sua pregnância histórica, seja porque o termo "arte afro-brasileira" não tenha o mesmo peso político que o termo defendido pela mesma. A perspectiva de Cleveland é pautada por categorias raciais e artísticas sedimentadas nos Estados Unidos da América (CLEVELAND, 2014 *apud* MENEZES NETO, 2018). Em sua tese, Menezes Neto acaba por optar por "arte afro-brasileira" pelo termo "articular especificamente África e Brasil pelo viés da arte, a expressão arte afro-brasileira expressa maior precisão que as demais, localizando os objetos que abarca e circunscrevendo a discussão para as

experiências e questões mais propriamente brasileiras” (p.16). Apesar de concordarmos com a proposta de localização do termo, preferimos utilizar tanto a genérica expressão “arte produzida pela pessoa preta no brasil” quanto o termo “arte afro-diaspórica no Brasil”, que mantém a justificativa de Menezes Neto, mas também engloba o movimento de diáspora. Esse movimento seja, talvez, o grande agenciador das práticas artísticas das pessoas pretas no país.

Este artigo divide-se em em quatro capítulos: 1. Do homem e da arte (contemporânea) 2. DENTRO DA MATA CORRE UM RIO: PAÓ⁷ SEMIÓTICO PARA OXUM E OSSAIN; 3. Abebé – O espelho de Oxum como jogo de imagens; 4. *A alquimia da montagem-menor*.

Do homem preto e da arte (contemporânea)

Elaborando sobre masculinidades pretas, uma das encruzilhadas deste estudo, aproximamos as narrativas dos Orixás à obra artística “Querid_ Fantasma”, de Clébson Francisco (2016). Aqui nos aproximamos de uma análise semiótica que ressalta os tropos narrativos das lendas dos Orixás dentro do trabalho do artista, como os elementos dos Orixás Ossain, o feiticeiro das matas, e Oxum, a afetuosa rainha das águas doces, para falar da afetividade do homem preto dentro da arte contemporânea. Em que medida os orixás, suas representações na arte, a imagem que estimula e impulsiona os sentidos, é agenciadora de transformações das subjetividades, estabelecendo um campo comunicacional e imanente na configuração dos regimes de significação e experiência estética?

Pensar a arte no contexto de sua produção simbólica e imagética, nos leva a considerar sua natureza estética. No Caso de Clébson Francisco, sua arte multimídia é de modo geral, mais figurativa, colorida, voltada para questões sociais e existenciais. Ora ele busca construir imagens-textos bem definidos, ora, imagens-movimento, com blocos carregados de sensações e afetos (Deleuze, 2005). Nesse sentido, podemos considerar que as imagens da arte em Clébson Francisco, por mais significativas que elas sejam, estimulam não uma saída de si, mas um movimento intensivo, uma imagem-fluxo em relação à potência e às virtualidades do corpo em sua condição existencial. Num plano

⁷ Gesto de saudação aos Orixás. Bate-se as palmas das mãos, uma contra a outra, sete vezes. O movimento é repetido três vezes. Acordamos assim os Orixás e demonstramos que estamos prestando homenagens.

simbólico, os orixás, em sua materialidade representada, operam em territórios latentes, estimulando uma experiência estética entre o físico e o espiritual.

Dentro da mata corre um rio: Paó⁸ Semiótico para oxum e Ossain

“Comecei usando vírgulas e pontos finais, mas depois percebi que o que importava era mesmo falar de nós dois” (FRANCISCO, Clébson, 2016).

Figura 1 – Print de frame do trabalho “Querid_ Fantasma”, carta 1



Fonte: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>

Analisamos as obras audiovisuais da instalação “Querid_ Fantasma” (2016), de Clébson Francisco, multiartista, jovem preto do Ceará. Compreendemos sua prática com a arte como um modo de criar espaços de vida (Corpo sem Órgãos), para si e para outras pessoas pretas. Buscaremos a seguir desenvolver um pouco mais a noção de desejo e formas de afeto do homem preto⁹. Ainda pautados por uma epistemologia dos terreiros, contudo, avançaremos no campo da imagem em movimento e da montagem.

Nesta encruzilhada não nos interessa analisar feridas. Destarte nos envolvemos em um outro aspecto da escrita de si da pessoa preta. Queremos falar aqui de desejo e de busca pelo afeto. Se, no nível da epistemologia desenvolvida aqui, uma genealogia nos

⁸ Gesto de saudação aos Orixás. Bate-se as palmas das mãos, uma contra a outra, sete vezes. O movimento é repetido três vezes. Acordamos assim os Orixás e demonstramos que estamos prestando homenagens.

⁹ Existem estudos em masculinidades pretas na academia e, sobretudo nos últimos anos, o tema tem sido intensamente debatido nos meios de comunicação, principalmente nas redes sociais de internet. Para além das definições de “masculinidade”, proponho aqui que esta dissertação entende que há um devir do homem preto, cis ou trans, que, se orientado a partir de práticas aquilombadas e com base na ancestralidade, também é capaz de produção de vida e resgate dos afetos.

levaria potencialmente ao trauma do tráfico negreiro, aqui o que se elabora é o apontamento para uma produção que pensa outra instância desse trauma: nos afastamos da família, da comunidade, e vamos ao ponto mínimo de interação entre sujeitos. Eu e o Outro. Se Deleuze e Guattari (1972) nos apontam como máquinas desejanter, olho que anseia a imagem, boca que procura o seio, aqui o desejo se intensifica na marca das cartas de amor para esse “Querid_ fantasma”. Nos deteremos nas video-cartas abaixo:

Vídeo-carta 1 - “a despedida”

Vídeo-carta 2 - “o sonho”

Vídeo-carta 3 - “sexo – fluxo”

Vídeo-carta 4 - “você – ausência”

Vídeo-carta 5 - “Demora não, ausência 2”

O fantasma não possui gênero, orientação sexual, apenas sabemos que é “queride”, isto é, o gênero neutro do que adjetiva o bem-querer. No “Anti-édipo”, os autores dirão que “há em toda parte máquinas produtoras ou desejanter, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer.” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p.12). É sob o fantasma das máquinas, sob essa relação entre *eu* e *não-eu* (e o que dizem, ou o que não falam), que investigamos a obra de Clébson Francisco, que atualiza a afetividade preta. Contudo, pelo referencial epistemológico deste estudo, a questão do desejo na obra de Clébson Francisco é observada também a partir das cosmovisões dos Orixás Oxum e Ossain. Paixão e encanto, magia pura.

Abebé – o espelho de Oxum como jogo de imagens

Oxum é uma Orixá da ordem dos afetos. Nos contam os *itans* de Oxum que ela, guerreira e rainha dengosa, conseguia que os outros Orixás se dobrassem aos seus desejos. Manipuladora, mostrava em seu espelho um reflexo da realidade “melhorada”: encantava com suas palavras e sua beleza, encantava com as possibilidades que o elemento de mirar exibia. Diferente de Narciso, Oxum não se deixa capturar pelo efeito narcótico do espelho – o utiliza como arma de guerra, mas também como carta de amor. Ao se mirar, o que se vê é sempre um reflexo emoldurado em ouro. Daí seu encanto, porque nenhuma realidade é simples como sua representação. Nas vídeo-cartas de “Querid_ Fantasma”, podemos ver essa realidade emoldurada: são confissões, conversas,

reminiscências de situações mais ou menos significantes. O que Clébson herda da Orixá em sua obra é exatamente a capacidade de comunicar através da contação de uma história que não difere da realidade, mas está emoldurada sob nova ótica¹⁰.

Curiosamente, o artista possui um problema de visão que limita o campo visual de seu olho esquerdo. Trazemos aqui uma questão do autor que não é dita na obra, mas que nos reforça sobre o jogo de ilusões montado diante *do que é visto/do que é encoberto*. Atualidade e virtualidade. Interessa compreender que Clébson enxerga Oxum como uma divindade analítica: a epistemologia “oxumística” e seu espelho apontam para esse exercício de imagem-cristal (DELEUZE, 2005) que se recompõe e se fragmenta indefinidas vezes. A imagem-cristal é, por definição de Deleuze:

A imagem-cristal [...] tem mesmo duas faces que não se confundem. É que a confusão entre real e imaginário é um simples erro de fato, que não afeta a discernibilidade deles: a confusão só se faz ‘na cabeça’ de alguém. Enquanto a indiscernibilidade constitui uma ilusão objetiva; ela não suprime a distinção das duas faces, mas torna impossível designar um papel e outro, cada face tomando o papel da outra numa relação que temos de qualificar de pressuposição recíproca, ou de reversibilidade. Com efeito, não há virtual que não se torne atual em relação ao atual, com este se tornando virtual sob esta mesma relação: são um avesso e um direito perfeitamente reversíveis. (DELEUZE, 2005, p. 88-89).

Isso comunica muito sobre o desejo, ou ainda, do *desejar*. Comunica sobre o efeito de camadas de realidade, fases da imagem, dualidade e reversibilidade. Esses efeitos também fazem parte de um universo semiótico do candomblé. Ao olhar para si, Clébson olha também para o *Outro* (e o acesso entre ambos é bilateral). O que Clébson Francisco recupera aqui é essa “fala”, esse caminho entre dois lugares. Seria, talvez, o “sintoma”, de uma latência que ganha espessura na cultura manifestando-se pela arte. O *Ilá* do Orixá, o grito que ele libera quando finalmente incorpora em seus filhos, essa fala é aberta quando Clébson “escreve” suas vídeo-cartas. Todo o caminho traçado até esta encruzilhada quer falar disto, desta evocação à voz do Orixá. “Querid_ Fantasma” ousa desejar: não apenas uma pessoa, mas qualquer pessoa. A incógnita do objeto do desejo do artista revela outra face de uma prática de Oxum: o rio caudaloso caminha em direção ao mar, mas leva consigo águas de várias origens. Há um *itan* de Oxum que conta de seu cortejo à Oyá, Orixá das tempestades.

¹⁰ De certa forma conversamos com a teoria de Vilém Flusser que diz que somos orientados pelo aparelho, sendo o evento uma instância menor: o que importa são as representações do evento, a história transcodada pelo aparelho (FLUSSER, 2011, p. 119).

Oyá não percebe de maneira óbvia as investidas de Oxum, de modo que, após algum tempo de brincadeira, a senhora dos raios compreende as intenções da Orixá dos rios. Começa aí uma perseguição daquela em busca desta: as duas divindades se confundem num só rio, e a partir deste afetamento Oxum passa a utilizar as cores em tons de rosa da Orixá cortejada. Clébson, mesmo não tratando *desta* narrativa nos conta história semelhante: após um encontro entre duas almas, não é possível seguir sendo o *mesmo sujeito de sempre*.

Quando afirmamos a potência da epistemologia da ancestralidade enquanto esta orienta a produção artística da Pessoa Preta, falamos disso – o retorno aos temas míticos, registro milenar de nossas experiências enquanto sujeitos afropindorâmicos. As sete cartas de “Querid_ Fantasma” evocam um caráter de Oxum que pode ser pouco explorado na cultura de um modo geral: a capacidade de afetar-se a partir de encontros com o *Outro*. O que há é apenas um *encontro*.

Figura 2 – Print de frame do trabalho “Querid_ Fantasma”, vídeo-carta 5 – “Demora não, ausência 2”



Fonte: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>

A imagem acima (figura 2), mostra a fachada de um shopping. Em frente ao local, uma parada de ônibus. O registro é jogado ao plano onírico, à miragem, ao reflexo, através do enquadramento e do efeito visual aplicado à imagem. Ao colocarmos a análise do trabalho de Clébson sob o signo de Oxum, primeiramente temos que entender que a Orixá representa o arquétipo da feminilidade (nos padrões Iorubanos), da astúcia e que carrega consigo um espelho que lhe serve tanto para o uso óbvio, mirar-se, quanto como arma – é através dele que encara seus inimigos sem nunca desviar seu olhar de suas águas. Por ser

uma mulher *afetuosa*, Oxum é facilmente relacionada às práticas de afetividade, autocuidado e análise de si. O conteúdo de “Querid_ Fantasma” é atravessado por suas questões.

Mas a rainha da nação Ijexá, que também pode lutar com seu alfange, vai além das expectativas que o ocidente elabora para figuras que performam *feminilidade*. Em território brasileiro Oxum é conhecida como a criadora mítica do Candomblé, tendo ela mesma preparado a primeira das filhas de santo, vestindo-a toda de branco e conferindo sua marca pessoal no *ecodidé*, a pena vermelha que os neófitos da religião levam à cabeça. Seu espelho, mais que registro de sua vaidade, é objeto de contemplação de si e do outro, onde Oxum enxerga a beleza e suas potências.

Tomemos o espelho como um objeto de olhar [o exemplo que Deleuze cita como o “mais óbvio” (2005, p.89) ao apontar para a indiscernibilidade entre real e virtual no cinema]. O espelho pode ser superfície que nos joga para a individualidade, centrando nosso olhar em nós mesmos. Além do efeito narcótico, o espelho nos embriaga, fala de uma experiência que só a nós é permitida; é sistema fechado que nos remete à autoanálise; no espectro positivo, fugindo da adoração à própria imagem, o espelho nos revela algo que nos passa despercebido cotidianamente. São nossas rugas, mas também a experiência da ruga, são nossos fios brancos de cabelos, mas também o tempo que vivemos para que se tingissem de branco.

Oxum, que ama a si e aos seus, é invocada aqui para tratar do exercício de amar a negritude, amar o mundo negro e seus signos. Principalmente, amar o mundo negro e seus indivíduos. O trabalho de Clébson joga com a negociação entre memória e arquivo, trauma e registro, fala e cura elaborando a construção de um afeto – seja romântico ou não. Um afeto que centra a pessoa negra, que fala de si e de muitos outros.

A pesquisadora bell hooks, no texto “Amando a negritude como resistência política” (2019), conta que em uma de suas aulas sobre escritoras negras o interesse, pela parte afro-americana de sua turma, por falar das estratégias de embranquecimento era maior do que o interesse por falar de uma proposta de amar a negritude. Porque esse debate parecia tão distante e o auto-ódio tão enraizado em suas cabeças, que era difícil que levassem a sério um debate sobre autoamor. Preferiam, então, comentar sobre como disfarçavam suas origens raciais e culturais vestindo roupas específicas, andando com grupos de amigos específicos. Ao final do texto, bell escreve:

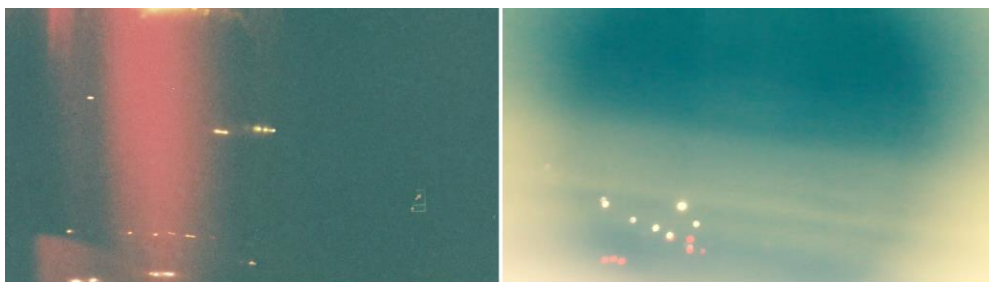
“Em uma sociedade composta em sua maioria por pessoas não brancas, que conheceram o desprezo e a dominação do mundo Euro-Americano, seria fascinante cogitar o autoamor como um chamado religioso”. Coletivamente, pessoas negras e nossos aliados somos empoderados quando praticamos o autoamor como uma intervenção revolucionária que mina as práticas de dominação. (hooks, 2019, p. 63).

Se a prática do autoamor é uma “intervenção revolucionária”, é através de um espelho que podemos nos encarar com atenção, observar a negritude com a minúcia necessária para elaborar uma ética de Oxum. O espelho aqui é metáfora também para o processo artístico que nos faz olhar *dentro*: das afetividades negras, do dispositivo racializador de uma sociedade supremacista branca, de nossas angústias enquanto pessoas negras.

A alquimia da montagem-menor

Veremos nas imagens abaixo como o autor costura a sua obra. As primeiras imagens fazem parte das vídeo-cartas #1, “a despedida” (2016) e #2, “o sonho” (2017). A imagem à esquerda, na figura 3, mostra uma rua à noite. Vemos as luzes de postes e a sugestão do movimento. A imagem à direita, também na figura 3, mostra uma cena parecida, mas diurna. Possuem trilhas sonoras distintas; a primeira vídeo-carta possui três momentos sonoros definidos (música clássica dramática, frevo e *love song* brasileira), enquanto a segunda leva uma trilha sonora pacífica.

Figura 3 – Print de frames do trabalho “Querid_ Fantasma”, carta 1 “a despedida”, à esquerda, e carta dois “o sonho”, à direita



Fonte: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>. Acesso em: 17 maio 2021

Essas vídeo-cartas, apesar de visuais, navegam pela dimensão da escrita com muito fôlego. Fazem parte de uma narrativa multimídia que aponta, em termos deleuzianos, para um rizoma: os afetos crescem para além da linguagem. De fato, os trabalhos artísticos analisados ao longo deste estudo, são compostos por diversos elementos,

diversas linguagens que compõem suas matérias: são textos multimídia, híbridos em sua natureza. Essa característica pode sugerir algo da ontologia da semiótica dos terreiros: há a dimensão corpórea (dança, música, performance) e a dimensão metafísica (*Èmí*, que é sopro de vida, *Ofó*, fala carregada de *axé*, *ajeum*, comida que nos nutre).

Se entendermos a dimensão epistolar do trabalho de Clébson Francisco, podemos buscar também em Deleuze (2014), ao desenvolver uma análise sobre a literatura de Kafka, o que ele chama de *literatura menor*, e abordar alguns pontos que podem ser relacionados à obra “Querid_ Fantasma”. Esses pontos se relacionam na medida em que “Querid_ Fantasma” é um trabalho dialógico. Transita entre vídeo e literatura (o que reforça o atravessamento de linguagens próprio do espaço do terreiro). Sobre a obra do autor de “Na colônia penal”, Deleuze diz que “um conteúdo ao ser apresentado numa forma dada, é necessário encontrar, descobrir ou ver a forma de expressão que lhe convém [...]. Mas a literatura menor ou revolucionária começa por enunciar, não vê, e só concebe depois” (DELEUZE, 2014, p. 57).

Seguramente podemos afirmar que nas vídeo-cartas que analisamos podemos ver um exercício de *literatura menor*, ou *vídeo-menor*, no sentido em que caminha de um enunciado para uma concepção. Se Deleuze afirma que o ato de maquinar cartas é uma questão de funcionamento (e menos de sinceridade), e que cartas endereçadas ao pai, à mãe, à amada (no caso do jovem Kafka), são, na verdade, processos de desterritorialização do amor, aqui, reforçamos no trabalho de Clébson Francisco esse mesmo movimento: a carta substitui o amor pela carta de amor. Sua feitura audiovisual, íntima da negritude, escapa ao discurso maior (DELEUZE, 2014) legado à figura do homem preto – é dissonante, leva a linguagem maior ao delírio (homem preto que escreve cartas de amor em contraponto às imagens de controle fabricadas pelo dispositivo racializante), fabula o cotidiano de violência das cidades. Se endereça a um destino (o término de seu relacionamento?) e, assim, ultrapassa o destinatário (as cartas, públicas, encontram outros olhares – não podemos ter a certeza da leitura por “querid_ fantasma”).

Dentro da vivência de um terreiro de candomblé é fundamental notar os pequenos gestos, pois é neles que se concentram o movimento dos Orixás no dia-a-dia. Destarte percebemos que a *arte-menor* da Pessoa Preta não se mede por seu tamanho ou esforço (categorias que nada tem a ver com as possibilidades de uma arte afrocentrada), mas pela minúcia da semiótica do candomblé que tensionará as linhas de fuga da dita “arte maior”.

No livro *Ouçã os ancestrais* (2020), de Egbomi Nancy “Cici” de Souza e transcrito por Camellia D. Lee, é dito:

É só a pessoa observar e ter sensibilidade. Porque às vezes o senhor é regido por um relógio, por um computador, ‘Eu só posso estar aqui até tal hora, eu posso estar ali, daqui a pouco tenho que fazer aquilo,’ então não entende muito bem as mensagens que vêm do Orun, o céu. Na minha idade, Cici tem 80 anos, quando eu tô falando às vezes com as pessoas, aí caía (sic) uma fruta, dá uma chuva, vem um vento. Eu digo, ‘Olhe, o Orixá não deixa eu mentir. Ele está confirmando o que eu falo.’ (DE SOUZA, N; LEE, C., 2020, p. 61).

É importante frisar que apontamos para essa montagem menor do trabalho de Clébson Francisco em relação à literatura menor deleuziana dado às características de subjetivação desta: a literatura menor reforça a dimensão política/coletiva de seu discurso. A própria literatura, com seus traços minoritários, singulares, tem a potência de uma micropolítica, agenciadora de transformações. A afetividade do sujeito que escreve cartas a seu fantasma é uma afetividade que se expõe à dimensão coletiva, restitui à figura do homem preto seu lugar na produção de uma ficção dos afetos. Deleuze dirá que essa literatura menor:

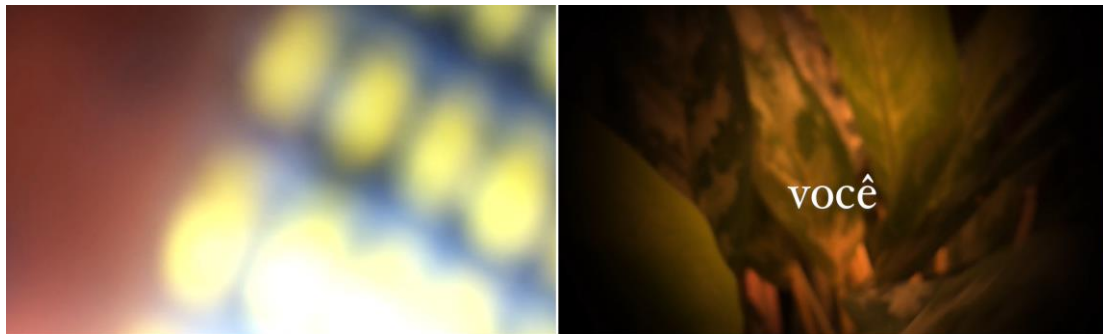
É a literatura que se encontra carregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva e mesmo revolucionária: a literatura é que produz solidariedade ativa apesar de ceticismo; e se o escritor está à margem ou à distância de sua própria comunidade, a situação coloca-o mais à medida de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade (DELEUZE, 2014, p. 40).

Contudo, se o material literário é constituído de um dispositivo mais simples como o livro, a vídeo-carta, audiovisual, se desdobra em outras dimensões. É nesse desdobramento que acentua o desejo e a dimensão política do mesmo. Destarte o desejo, suas ações, transformam-se em prática artística. Sua montagem, escolha de imagens e enquadramentos, a conexão entre textos, tudo é parte de uma narrativa que desterritorializa afetos (é movimento *contra-colonial*). Se Ossain retira Oxóssi do reino de Iemanjá (as terras *para o mar*) e coloca o amado em contato com a floresta e suas circunstâncias (mistério; verde; caça; confluência – cadeia de signos), esse processo também desterritorializa. Na perspectiva barthesiana de análise da imagem-texto, há uma passagem sempre para o significante conotado, ou seja, a dimensão simbólica prevalece no texto, qualquer que ele seja, tendo em vista sua prerrogativa de pertencimento autoral, o que leva o sentido a um eterno jogo de significados no *outro*. Como diz Barthes, “na

passagem de uma estrutura a outra, elaboram-se fatalmente significados segundos”. (BARTHES, 1990, p. 20)

Nas imagens das cartas de número três (“sexo – fluxo”, 2017) não temos cortes: são planos-sequência que se comportam de maneiras muito distintas.

Figura 4 – Print de frames do trabalho “Querid_ Fantasma”, carta três “sexo – fluxo”, à esquerda, e carta quatro “você – ausência”, à direita



Fonte: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>. Acesso em: 17 maio 2021

A carta “sexo – fluxo” não possui texto, possui apenas uma palavra. A economia textual sugere um segundo momento dentro do trabalho: se inicialmente “a despedida” e “o sonho” contam com a presença perceptível do Outro, as cartas a seguir falam de uma presença ausente; daí tratarmos com fantasmas. O fantasma age a partir de sua ausência.

Nas cartas cinco, (figura 5) vemos mais uma vez o uso do texto. Seguimos vendo imagens fragmentadas, vultos. O que se ouve na carta cinco, de nome “demora não – ausência 2” (2017), são apenas ruídos da rua. A primeira imagem do vídeo é a de um ônibus parado; após isso, a imagem segue para dentro da rede de dormir (figura 5, abaixo, à esquerda) e o texto diz “eu prometo não morrer no fim do dia”. A vídeo-carta cinco, como um pedido de reaproximação, trata de uma temporalidade dilatada, ainda que extremamente volátil (“já estamos em outubro”; “o importante é que setembro já passou”, o sujeito diz). Por fim, ao vermos a imagem de plantas contra a luz do céu, podemos ler: “demora não/ fica aqui/ deixa eu te ouvir”. A linguagem aqui não é dúbia como a imagem – define prioridades, deixa escapar desejos.

Figura 5 – *Print de frames* do trabalho “Querid_ Fantasma”, carta cinco “demora não – ausência 2”, à esquerda, e carta seis “correr, correr, e não mais cair – pressa”, à direita



Fonte: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>. Acesso em: 17 maio 2021

Na carta de número seis, (figura 5 à direita) de nome “correr, correr, e não mais cair – pressa” (2017), temos um início sombrio: ouvimos o som do vento que se confunde ao som de gritos. Em oposição à quinta carta, a imagem de abertura é desconexa, sem controle, apresenta um mundo em crise. Treme. Finalizando no mar, com crianças brincando, o autor diz “tentei filmar algo que pudesse ter você no meio/ ou algo que se parecesse com você. E não tinha”. A ausência sentida no quarto vídeo parece se alongar, dando espaço para algo de melancólico.

Nesse sentido podemos retomar a narrativa de Ossain, que com seu feitiço encontra um companheiro para si. Ossain carrega em si os signos da melancolia, do mistério e da magia. Encanta com palavras. As cartas rememoram essa trajetória mística de Ossain em busca de um companheiro. Sua montagem tem relação com a junção dos elementos de uma “poção”, e sua exposição com o total de sete vídeo-cartas, é como o processo de feitura dos encantamentos que o Orixá performa em sua dança: há o ato de macerar folhas, o ato de espalhá-las e juntá-las, o ato de embriagar-se com seus preparados.

Por fim, o diagrama, o próprio conjunto, *arte-menor*, com seu vetor de afetos, desejos e religiosidade, jogando com dimensões do imaginário, com as forças da natureza, como num terreiro num mundo sensível entre a experiência e o imaginado, não mais do que um sentido... a vida e a presença da pessoa preta, sua potência ativa na arte. nós desejamos e a vimos nos vídeos. A montagem do texto aqui é vista sob a ótica do preparo de feitiço, *ebó* de afeto. Se nestas encruzilhadas cruzamos com diversos signos dos Orixás (ancestralidade) e dos terreiros, aqui podemos finalmente deixar que a análise que nasce dessa *leitura de sistema* flua de maneira livre. Não à toa vamos abrindo cada vez mais as conexões entre imagem, corpo e candomblé.

Finalizamos as análises desses trabalhos aqui, mas há ainda o que se diga. A verdade é que Exu, Orixá que preza pela ordem, tem também por finalidade ser o braço direito de Oxalá. Na próxima encruzilhada poderemos elaborar um pouco mais sobre as potências e limites de nossa pesquisa, ampliar o diagrama, sem nunca esquecer o caminho que fizemos até aqui, de Exu, aquele a quem primeiro se louva, até Oxalá, o último Orixá para quem dançamos.

Considerações finais

Neste estudo propomos uma leitura da produção contemporânea de arte produzida por pessoas pretas no Brasil, e escolhemos as vídeos-cartas de Clébson Francisco, que traz em suas obras diálogos e referências de sua experiência de vida como pessoa preta num mundo cercado e cerceado pela branquitude. Buscamos um cruzamento com a simbologia do Candomblé a fim de criar uma espessura interpretativa e dialógica na perspectiva de uma semiótica dos terreiros, incorporando no olhar a experiência estética da religiosidade em sua amplitude, com suas imagens, encantamentos, danças, movimentos, rituais, uma experiência de entrega à natureza e suas forças.

Nesse percurso, nos aproximamos de uma leitura de imagens através da perspectiva barthesiana, elaborada na concepção dialética entre a dimensão denotativa e conotativa, do mito, do texto, da enunciação. Por fim, nos aproximamos também da filosofia da diferença em Deleuze, Guattari e Foucault, buscando entender a produção de si, a experiência da arte e da religiosidade como resistência, como extensão natureza-cultura, um corpo sem órgãos, uma micropolítica em ação.

No conjunto desta obra, uma aproximação de uma semiótica dos terreiros e um esboço do diagrama da obra de Clébson Francisco se desenharam. Este diagrama elabora questões que ainda devem ser mais investigadas, como a proposição de uma semiótica dos terreiros – sabemos que esse espaço é plural e constitutivo de diversas identidades e processos de subjetivação. Deixamos aqui o ensejo de uma proposta maior, com mais profundidade, de compreensão de uma estética e ética agregadas ao universo semiótico dos terreiros.

Referências

BARROS, Marcelo; MAURÍCIO, George; OXAGUIÃ, Vera de; **O candomblé bem explicado: (Nações Bantu, Iorubá e Fon)**. Pallas, 2009.

BARTHES R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

BERGSON, Enri. **Matière et mémoire**. Quadrillage/Presses Universitaire de France, Paris, 1999.

CONDURU, Roberto. **Arte Afro-Brasileira**. Belo Horizonte: Editora C/arte, 2007.

CLEVELAND, Kimberly L. **Black art in Brazil - expressions of identity**. University Press of California, 2014.

DELEUZE, G. **L'anti-édipe**. Paris: Gallimard, 1972.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie**, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol 5. Rio De Janeiro: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo, SP: Ed. 34. 2010.

DELEUZE, Cinema 2: **imagem-tempo**; p.p 88–89, São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka: Por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edição Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Ed. Graal. 1979.

FRANCISCO, Clébson. **Querid_ Fantasma** © | A série de vídeos. Clébson Francisco – artista visual multilinguagem, 2016. Disponível em: <https://clebson.com/queridfantasma/videos/>. Acesso em: 17 maio 2021.

FRANCISCO, Clébson. **Querid_ Fantasma** © As sete cartas que tenho pra te dar. Clébson Francisco – artista visual multilinguagem, 2018. Disponível em: <https://clebson.com/queridfantasma/assetecartasquetenhopratedar/>. Acesso em: 17 maio 2021.

FLUSSER, V. **Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar**. São Paulo: Annablume, 2011.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

DIDI-HUBERMAN, George. **Diante do Tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

MENEZES NETO, H. S. **Entre o visível e o oculto**: a construção do conceito de arte afro-brasileira. 2018. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo. **Colonização, Quilombos**: Modos e Significações. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SOUZA, N. **Ouçá os ancestrais**: Sabedoria da Ebomi Dona Cici. Transcrito por Cammelia D. Lee. 2020.

Princesas e rainhas pretas na literatura de cordel: expressões da negritude contra a invisibilidade de um protagonismo negro

Alberto Magno Perdigão¹

Submetido em: 17/04/2023

Aceito em: 13/06/2023

RESUMO

O artigo apresenta aspectos conceituais sobre a negritude e sobre o folheto informativo da literatura de cordel, para, a seguir, analisar o conteúdo de narrativas sobre o suposto protagonismo de mulheres negras na luta por liberdade e direitos. A amostra é constituída por oito folhetos que abordam a trajetória de mulheres que viveram no Brasil, no período da escravidão, e que são apresentadas como princesas ou como rainhas. Pergunta-se que qualidades são atribuídas às personagens tratadas como altezas nas narrativas analisadas, tendo como hipótese que tais atributos reivindicam visibilidade e agregação de valor simbólico positivo às personagens.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura de cordel; Folheto informativo; Mídia alternativa; Negritude.

¹ Jornalista, professor, mestre em Políticas Públicas e Sociedade; especialista em Comunicação Social, Publicidade e Propaganda; com aperfeiçoamento em Roteiro para Rádio e televisão. Pesquisa atual em literatura de cordel como mídia informativa em contextos de exclusão comunicacional, com ênfase nos folhetos de política. Correio eletrônico: aperdigao13@gmail.com.

Black princesses and queens: movement of blackness expressions in cordel literature

ABSTRACT

The article presents conceptual aspects about movement of blackness and about the cordel literature information leaflet, to then analyze the content of narratives about the supposed protagonism of black women in the struggle for freedom and rights. The sample consists of eight leaflets that address the trajectory of women who lived in Brazil during the period of slavery, and who are presented as princesses or queens. It asks what qualities are attributed to the characters treated as highnesses in the analyzed narratives, with the hypothesis that such attributes claim visibility and aggregation of positive symbolic value to the characters.

KEY-WORDS

Cordel literature; Information leaflet; Alternative media; Movement of blackness.

Princesas y reinas negras: expresiones de la negritud en la literatura de cordel

RESUMEN

El artículo presenta aspectos conceptuales sobre la negritud y sobre el folleto informativo de la literatura de cordel, para luego analizar el contenido de las narrativas sobre el supuesto protagonismo de las mujeres negras en la lucha por la libertad y los derechos. La muestra consta de ocho folletos que abordan la trayectoria de mujeres que vivieron en Brasil durante el período de la esclavitud, y que se presentan como princesas o reinas. Se pregunta qué cualidades se atribuyen a los personajes tratados como altezas en las narrativas analizadas, con la hipótesis de que tales atributos reclaman visibilidad y agregación de valor simbólico positivo a los personajes.

PALABRAS-CLAVES

Literatura de cordel; Folleto de información; Medios alternativos; Negritud.

Introdução

O artigo que se segue acolhe a literatura de cordel como um modo de folkcomunicação amplamente praticado no Brasil por segmentos subalternizados, primeiramente de forma oral e, a partir do último quartel do século XIX, de forma impressa, por meio de folhetos de forma e de conteúdo populares, escritos, impressos, vendidos e lidos e/ou ouvidos por populares.

Acolhe também o folheto de política da literatura de cordel como uma mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica, a qual se faz, em grande medida, um lugar de fala para a disputa de narrativas que se estabelece entre a negritude, de um lado, e, em oposição, a mídia informativa tradicional e o livro didático.

Considera-se, ainda, como mídia informativa o folheto de não-ficção - aquele que não se enquadra nem entre os folhetos de ficção nem entre os de pelezas -, que ora se apresenta como folheto de circunstância (o mesmo que de acontecidos ou de ocasião), este de caráter factual, ora se mostra temático, de conteúdo documental ou formativo.

A referida mídia é alternativa, popular e contra-hegemônica pela capacidade que apresenta, respectivamente, de funcionar como um outro veículo informativo, que não de notícias; de ser elaborado na sua forma ou conteúdo, pelos/para/com os extratos de uma não-elite - além de que também são vendidos, comercializados e consumidos mais comumente em territórios mais empobrecidos e desempoderados do Brasil; e de apresentar narrativas que representam um modo particular de ver e de interpretar, de pensar e de sentir a realidade, de forma descolada e muitas vezes contraposta aos dispositivos das mídias tradicionais impressa e livro (PERDIGÃO, 2022).

E considera-se, finalmente, como negritude a identidade negra, individual ou coletiva, e, numa perspectiva histórica, um movimento político de afirmação contra-hegemônico, condição e consequência da luta por liberdades - entendida aqui como direitos -, entre as quais a liberdade de ser negro, de estar no mundo plenamente nesta condição, sem que isso signifique qualquer tipo de submissão ou restrição de direitos.

“Se historicamente a negritude é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderíamos entendê-la e cercá-la sem aproximá-la do racismo do qual é consequência e resultado”, alerta Kabengele Munanga (2019, *on-line*). O autor afirma:

A negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sobre o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de política sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. (MUNANGA, 2019, *online*).

Dois aspectos auxiliam compreender o tema em que o artigo se situa. O primeiro é a de que não se sabe ao certo quantos folhetos já foram dedicados a questões relacionadas ao negro e que temáticas contemplaram. O Brasil não tem o registro oficial dos folhetos já editados - diferentemente dos jornais ou dos livros -, mesmo depois de quase um século e meio da existência de uma literatura de cordel impressa no país.

O segundo, decorrente do primeiro e não obstante as informações de capa, é que nem sempre se sabe o lugar ou a data em que os folhetos foram impressos, reimpressos e com que tiragem, de forma que é impossível elaborar uma cartografia precisa para a literatura de cordel e, portanto, para o folheto de política.

Acrescente-se que não há dados confiáveis sobre quem são os poetas-repórteres, no que concerne ao gênero, à idade, à escolaridade, à renda, às orientações de ordem política, religiosa ou de raça que apresentam, impossibilitando visualizar com precisão quem são os autores que fariam da/pela negritude.

Acrescente-se ainda que são desconhecidos por que ou para que escrevem, quem ou o que os influencia no tocante aos temas e às argumentações; quem os lê ou escuta; ou em que medida tais narrativas alternativas levariam um segmento de público negro, em alguma proporção, a se reconhecer e a se colocar no mundo como tal, a se posicionar na esfera pública das discussões políticas e a atuar como sujeito da história.

O presente artigo tem como objeto de estudo o conteúdo de narrativas da literatura de cordel sobre o suposto protagonismo de mulheres negras na luta por liberdade e direitos. A amostra é constituída por oito folhetos que abordam a trajetória de mulheres que viveram no Brasil, no período da escravidão, e que são apresentadas como princesas ou como rainhas.

Sete dos exemplares são de autoria da cordelista negra Jarid Arraes, autora da série pioneira *Heroínas Negras do Brasil*, composta por 20 folhetos e publicada na segunda metade da década de 2010 - 15 das personagens da série compõem capítulos do livro

Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordéis, publicado pela autora em 2017 (São Paulo, editora Pólen).

O tema era relativamente inexplorado até então, diferentemente do protagonismo de negros por liberdade e direitos, como se vê nos inúmeros folhetos dedicados a personagens considerados guerreiros e heróis, como Zumbi dos Palmares, Dragão do Mar, entre outros, os quais demandam uma investigação complementar à parte.

Pergunta-se na investigação que qualidades são atribuídas às personagens tratadas como altezas nas narrativas analisadas. E tem-se como hipótese que tais atributos são recursos de linguagem da negritude, que reivindicam visibilidade e agregação de valor simbólico positivo às personagens.

Os dados oferecidos pelas poesias são observados por dois critérios de análise, as palavras princesa e rainha - ou palavras e expressões correlatas. O artigo se inicia com uma discussão em torno de alguns aspectos conceituais do folheto informativo da literatura de cordel onde se insere a amostra.

O folheto informativo

Parece oportuno propor aqui quatro premissas que contextualizam o objeto em análise. (1) A literatura de cordel não foi abolicionista, nos seus primeiros anos daquele final de século XIX. Nenhum de seus pioneiros se dedicou à temática da Abolição, o que suscita pensar que o cordel, esta mídia originalmente não-negra, foi conivente e, desta forma, relativamente favorável à escravidão. À época, libertar ou não os escravizados era um tema quase que exclusivo das elites econômica e intelectual, cujo pensamento já estava expressos nos jornais abolicionistas ou não, mas sempre das elites (SODRÉ, 2011). E, de fato, não obstante a luta abolicionista, a Abolição foi uma decisão, ou uma permissão, da elite escravocrata (GOMES, 2022).

(2) A literatura de cordel, os chamados poetas da primeira geração (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, *on-line*), não se posicionou contra o descaso dos poderes da Primeira República com a população negra recém-liberta ou com as expressões de invisibilização, preconceito e violências com que o Estado, o mercado e a sociedade seguiram tratando aquele segmento de brasileiros e imigrantes africanos, desta forma, não incorporado ao projeto de nação livre e soberana de então (GOMES, 2022). É o que permite afirmar que o cordel, ao posicionar-se à margem da questão, foi favorável, se não

conivente, com práticas hoje compreendidas como criminosas e que, só hoje se avalia, foram desastrosas para o futuro da nação.

(3) A literatura de cordel, muito claramente o folheto informativo de política, na sua característica de ser o espelho e objeto das discussões populares, passou a incluir temas relacionados à negritude, somente a partir de alguns deslocamentos políticos ocorridos no final dos anos 1980, como a promulgação da Constituição Federal “cidadã” e, mais frequentemente, a partir a eclosão dos movimentos sociais de minorizados e excluídos, nos anos 1990, em seguida a partir da instituição de políticas inclusivas e compensatórias para negros, nos anos 2000. Foi quando o folheto se fez mídia de minorizados pretos, passando, assim, a ser lugar de fala da negritude.

Finalmente (4), o folheto informativo de política da literatura de cordel que acolhe a negritude como temática não se apresenta como panfletária, no sentido da propaganda política, ou faz proselitismo, no sentido da propaganda religiosa, ou seja, não está ligada a partidos ou igrejas. Também não é racista em relação ao branco, não prega a inversão do sentido das violências perpetradas contra a cultura e os corpos pretos. É, antes, uma literatura informativa/formativa que se movimenta em quatro direções: da visibilidade do negro - e da negritude -, da agregação de valor político às questões que lhe dizem respeito, de reivindicar o fim das violências que sofrem e de se fazer reconhecer o direito de ser e de ser um igual.

Princesas

As narrativas analisadas a seguir são de caráter temático. Foram produzidas no primeiro quartel do século XXI. Ou seja, não há na amostra folhetos que tenham sido escritos a partir de um fato, durante os quatro séculos de uso da mão de obra escravizada no Brasil ou durante os primeiros 100 anos da República. É possível, embora pouco provável, que algum trovador tenha cantado pela igualdade e liberdade da população escravizada, num período em que a literatura de cordel era apenas oral e em que escravizar era normalizado e normatizado entre os não-negros brasileiros. Os registros impressos desse gênero, que só apareceriam no final do século XIX, no Rio de Janeiro, a capital do Império e da escravidão, não trataram da abolição.

O canto negro por liberdade, este sim pode ter sido mais comum do que se pensa, mas esta expressão, impedida ou invisibilizada, não era literatura de cordel. Se assim o fosse, haveria, talvez, um lugar para o protagonismo de mulheres negras que lutaram por

liberdade e direitos, entre os quais o direito de ser, de existir. A mais antiga história reportada nos folhetos é a de Zacimba Gaba, uma “princesa” da nação Cabinda, em Angola, que teria sido capturada e escravizada, em 1690, num confronto com com invasores portugueses, e vendida, no mesmo ano, no litoral do Espírito Santo. A escrava teria sido encarcerada, torturada e estuprada pelo seu senhor, até a oportunidade de envenená-lo e de fugir do cativeiro (ARRAES, 2017; MIRANDA, 2015; MACÊDO, 2016).

Com as autoras, Zacimba deu fuga a outros escravizados, instalou um quilombo e dedicou a vida em liberdade a acolher negros fugidos e a resgatar negros recém-chegados de embarcações negreiras, na costa do Espírito Santo, até ser assassina em um dos assaltos. Dados como estes, relativamente vagos e parcialmente imprecisos, povoam ambientes da negritude na Internet e o senso comum. Não obstante a riqueza da história e o suposto protagonismo de uma escravizada no Brasil na luta por liberdade, até março de 2023, não havia qualquer registro da vida e da obra da princesa-guerreira nos sítios eletrônicos do Ministério da Igualdade Racial e da Fundação Palmares, ambos institutos do Poder Executivo brasileiro.

Baseados naquelas informações, pelo menos dois folhetos da literatura de cordel narram a história de Zacimba. Em *Zacimba Gaba: a princesa guerreira* (30 estrofes em septilhas), Evaristo Geraldo acrescenta um perfil amoroso à personagem, assim descrita:

Zacimba Gaba era a jovem,
Moça de rara beleza.
Seu pai um rei angolano,
Ela, estimada princesa.
A moça foi raptada,
No Brasil escravizada,
Sem ter direito à defesa.

(...)

Zacimba Gaba fugiu
Com seus irmãos angolanos.
Ela se embrenhou nas matas
Sem temer riscos ou danos
E em um longínquo local
Fundaram um arraial,
Distante dos vis tiranos.

(...)

A princesa em seu Quilombo
Com amor sempre acolhia
Todo nativo africano
Que por lá aparecia.
Os escravos foragidos
Eram por ela acolhidos

Sempre com grande alegria. (GERALDO, 2017, p. 2; 8).

Em *Zacimba Gaba* (26 estrofes em sextilhas), Jarid Arraes, que se identifica negra e se declara poeta engajada à negritude, afirma ter “orgulho” da princesa, cujo perfil assim descreve:

No quilombo de Zacimba
Ela era celebrada
A princesa de Cabinda
Por seu povo admirada
Acolhia os que viessem
Era assim bem respeitada.

Com coragem e ousadia
Os navios ela atacava
la com os seus guerreiros
E da escuridão pulava
Libertando os cativos
Que pro quilombo levava.
(...)

Tenho orgulho de Zacimba
De ser parte de sua gente
Meu cabelo e minha pele
O meu sangue aqui corrente
É herança da princesa

De bravura coerente. (ARRAES, s/d, p. 5;7).

O folheto de Jarid é um dos 20 que compõem a série *Heroínas Negras do Brasil*, de sua autoria. O conjunto também contempla o protagonismo de Luisa Mahin, Esperança Garcia, Acotirene, Carolina Maria de Jesus, Maria Felipa, Nã Agontimé, Mariana Crioula, Maria Aranha, Eva Maria do Bonsucesso, Aqualtune, Maria Firmina dos Reis, Tereza de Benguela, Anastácia, Tia Simoa, Dandara dos Palmares, Laudelina de Campos, Zeferina, Tia Ciata e Antonieta de Barros. Os folhetos foram escritos por volta de 2017, quando a autora publicou o livro *Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordéis* (São Paulo, editora Pólen), sendo estas partes das protagonistas retratadas nos folhetos de cordel da escritora.

Da lista de folhetos de Jarid, constam, de acordo com as narrativas da poeta, três princesas, Zacimba Gaba - já citada -, Aqualtune e Luísa Mahin, e quatro rainhas, Tereza de Benguela, Nã Agontimé, Zeferina e Mariana Crioula. Não importa, aqui, saber se, efetivamente, tais mulheres integraram a realeza em suas nações de origem, mas sim o coroamento destas protagonistas feito pela autora. Aqualtune é talvez o melhor exemplo de uma princesa imaginada pela tradição, pelo volume de informações que se tem de sua vida e obra e pela riqueza de detalhes construídos. As informações remontam ao ano de 1665, quando Aqualtune teria liderado um exército de 10 mil guerreiros de sua nação, no

Congo, num confronto em que saiu derrotada, sendo, então, presa e vendida como escrava para portugueses e, depois, revendida no Brasil (ARRAES, 2017; MACÊDO, 2016).

De acordo com a historiografia da tradição, que é reproduzida no folheto *Aqultune* (27 estrofes em sextilhas), Aqultune teria vivido alguns anos num engenho de cana-de-açúcar, em Porto Calvo, em Pernambuco, na condição de escrava reprodutora. Teria sido estuprada seguidas vezes e gerado vários filhos que, então, foram apropriados pelo seu dono. Até que teria fugido em busca do Quilombo dos Palmares, em Alagoas, onde teria sido reconhecida como princesa, guerreira; teria recebido das lideranças locais terra para fundar e liderar um dos onze mocambos do assentamento; e teria constituído uma família. Ela seria, conta-se, a mãe de Ganga Zumba e, portanto, tia-avó materna de Zumbi dos Palmares.

Junto com outras pessoas
Negras de muita coragem
Aqultune fez a fuga
Mesmo com toda voragem
Foi parar em um quilombo
E falou de sua linhagem.

Todos lá reconheceram
Que era ela uma princesa
E por isso concederam
Território e realeza
Para a brava Aqultune
Coroada de firmeza.

(...)

Quando ela faleceu
Bem idosa já estava
Aqultune sim viveu
Como líder destacava
Essa força feminina

Que a princesa exaltava. (ARRAES, s/d, p. 4-5; 6).

Se não há comprovação de que Aqultune é ascendente de Zumbi dos Palmares, é certo que Luísa Mahin é a mãe do poeta e abolicionista Luís Gama (1830-1882). Se aquela não foi princesa e, talvez, sequer tenha existido, esta teve participação ativa na Revolta dos Malês e, segundo se conta, quase se consagra “Rainha da Bahia” (GONÇALVES, 2012; AVENA, 2019; COLETIVO NARRATIVAS NEGRAS, 2022; GOMES, 2022; FUNDAÇÃO PALMARES, *on-line*). De acordo com os autores, Luísa Mahin nasceu na Costa da Mina, na tribo Mahi, da nação Nagô, onde foi sequestrada e trazida escravizada para o Brasil. Era uma jovem adulta, havia sido mãe do pequeno Luís havia apenas cinco anos, quando, já

alforriada, participou, em janeiro de 1835, na Bahia, da maior revolta de escravos da história do Brasil.

Ainda com as fontes consultadas, Luísa escondia mensagens nos quitutes que vendia na rua, para que chegassem a outros negros cativos e, assim, ajudou a mobilizar cerca de 600 escravos que ocuparam as ruas de Salvador em protesto contra a escravidão. Os malês foram controlados. Dois anos depois, Luísa também tomaria parte em outra revolta, a Sabinada (1837 - 1839), que pregava a independência da Bahia, e que foi igualmente sufocada pela força armada do Império. Não há registro na historiografia - por ausência completa de documentos que o comprovem - de que Luísa Mahin tenha sido princesa de sua nação de origem, ou de que se autoproclamava desta forma, mas assim ela é entronizada no folheto *Luísa Mahin* (22 estrofes em sextilhas) de Jarid Arraes.

Vinda da Costa da Mina
Afirmava ser princesa
Mas vendida como escrava
Teve na luta a certeza
Depois de alforriada
Demonstrou sua proeza.
(...)

Se fosse vitoriosa
A revolta organizada
Luísa Mahin seria
De rainha coroada
No Estado da Bahia
Ela seria aclamada.
(...)

Agradeço essa Luísa
E espero que hoje seja
Como foi na sua África
Novamente então princesa
Ou melhor, uma rainha

Com a chama sempre acesa. (ARRAES, s/d, p. 1; 3; 7).

Imagem 1 - Capas de folhetos de cordel



Fonte: O autor

Rainhas

É provável que os títulos de princesa ou de rainha concedidos às princesas e às rainhas do imaginário popular tenham origem na tradição oral de que a literatura de cordel é verticalmente descendente. Neste caso, como visto até aqui, o plano simbólico da literatura, da arte, sobrepõe-se ao plano concreto da história, da ciência. Desta forma, a

historiografia da diáspora África-Brasil vai se confirmando como uma construção social relativamente negociada por diferentes tensões e diferentes perspectivas. O que está narrado nos folhetos do protagonismo negro, portanto, pode, em alguma medida, não ser verdade enquanto fato, mas se faz realidade enquanto discurso.

Entre as rainhas de Jarid Arraes, a mais conhecida e, talvez, a mais festejada é Tereza de Benguela. Os dados disponíveis mais ou menos confiáveis (COLETIVO NARRATIVAS NEGRAS, 2022; TELES, 2022; BRASIL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA, *on-line*) indicam que Tereza de Benguela teria nascido no Reino de Benguela (hoje um município de Angola), no começo do século XVII. Em data ainda incerta, mas ainda jovem, teria sido escravizada e vendida no Brasil. Escrava fugida, teria chefiado, no início dos anos 1750, o Quilombo do Piolho, localizado na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, em Mato Grosso, após a morte do marido e líder do assentamento, José Piolho. Tereza teria comandado o quilombo por quase 20 anos, até sua morte, em 1770, ocorrida depois de uma investida de captura de forças armadas.

Ainda com os autores, Tereza teria sido presa e teria falecido na prisão. O corpo dela teria sido esquartejado e a cabeça exibida no quilombo desmontado. Os anos de resistência, a autonomia econômica, o modelo de defesa do território e as capacidades de gestão e de liderança de Tereza de Benguela teriam feito dela uma rainha, como é narrado no folheto *Tereza de Benguela* (24 estrofes em sextilhas).

Um exemplo muito grande
É Tereza de Benguela
A rainha de um quilombo
Que mantinha uma querela
Contra o branco opressor
Sem aceite de tutela.

(...)

Zé Piolho, seu marido
Acabou por falecer
E Tereza de Benguela
Veio pois rainha ser
Liderando com firmeza
Na certeza de crescer.

(...)

Foi por isso que Tereza
Duas décadas reinou
Com a força do quilombo
Que com garra liderou
E por isso pra história

A rainha então ficou. (ARRAES, s/d, p. 2; 5).

A história da segunda rainha de Jarid Arraes, Nã Agontimé, é menos obscura e menos imprecisa que a de Tereza de Benguela, talvez pelos dados levantados pelo antropólogo francês que vivia na Bahia, Pierre Verger, em Benin, antigo Daomé, onde Agontimé viveu, até ser escravizada para ser vendida no Brasil (REIS, 2003; GOMES, 2022). Ela teria sido entregue aos traficantes pelo seu enteado, o rei Adanuzam, filho e sucessor do marido, o rei Agonglô de quem ficou viúva, em 1797. Nã Agontimé teria sido escrava no Maranhão, onde teria sido chamada de Maria Jesuína, nome que aparece nos documentos de fundação da Casa das Minas (templo religioso de tambor de mina, instalado na década de 1840, em São Luís, e tombado pelo Iphan, em 2002).

Seguindo com os autores, Adanuzam foi destronado pelo irmão por parte de pai, Gapê, que, com os poderes de rei, passou a procurar incessantemente a mãe, Agontimé, nas Américas, inclusive no Brasil. O esforço foi em vão. E pouco ou nada mais se sabe da vida desta rainha, narrada no folheto *Na Agontimé* (22 estrofes em septilhas).

Diz que foi Agontimé
Quem o templo começou
Era ela uma rainha
Que em Daomé reinou
Hoje chamado Benim
Foi na África sim
Que ela se consolidou.
(...)

Mas na terra da rainha
Algo estava pra mudar
Pois enquanto ela sofria
O seu filho ia enfrentar
A maldade que reinava
Que a todos dominava
Para assim os libertar.
(...)

Mas o fato é muito claro:
Foi rainha e lutadora
Coroadada com bravura
Ela foi conquistadora
Para sempre a inspirar
Na memória relembrar

Como foi norteadora. (ARRAES, s/d, p. 1; 5; 8)

O caldeirão da luta dos escravizados voltou a ferver em Pirajá (hoje, Parque São Bartolomeu), em Salvador, em 1826, no conflito que ficou conhecido como Revolta do Quilombo do Urubu (REIS, 2003; BARBOSA, 2015; GOMES, 2022; BRASIL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA, *on-line*). A comunidade encravada na mata reunia escravos fugitivos e índios igualmente perseguidos. Os quilombolas do Urubu acolhiam

novos trabalhadores para a lavoura, os quais também serviam nas missões de proteger o território e de resgatar escravizados das fazendas da região. Na ofensiva vitoriosa de 15 de dezembro daquele ano, a liderança e bravura de Zeferina se destacaram mais uma vez. Mas a reação da força armada local logo se deu e, numa segunda batalha, os quilombolas foram vencidos. Zeferina foi presa, depois condenada a trabalhos forçados.

Os dados disponíveis foram suficientes para Jarid Arraes recontar a história da líder e guerreira quilombola Zeferina, a quem chamou de “preta furacão”. É mais uma rainha simbolicamente coroada pela autora, no folheto *Zeferina* (28 estrofes em sextilhas).

Dizem que ra angolana
E com índio se juntou
Para montar o quilombo
Que com garra liderou
Foi chamada de rainha
E o combate estimulou.

(...)

Diz-se ainda sobre ela:
Tinha mística influência
Pois também era central
Do candomblé a vivência
Que no meio do quilombo
Mantinha a resiliência.

(...)

Com o seu conhecimento
Que era banto originado
Zeferina foi a líder
Que se tinha precisado
Com valores africanos

Fez seu povo acreditado. (ARRAES, s/d, p. 2-3).

A quarta e última rainha de Jarid Arraes é Mariana Crioula, que viveu na primeira metade do século XIX (REIS, 2003; GOMES, 2022; GOVERNO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, *on-line*). Foi escrava fugida, quilombola e recapturada, como a rainha Zeferina, e foi líder e guerreira ao lado do marido, como a rainha Tereza de Benguela. No dia 5 de novembro de 1838, Mariana Crioula e o marido e escravizado, Manoel Congo, lideraram uma fuga de “mais de quatrocentos” escravos da fazenda Maravilha, em Paty do Alferes - e de propriedades vizinhas do Vale do Café -, no Rio de Janeiro. A insurreição chamada pela historiografia não-negra e oficial de Revolta das Vassouras desafiou a elite latifundiária e escravista do Império a recapturar e punir exemplarmente os fugitivos, a partir de seus líderes.

Com os autores, o grupo ou parte dele foi para a Serra da Mantiqueira, onde formaria um quilombo. Mas, apenas uma semana depois, o grupo, ou parte dele, foi

capturado por militares. Dezesesseis dos fugitivos que teriam exercido liderança entre os rebelados foram julgados. Manoel Congo, aclamado como rei, foi condenado à morte por enforcamento. Mariana Crioula, a rainha, teria negado a sua liderança, mas a versão não foi acolhida. Foi absolvida, como as demais mulheres do grupo, mas “condenada” à viuvez e a voltar a servir ao mesmo senhor e na mesma casa grande de onde fugira. O folheto *Mariana Crioula* (26 estrofes em sextilhas) assim narrou:

Mariana estava junto
E com Manoel fez par
O casal era tão forte
E capazes de inspirar
Que de rei e de rainha
Se fizeram aclamar.

(...)

Veja só que interessante
O desfecho dessa história
Poucos foram os punidos
E a rainha em sua glória
Conseguiu salvar sua vida
E também sua memória.

(...)

Sempre penso em Mariana
E imagino o seu final
Será que depois fugiu?
Foi de novo a maioral?

Qual que seja essa resposta

Foi rainha sem igual. (ARRAES, s/d, p. 4-5; 7).

Imagem 2 - Capas de folhetos de cordel



Fonte: O autor

Considerações finais

O artigo que agora se conclui acolheu o folheto de política da literatura de cordel como uma mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica, que se presta como um lugar de fala para as disputas de narrativa da negritude frente às mídias impressas tradicionais. E acolheu a negritude como identidade negra e como movimento político por direitos histórica e estruturalmente negados ao povo negro brasileiro.

Propôs uma discussão sobre aspectos conceituais do folheto informativo da literatura de cordel, para, a seguir, analisar o conteúdo de narrativas deste tipo de literatura sobre o suposto protagonismo de mulheres negras na luta contra a escravidão de que foram vítimas no Brasil. Oito folhetos foram considerados como amostra, tendo como critério comum o fato de apresentarem as referidas mulheres como princesas ou rainhas pelos seus respectivos autores.

Perguntou-se na investigação que qualidades são atribuídas às personagens tratadas como altezas nas narrativas analisadas, intuindo-se, como hipótese, que tais atributos se apresentam como recursos de linguagem da negritude, que reivindica visibilidade e agregação de valor simbólico positivo às personagens. Foram listadas sete protagonistas, três princesas e quatro rainhas, e extraídas de cada poesia três estrofes representativas da narrativa.

Zacimba Gaba foi objeto de dois dos folhetos. Na primeira poesia, ela é apontada como princesa duas vezes. Cinco adjetivos ou expressões são atribuídos a ela a saber: jovem, bela, estimada, amorosa e acolhedora. Na segunda poesia dedicada a Zacimba, o título de princesa aparece outras duas vezes. São atribuídos a ela os seguintes oito adjetivos: celebrada, admirada, acolhedora, respeitada, corajosa, ousada, brava e coerente.

Aqaltune é a segunda princesa da amostra. Ela é referenciada uma vez como princesa e uma vez como realeza. Quatro atributos positivos lhe são destinados: corajosa, brava, firme e forte. Luísa Mahin, a terceira princesa, é tratada de princesa uma vez e uma vez também de rainha. A ela é atribuída a qualidade de realizadora.

Entre as rainhas, Tereza de Benguela, a primeira da lista, é assim apresentada quatro vezes - em apenas três estrofes. E três qualidades lhe são atribuídas: firme, aguerrida e líder. A segunda é Nã Agontimé, que é chamada três vezes de rainha, enquanto lhe são atribuídas seis qualidades: lutadora, brava, conquistadora, inspiradora, memorável e norteadora.

A terceira rainha é Zeferina, com uma citação de nobreza. Oito qualidades lhe são apontadas: aguerrida, líder, mobilizadora, influenciadora, mística, resiliente, necessária e fiel às tradições africanas. A quarta e última rainha é Mariana Crioula, que aparece em três versos como rainha e recebe quatro adjetivos: forte, inspiradora, memorável e inigualável.

Diante dos dados colhidos e analisados, é possível aferir veracidade à hipótese inicialmente considerada de que os adjetivos listados e o entronamento das protagonistas das narrativas representam recursos de linguagem da negritude, que estão, assim, a reivindicar visibilidade e reconhecimento simbólico positivo às personagens.

Referências

ARRAES, Jarid. **Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis**. São Paulo: Editora Seguinte, 2017.

ARRAES, Jarid. **Mariana Crioula**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Zeferina**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Na Agontimé**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Tereza de Benguela**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Luísa Mahin**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Aqaltune**. S/d: Edição do autor, s/d.

ARRAES, Jarid. **Zacimba Gaba**. S/d: Edição do autor, s/d.

AVENA, Armando. **Luiza Mahin**: os amores e a luta da líder da rebelião que reuniu todas as etnias para libertar os escravos e fundar um Estado islâmico no Brasil. São Paulo: Geração Editorial, 2019.

BARBOSA, Silvia Maria Silva. **O poder de Zeferina no Quilombo do Urubu**: uma reconstrução histórica político-social. S/d: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

BRASIL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA. **Tereza de Benguela**: a escrava que virou rainha e liderou um quilombo de negros e índios. Disponível em: <https://www.ufrb.edu.br/bibliotecaecult/noticias/220-tereza-de-benguela-a-escrava-que-virou-rainha-e-liderou-um-quilombo-de-negros-e-indios>. Acesso em: 14/06/2023.

BRASIL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA. **Zeferina**: o conto de uma quilombola. Disponível em: Acesso em: 15/06/2023.

CEARÁ CRIOULO. **Zacimba Gaba, a princesa angolana escravizada que lutou por liberdade**. Disponível em: <https://cearacriolo.com.br/zacimba-gaba-a-princesa-angolana-escravizada-que-lutou-pela-liberdade-de-seu-povo/>. Acesso em: 28/03/2023.

COLETIVO NARRATIVAS NEGRAS. **Narrativas negras**: biografias ilustradas de mulheres pretas brasileiras. Curitiba: Voo, 2020.

COLETIVO NARRATIVAS NEGRAS. **Mulheres pretas da abolição**: Dandara dos Palmares, Luiza Mahin, Maria Felipa e Tereza de Benguela. Curitiba: Voo, 2022.

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA. **Poetas e cantadores**. Disponível em: <http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/poeta.html#>. Acesso em: 27/03/2023.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Luísa Mahin**. Disponível em <https://www.palmares.gov.br/?p=26662>. Acesso em: 28/03/2023.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Estrutura Organizacional**. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=95. Acesso em: 31/03/2023.

GERALDO, Evaristo. **Zacimba Gaba a princesa guerreira**. Fortaleza: Cordelaria Flor da Serra, 2017).

GOMES, Laurentino. **Escravidão: da independência do Brasil à Lei Áurea**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

GONÇALVES, Aline Najara. **Luiza Nahin: uma guerreira africana no Brasil**. Belo Horizonte: Ceap, 2012).

GOVERNO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. **Mulheres fluminense do Vale Paraíba: histórias de luta e conquista da cidadania feminina**. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, s/d.

MACÊDO, Jhennefer Alves. **Do esquecimento ao protagonismo: as princesas negras na literatura juvenil**. Trabalho de Conclusão de Curso - Repositório Institucional da UFPB, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/2644>. Acesso em: 14/06/2023.

MIRANDA, Noélia. **Zacimba Gaba a princesa guerreira**. Vitória: Editora Nsoromma, 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Disponível em: <https://ddivros.com/livro/negritude-usos-sentidos-kabengele-munanga>. Acesso em: 16/04/2023.

PERDIGÃO, Alberto. **Política e literatura de cordel: o folheto como mídia informativa, alternativa, popular e contra-hegemônica**. Fortaleza: RDS, 2022.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: INTERCOM; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

TELES, Lorena Féres da Silva. **Teresa Benguela e Felipa Crioula estavam grávidas: maternidade e escravidão no Rio de Janeiro 1830-1888**. São Paulo: Unifesp, 2022.

O Antirracismo como estratégia de marca: o posicionamento do Carrefour em confronto com a prática cotidiana

*Vitor Lopes Resende¹
Rogério Luiz Covaleski²*

Submetido em: 03/05/2023

Aceito em: 19/06/2023

RESUMO

Nos dias de hoje, marcas têm adotado causas sociais em posicionamentos, estratégias e ações. Por mais que seja um conceito questionado, a publicidade de causa se apresenta como um meio de divulgação em defesa de causas e posturas socialmente responsáveis por parte das empresas. A própria noção de publicidade antirracista emerge daí, visto que muitas empresas se identificam assim. Discutimos aqui a publicidade em meio a esse contexto, buscando referências em relação à raça, racismo e antirracismo. Fazemos isso a fim de perceber como a marca global Carrefour tem se posicionado em relação ao tema no Brasil, bem como em relação a situações em que é confrontada com sua própria postura pública antirracista, notadamente em uma conjuntura neoliberal que se espalha rapidamente sobre pontos de contato entre marcas e sociedade.

PALAVRAS-CHAVE

Marca; Antirracismo; Publicidade de causa; Neoliberalismo; Carrefour.

¹ Doutorando em Comunicação (PPGCOM/UFPE), Mestre em Comunicação (PPGCOM/UFJF), professor de Publicidade (CBVZO/IFRR), membro do Grupo de Pesquisa Publicidade Híbrida e Narrativas de Consumo (PPGCOM/UFPE – CNPq). Correio eletrônico: vitor.resende@ifrr.edu.br.

² Doutor em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), com pós-doutoramento em Conteúdo de Marca na Universitat Pompeu Fabra (Barcelona, Espanha). Docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, e líder do Grupo de Pesquisa Publicidade Híbrida e Narrativas de Consumo (PPGCOM/UFPE – CNPq). Correio eletrônico: rogerio@covaleski.com.br.

Anti-racism as a brand strategy: The positioning of Carrefour in confront with everyday practice

ABSTRACT

Nowadays, brands repeatedly adopt social causes within their stances, strategies, and actions. As much as it is a concept called into question, cause marketing presents itself as a mean of advertising in defense of socially responsible causes and postures, which are to be held by companies. The very notion of anti-racist advertising emerges from that, as many companies identify themselves as such. Herein we discuss advertising amidst this context, reaching for points made in relation to race, racism and anti-racism. We do so in order to realize how the global retailer brand Carrefour has adopted a stance regarding the theme in Brazil, as well as regarding situations in which it has been confronted with its own anti-racist public attitude, remarkably within a neoliberal juncture that spreads swiftly over where brands and society touch each other.

KEY-WORDS

Brand; Antiracism; Cause advertising; Neoliberalism; Carrefour.

El antirracismo como estrategia de marca: el posicionamiento de Carrefour frente a la práctica cotidiana

RESUMEN

Hoy en día, las marcas han adoptado causas sociales en sus posiciones, estrategias y acciones. Por más que sea un concepto cuestionado, la publicidad con causas se presenta como un medio de difusión en defensa de las causas y de las posturas socialmente responsables por parte de las empresas. De ahí surge la noción misma de publicidad antirracista, ya que muchas empresas se identifican como tales. Discutimos aquí la publicidad en medio de este contexto, buscando referentes con relación a la raza, el racismo y el antirracismo. Hacemos esto para comprender cómo la marca global Carrefour se ha posicionado en relación con el tema en Brasil, así como en relación con situaciones en las que se enfrenta a su propia postura pública antirracista, especialmente en un contexto neoliberal que se propaga rápidamente a través de los puntos de contacto entre las marcas y la sociedad.

PALABRAS-CLAVE

Marca; Antirracismo; Publicidad con causas; Neoliberalismo; Carrefour.

Introdução

Aos dezessete dias de junho de 2020, a tradicional marca de produtos de limpeza Bombril retirava um produto de circulação. Não se tratava de algo que perdia a utilidade, tampouco que tivesse má performance em métricas mercadológicas, as razões passavam ao largo de questões mais objetivas do mundo dos negócios. O que motivava a decisão da marca era uma repercussão ruidosa em torno da *hashtag* *#BomBrilRacista*, que passou o dia todo como um dos dez assuntos mais comentados no Brasil, em decorrência de a empresa ter lançado a esponja de aço Krespinha no mercado. Talvez nem fosse preciso explicar a nítida associação entre o formato e a aparência da esponja com um cabelo crespo, traço fenotípico associado à população negra, o que chocou muitas pessoas que desconheciam a existência da esponja.

A marca deu razão às queixas, explicando que não se tratava de um lançamento (o produto se encontrava no portfólio há 70 anos) mas que isso não isentava a Bombril de suas responsabilidades em rever todo o processo de comunicação. No comunicado, um trecho chamava a atenção: "cada vez mais, em todo o mundo, as pessoas corretamente cobram das empresas e das instituições o respeito e a valorização da diversidade. Não há mais espaço para manifestações de preconceitos, sejam elas explícitas ou implícitas. A Bombril compartilha desses valores".³

A preocupação seria, em outros tempos, mais concernente às pessoas do que às marcas. No entanto, em um contexto em que essas se humanizam cada vez mais, tal comportamento é esperado com alguma naturalidade. A expectativa por parte dos consumidores pode não ser compartilhada por todo o mercado, ainda assim, com tantas plataformas para a intervenção do público, nem o mercado consegue ficar alheio às pressões exercidas pelas comunidades consumidoras.

A publicidade e o consumo acabam por ser fenômenos que não apenas participam desse movimento bem como interferem nessa dinâmica. Isso nos motiva a refletir, neste artigo, sobre o papel da publicidade na defesa de causas sociais, especificamente, no combate ao racismo e em uma perspectiva antirracista. Para tanto, procederemos levantamento exploratório sobre recentes acontecimentos envolvendo a marca Carrefour, empresa multinacional francesa especializada em varejo e que atua em vários países, no intuito de refletir e discutir o papel a publicidade de causa e seus caminhos.

³ Disponível em: <https://acesse.one/DLvyg>. Acesso em 15 de abril de 2023.

Marcas, publicidade e causas sociais

A aproximação com o contexto político, social e econômico que nos envolve é significativa para que possamos compreender o fenômeno que leva marcas adotarem causas sociais e sobre elas atuarem. A questão racial que se reflete no exemplo introdutório desse texto não foi coincidentemente escolhida, mas premeditada para desvelar um assunto sensível que, com forte frequência, tem aparecido nos embates entre consumidores e marcas.

Muito do que se vê, nesse sentido, vem na esteira do que Dardot e Laval (2016) definiram como uma razão de mundo neoliberal. Mais do que um sistema econômico, uma orientação que rege uma série de aspectos da vida cotidiana e que, em grande parte do tempo, é pouco perceptível aos olhos mais desatentos.

O neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17)

Compreendemos o neoliberalismo para além de um sistema político pois, como bem lembra Fraser (2019), os tentáculos neoliberais abraçaram programas políticos reacionários e progressistas, de direita e de esquerda, em alguma medida. Por outro viés, também vamos além da noção de um sistema econômico como faz Brown (2019) ao apontar as ramificações de políticas neoliberais que, mesmo quando parte de premissas financeiras, se revestem de outros aspectos como os morais e religiosos. De tal maneira, a ideia de uma razão de mundo nos parece explicar a forma que o neoliberalismo assumiu em meio à sociedade contemporânea, regendo desde os aspectos mais frugais da vida cotidiana até as mais robustas políticas públicas:

Quando o neoliberalismo é reduzido a uma política ou racionalidade econômica, ficamos cegos a três deslocamentos tectônicos na organização e consciência do espaço que tanto estimulam certas reações políticas hoje quanto organizam o teatro no qual elas ocorrem. O primeiro deles é o horizonte perdido do Estado-nação em consequência da globalização. [...] O segundo deslocamento espacial envolve a destruição do social [...]. O terceiro deslocamento espacial é pertinente à ascensão do capitalismo financeiro e da mobilidade de valor que ele introduz no mundo. (BROWN, 2019, p. 223-224)

Ao demonstrar tais deslocamentos no espaço, Brown (2019) aponta para uma imbricação do neoliberalismo na vida cotidiana que o faz diluir em ações corriqueiras coletivas e individuais que perpassam os mais variados aspectos da estrutura social. Esta presença pode ser vista nos aspectos morais e na tentativa de conservar valores já estabelecidos como os privilégios brancos e heteronormativos, por exemplo, ou favorecendo uma pretensa liberdade individual (por vezes, inerente ao direito de consumir) em sobreposição à coletiva.

A influência do modo neoliberal de governança é nítida na contemporaneidade e isso faz com que seja parte importante da atual fase do capitalismo. O capitalismo financeiro ou rentista faz com que marcas se dobrem aos desejos e anseios do mercado, visto como uma entidade que, se não tem uma cara definida, tem um programa que constrói um sistema vigoroso, deixando menos margem para que grandes empresas fujam de sua forma de operar.

Aqui inserimos o papel da publicidade em meio a tal panorama. Pompeu e Perez (2020, p.279), ao abordarem aspectos epistemológicos do campo na atualidade, identificam bem a forma atual da atividade:

Publicidade é comunicação, é conteúdo, é linguagem, é imagem – é indiscutível que tenha, portanto, participação fundamental na vida contemporânea. Comunicação que informe, esclareça, questione, toque, sensibilize, integre; conteúdos que despertem, preencham, complementem; linguagem inteligente, sofisticada, estimulante; imagens representativas, emancipatórias, sensibilizadoras.

Mais do que recuperar conceitos definidores, nos interessa compreender a atividade em meio a um ambiente cambiante e repleto de novos atores e ferramentas, sobretudo possibilitados pelas tecnologias digitais e pela abertura significativa à participação do público. Tudo isso aponta para uma prática que ganha a simpatia desse, a publicidade de causa, terreno ainda movediço pelo qual marcas, agências de publicidade, consumidores, pesquisadores e professores parecem ainda pouco seguros em caminhar. Santaella, Perez e Pompeu (2021, p.5-6) a definem como:

toda ação comunicacional inserida na ecologia publicitária que, podendo ter objetivos mercadológicos mais ou menos evidentes, expressa o posicionamento ou a ação do anunciante (empresa ou marca) em relação a alguma questão social. Peças publicitárias de todos os tipos, textos-manifesto, ações promocionais, patrocínios, parcerias institucionais e campanhas de engajamento que defendam a diversidade de gênero, a igualdade racial, o acesso à água e o empoderamento feminino são exemplos de “publicidade de causa”. Sempre que uma peça publicitária, assinada por uma marca ou por uma empresa, falar de determinada causa, divulgar suas ações nesse sentido ou defender certa posição, estaremos diante de casos dessa natureza.

O termo já vem sendo estudado por vários autores brasileiros como Covalleski (2016), que ressalta que, no sentido da comunicação publicitária, as causas sociais podem ser entendidas como aquelas que propiciam a transformação de uma realidade social, partindo daquela vivenciada para a construção de uma outra, a desejada. Martinelli, Xavier da Silva e Zanforlin (2018), ao analisarem a defesa da migração como um direito, ressaltam que a defesa de causas há muito aparece no discurso publicitário, mas que a característica mais contemporânea desse movimento reside no fato de que essas ações constituem, comumente, o que chamamos de conteúdo de marca (*branded content*). O capitalismo agencia para si a mediação desses conflitos, quase como um valor universal “se coloca como o terreno onde a mudança social de fato tem possibilidade de acontecer, e no qual essas mobilizações podem ser convertidas, por meio das estratégias de circulação do capital” (MARTINELLI et al., 2018, p. 484) em um diálogo com o indivíduo que elimina a intermediação de instituições outras de ação coletiva, política ou solidária.

Apesar da contribuição desse tipo de publicidade para redução de desigualdades sociais, não podemos nos esquecer que o que pauta tais iniciativas, de qualquer modo, é o viés do capital. Pompeu e Perez (2020, p.275) adotam tom pouco moderado ao denunciar que “ao fingirmos que acreditamos que o propósito de uma empresa é outro, que não alcançar o lucro, simplesmente impedimos a crítica ao seu modelo ou os questionamentos mais objetivos sobre suas práticas”.

Não assumimos postura tão drástica como Bauman (2008), Marcuse (2012) ou Krenak (2019) que enxergam pouca ou quase nenhuma serventia na publicidade (ou no seu fim, o consumo), que não a destruição de tudo, corrupção das virtudes morais e deterioração do meio ambiente. No entanto, não podemos negar que tais autores não deixam de ter alguma razão. A publicidade de causa, como hoje tem se apresentado, “não tem demonstrado efetivas contribuições para a solução dos problemas que a suscitam” para Pompeu e Perez (2020, p. 278) por, justamente, confundir as lógicas de consumo e

social, sugerindo um caminho de solução em que é a marca a mediadora e não o estado, os movimentos sociais, a coletividade. Entretanto, os mesmos autores acabam deixando uma pista de que “defender ou ter uma causa é querer no mesmo palanque, no mesmo lado da história, a maior quantidade possível de pessoas e entidades” (POMPEU e PEREZ, 2020, p. 277). Como já refletimos antes, acerca da adoção das causas por marcas:

[...] parece-nos mais uma estratégia comercial para angariar a simpatia do público que pensa como a marca que um posicionamento para mostrar a todos os públicos quais são os valores, crenças e pensamentos da quanto à temática. Agindo dessa forma, passam-nos a impressão de que não se expõem, não se arriscam e acabam não defendendo causas a que se propõem e como o público interessado gostaria. (RESENDE; COVALESKI, 2020, p.218)

Adiante, ao analisarmos a marca Carrefour e seu posicionamento pretensamente antirracista, conjugado a uma série de atitudes e casos complexos que envolvem violência, preconceitos, assédios e más práticas, talvez nos afastemos de uma publicidade de causa contributiva para a superação de mazelas e questões estruturais que permeiam nossa sociedade. O próprio debate, não obstante, já é um avanço para pensarmos em alternativas viáveis para a utilização de causas sociais por parte da publicidade.

Racismo, antirracismo e publicidade

Não há como desvincular a publicidade do entorno ao qual ela faz parte, ou seja, da esfera social em que naturalmente um processo comunicacional tem lugar. Isso equivale dizer que não há escapatória para a atividade quanto a reforçar, incentivar, reproduzir ou não estereótipos racistas. Mais do que isso, impõe-se a ela pensar em novos contextos em que seu papel possa não apenas deixar de exercer práticas discriminatórias e preconceituosas em relação a raça, que progrida no sentido de participar de um movimento que faça coro aos anseios de parcela da sociedade por uma estrutura que lute contra o racismo, que não o tolere e que veementemente o combata. É daí que se começa a vislumbrar uma publicidade antirracista, como diversos autores vão sugerir em Leite e Batista (2019) e que o próprio mercado formal, seja através de empresas de eixos variados ou do mercado publicitário em si, começa a contemplar em iniciativas das mais sortidas.

Não se pode esquecer que o sistema publicitário tem sido, por muito tempo, um grande vetor para a solidificação de estereótipos nocivos aos chamados grupos minoritários e que essa realidade só vem sofrendo mudanças de pouco tempo para cá,

ainda que timidamente. Registros de como a publicidade contribuiu para a manutenção de um racismo enraizado e normatizado vêm desde muito. Freyre (2010) catalogou anúncios de jornais que, no início do século XIX, expunham escravos como bens materiais, detalhando suas qualidades e defeitos, identificando atributos que os coisificavam, relegando a planos inferiores ou ocultos a humanidade daquelas pessoas.

Desse modo, podemos inferir que a relação da publicidade com a exploração comercial dos negros ao longo da história está inscrita no próprio estabelecimento do capitalismo como sistema dominante em nível mundial. A escravidão enquanto motor para o sistema foi demonstrada por Williams (2012), defendendo a tese de que a Grã-Bretanha se desenvolveu industrialmente a partir da exploração dos escravos negros e que a Revolução Industrial, naquele país, teve fundamentalmente o tráfico negreiro como fornecedores e financiadores para construção de seu capital. Prado Jr. (2011), em perspectiva análoga, identificava a relevância das economias das regiões tropicais do Novo Mundo para a constituição do capitalismo europeu, com a escravidão negra tendo inegável carga.

Talvez, por historicamente as questões raciais estarem ligadas a noções políticas, econômicas e de poder, o capital acabou tendo preponderância em relação ao modo de fazer publicitário. Durante a fase em que a escravidão era a tônica, os anúncios impulsionavam o comércio de escravos. Posteriormente, publicidades de produtos de beleza exaltavam os padrões embranquecidos da sociedade e estereotipavam os negros em funções menos nobres, enquadrados corriqueiramente como subalternos ou apenas como mão de obra braçal e pesada. Ao descrever determinada fase da publicidade no Brasil, Arruda (2015, p. 107-108) analisa texto de uma publicidade do sabonete Palmolive da década de 1950:

Tomemos um exemplo: “Provam os médicos, 2 entre 3 mulheres podem ter cútis linda em 14 dias! Você também pode obter em 14 dias estes benefícios para a sua pele! Menos gordurosa... poros mais finos...cor mais sadia... mais macia... menos sarda... menos seca... mais jovem e mais clara. Palmolive embeleza da cabeça aos pés!”. [...] Nesse texto, a concepção de beleza tem como fundamento a existência de uma boa saúde. Daí o apelo ao médico como legitimador das qualidades presumíveis do sabonete. [...] O resultado é “uma pele mais jovem e mais clara”, o que encerra todos os outros qualificativos. Vale dizer que beleza e juventude, sinônimos de um organismo saudável, estão associados à cor (“mais clara”), configurando um padrão estético, embora preconceituoso.

Embora não seja o objetivo da autora se debruçar sobre o flagrante racismo do anúncio, um passado não tão distante nos evidencia como a publicidade construía de forma acintosa uma relação entre saúde, beleza e a cor da pele. Ao utilizar a autoridade médica para atestar o quão saudável os atributos levantados poderiam ser, a marca deixa o entendimento de que a ciência chancela esse ato de preconceito. Malfadadamente, exemplos como esses não foram raros na história da publicidade brasileira com os argumentos e com a retórica se modificando, mas pouco em relação ao sentido. Culpar exclusivamente a publicidade pelo que aqui denunciamos seria alijá-la da estrutura social. Pompeu e Perez (2020) alertam que a publicidade não salvará a humanidade, apesar disso, não é desejável que seja parte da engrenagem que a destrói incansavelmente.

O racismo, aqui visto por uma perspectiva brasileira, não é um conceito fácil de se explicar. A dificuldade já parte do conceito de raça, que ao longo do tempo foi predominância de campos distintos do saber (medicina, biologia, direito, sociologia, antropologia, dentre outros). Guimarães (2009, p. 11) defende a tese de que raça “é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural”. Em sentido oposto, denota uma forma de classificação social, ancorada em uma atitude negativa com respeito a determinados grupos sociais, atestada por uma condição específica de natureza, algo endodeterminado. Para o autor é o mundo social que molda a realidade das raças. É sabido que a biologia contemporânea tende a negar a existência de raças humanas, mas as ciências sociais enfatizam a urgência em “demonstrar o caráter específico de um subconjunto de práticas e crenças discriminatórias” (GUIMARÃES, 2009, p. 22). E por fim, para aqueles que vivenciam em sua rotina diária os efeitos do racismo, é preciso reconstruir as bases dessa mesma ideologia de forma crítica, buscando respostas para o enfrentamento das opressões sofridas.

Em ângulo similar, Almeida (2020) lembra que o conceito de raça não é estático e está ligado ao momento histórico que tomamos como base para analisar, defendendo que a história das raças está associada à constituição econômica e política da sociedade. Daí é possível partimos para o conceito de racismo, não sem antes distingui-lo, minimamente, das ideias de preconceito e discriminação (embora haja ligação entre os conceitos). O preconceito racial diz respeito ao juízo de valor que se constrói acerca de indivíduos pertencentes a determinado grupo racial, reforçados por meio dos estereótipos e que podem gerar discriminação racial ou não. Essa, por sua vez, trata-se da atitude de dar tratamento diferenciado a indivíduos após identificá-los como membros de determinado

grupo racial. Pode-se até falar em discriminação racial positiva, em casos de ações afirmativas que visem corrigir, compensar ou mitigar efeitos de práticas históricas que prejudicaram o desenvolvimento de grupos específicos (ALMEIDA, 2020).

A discriminação racial acaba por materializar o racismo e este, diferente dessa, caracteriza-se por seu feitiço sistêmico, o que o afasta de um ato isolado ou até mesmo de um conjunto de atos, se referindo a “um processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2020, p. 34). A composição do racismo, como podemos notar, é repleta de pontos de contato que só fazem complexificá-lo. Frequentemente, o argumento que evoca a noção biológica da não existência do conceito de raças humanas é trazido à tona por aqueles que buscam negar o racismo sistêmico. Ora, se não existem raças, como pode se materializar o racismo? Contra esse argumento, Guimarães (2009, p. 67) é preciso ao afirmar que:

é justo aí que aparece a necessidade de teorizar as “raças” como elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidades baseadas numa ideia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas.

Essa acepção aproxima-se do que Almeida (2020) classifica como racismo estrutural, perpetuado, naturalizado e conformado a partir de práticas econômicas, políticas e sociais. Ora, ao considerarmos raça como um construto firme e pleno no mundo social, estamos assumindo que o conceito opera pelas mais diversas vias e em sentidos processuais e estruturais que permitem-nos ultrapassar a responsabilização individual pelas práticas racistas (como pretende o neoliberalismo), frisando a dimensão do poder no entrelaçamento das relações raciais.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição. (ALMEIDA, 2020, p. 50)

Pensar o racismo dessa maneira, estruturalmente, é o que nos permite adentrar à percepção do conceito de antirracismo. Quando os neoliberais imputam o racismo a uma

atitude individual, uma escolha, o afastam de um esforço coletivo e simulam a ideia de que toda prática racista é explícita e facilmente caracterizada. O cenário que aponta para a interpretação estrutural, em outra visada, exige reflexão sobre mudanças profundas que devem ser empreendidas nas relações sociais, econômicas e políticas, sem deixar de lado o combate ao racismo individual e institucional. Tais transformações, para muitos autores (GUIMARÃES, 2009; BONNET, 2000; LEITE, 2019; RIBEIRO, 2019) pressupõe, justamente, a necessidade de que a sociedade se constitua de indivíduos antirracistas.

É fundamental debater o papel do capitalismo na perpetuação do racismo. Por exemplo, uma marca de luxo pode fazer uma coleção de moda inspirada em elementos da cultura negra, porém só contratar modelos brancas para o desfile – essas peças chegam ao consumidor já destituídas de sentido. O debate, dessa forma, precisa ser estrutural, não individual. (RIBEIRO, 2019, p. 72)

O antirracismo é uma criação do século XX, segundo Alastair Bonnet (2000), ainda que identifique ações antirracistas antes disso, como no caso da formação de Quilombos no Brasil para lutar pela liberdade dos negros escravizados. O autor lembra que a questão não pode ser percebida como o inverso do racismo, tão somente, como também acredita Leite (2019).

Guimarães (2009) percorre o conceito histórico de antirracismo traçando paralelos entre a situação nos Estados Unidos, África do Sul e Brasil. Naqueles dois países, os dois sistemas de racismo de Estado sobreviventes à Segunda Grande Guerra (segregação racial no primeiro, apartheid no segundo) foram os grandes alvos dos programas antirracistas, ao passo que no Brasil isso reforçava a ideia de que vivíamos uma democracia racial. No momento em que a segregação racial é desmantelada nos Estados Unidos, por obra do Movimento dos Direitos Civis, começa a cair por terra esse mito brasileiro, aproximando os racismos brasileiro e estadunidense. A queda das regras de segregação racial nos EUA fez emergir a percepção de que as desigualdades raciais pertenciam a uma ordem mais sofisticada de mecanismos sociais – a organização familiar, a pobreza, a educação escolar, a seletividade do mercado de trabalho, por exemplo (GUIMARÃES, 2009).

A propícia comparação entre o uso do termo nos EUA e no Brasil se deve ao fato de que nossa sociedade, tal qual muitas outras, é fortemente influenciada pelo conteúdo midiático e cultural que daquele país emerge. Vejamos a constatação de Fraser (2019, p. 74-75) sobre o movimento antirracista e seus pretensos ganhos nas últimas décadas:

Algo semelhante vale para o antirracismo. O movimento pelos direitos civis alcançou algumas importantes vitórias legais, mas o que foi conquistado foram os direitos no papel, que não se traduziram em nada remotamente próximo à igualdade social. Os negros nos Estados Unidos ainda enfrentam enormes assimetrias (na verdade, crescentes!) no que diz respeito ao sistema de justiça criminal, empregos, moradias, exposição a inundações e água contaminada, e muito mais. A realidade é que o neoliberalismo progressista não produziu muitos ganhos materiais reais para a esmagadora maioria das pessoas que suas correntes progressistas afirmam representar. E como poderia, dado que as vitórias legais coincidiram com um ataque maciço aos direitos trabalhistas e às condições de vida da classe trabalhadora? Não há como negar que o neoliberalismo progressista beneficiou os níveis mais altos das classes profissional gerenciais, e esse é um estrato grande e influente. Mulheres e/ou negros naquele estrato, como seus colegas brancos, se saíram muito bem. Mas não, não estou muito convencida em relação aos avanços para todos os outros.

Ora, se omitirmos a referência aos Estados Unidos, facilmente podemos crer que a realidade apontada reproduz a brasileira. Por aqui, de modo similar, vivemos a contradição de tempos em que crescem os movimentos em favor de igualdade de tratamento para as minorias ao passo que, na esfera política, institucional, jurídica, intensifica-se o ataque aos trabalhadores que, em sua parcela majoritária, é representada por essas mesmas minorias.

Por tudo isso é tão complexo falar em antirracismo, especialmente no Brasil. Mais ainda quando fazemos o caminho de pensar a publicidade como uma atividade que se proponha, em tempos como os de hoje, antirracista. Diversos autores denunciaram e continuam a expor os malefícios da publicidade para o mundo, desde o estímulo ao consumo excessivo (BAUMAN, 2008) até a tentativa de construção de uma noção de neutralidade (MARCUSE, 2012) e por isso, talvez, a atividade vem buscando alternativas. A publicidade social (SALDANHA, 2021), a defesa de causas e o apelo à responsabilidade social (COVALESKI, 2016; POMPEU E PEREZ, 2020) são alguns desses artifícios.

O caso que apresentamos em sequência, trazendo diversas passagens sobre a marca de comércio varejista Carrefour, é uma mistura de muitas dessas alternativas, na tentativa de mostrar-se como uma marca engajada e conectada às demandas de nossos tempos. Ocorre que, por vezes, a imagem que se tenta passar colide com a prática e essa, nem sempre, reflete as palavras que compõem os anúncios publicitários, tampouco os posicionamentos definidos pelos mais altos escalões gerenciais da organização.

A marca Carrefour: o antirracismo entre as ações de marca e a prática

É bastante característico de nosso tempo que os aspectos da vida humana sejam associados aos do cotidiano de uma empresa. Assim, as organizações com fins lucrativos tentam se aproximar dos consumidores em um sentido inverso, humanizando suas marcas (COVALESKI e COSTA, 2014; CARRERA, 2018) e tentando mostrar que se constituem como organismos vivos na sociedade, capazes de partilhar das dores e alegrias de sua comunidade de consumo. Desse modo, posicionam-se sobre os mais variados temas e incluem em sua rotina administrativa práticas que ensejam a contribuição para o avanço de problemas estruturais da sociedade à qual fazem parte.

De modo a exemplificar as teorias que aqui estamos trabalhando e analisar empiricamente os desdobramentos dessa forma neoliberal de agência na dinâmica do consumo, tomaremos como corpus de pesquisa a marca Carrefour e seu posicionamento em favor da diversidade, mais especificamente, seu discurso de marca ancorado nas práticas antirracistas. Reconhecemos, de partida, que diversidade e antirracismo não são conceitos iguais. Enquanto o primeiro pressupõe a inclusão de minorias em espaços em que estão pouco representados, o segundo implica em posições efetivamente contrárias e combativas contra o racismo. Almeida (2020) reforça que, embora essencial, a trivial ocupação de espaços de poder e decisão por pessoas negras e outras minorias não é, infelizmente, capaz de garantir que uma instituição deixe de ser racista ou que seja antirracista. No entanto, é relevante frisar que percebemos, na análise que se segue, uma aparente confusão por parte da própria marca em relação à adoção do termo, o que nos leva a interpretá-lo como equivalentes no contexto específico.

Há algum tempo o Carrefour vem trabalhando, no Brasil, o discurso em prol da diversidade (sobretudo, aqui, a racial). Para tanto, a marca se integrou a iniciativas e índices de sustentabilidade que privilegiam a temática, como o Instituto Ethos e a Iniciativa Empresarial pela Igualdade Racial. Os índices de sustentabilidade são demarcados como estratégia importante para a marca. No endereço eletrônico do grupo, em uma seção sobre os prêmios que a empresa conquistou, podemos encontrar a menção ao “Prêmio Guia Exame de Diversidade” que, em 2018, deu à empresa o título de excelência na atuação em prol da diversidade. O tema também é destaque nos relatórios de sustentabilidade da marca, tendo inclusive pautado a capa do relatório de 2019 (fig. 1).

Figura 1 - Capa do relatório anual de sustentabilidade de 2019 do Carrefour



Fonte: SITE DO GRUPO CARREFOUR

Outra iniciativa que apoia a percepção de que o Carrefour se vê e se anuncia como uma empresa antirracista é a participação no livro de Maurício Pestana “A empresa Antirracista”. Neste livro, o presidente do grupo no Brasil à época, Noël Prioux, quando perguntado sobre quando o Carrefour começou a trabalhar a questão da diversidade no país e os motivos que atentaram a empresa para o tema, respondeu que a marca iniciou tal perspectiva em 2012, com a elaboração de uma política de valorização da diversidade e inclusão trabalhada com todos os atores envolvidos. (PRIOUX apud PESTANA, 2020)

O mandatário ainda afirma, na mesma entrevista, que a corporação fez um diagnóstico sobre o cenário de inclusão da empresa e a partir disso estabeleceu objetivos de onde queriam chegar. Prioux (apud PESTANA, 2020, p. 51) destaca a questão racial ao dizer que desde 2012 a empresa avançou na “cultura do respeito e igualdade de oportunidade às pessoas negras” e ressalta a necessidade de treinar e capacitar funcionários para acolher a diversidade, sensibilizando assim toda a organização.

Tudo isso mostra que a marca, há algum tempo, adota e propaga a estratégia da inclusão das pessoas pertencentes a minorias e que, nesse sentido, dá atenção especial às pessoas negras, por vezes confundindo diversidade com antirracismo. Todavia, na contramão dessas estratégias, vários casos amplamente difundidos na imprensa fazem parecer que a imagem de uma empresa antirracista se encontra mais nos discursos publicitários que nas ações concretas da marca.

As polêmicas que envolvem a marca de origem francesa, no que diz respeito a problemas sociais, não são recentes. Em 2009, o técnico em eletrônica Januário Alves de Santana foi agredido por seguranças da rede no estacionamento de uma unidade do Carrefour em Osasco confundido com um ladrão ao entrar no próprio carro, segundo o

próprio. A cidade também foi palco de uma outra triste história, quando a cadela Manchinha foi espancada até a morte, novamente por funcionários que faziam a segurança do supermercado, sob a alegação de que estava causando problemas na unidade e que em virtude disso, os funcionários agiram para espantá-la.

Em agosto de 2020, dois casos graves tiveram lugar em unidades da rede. Em Recife, um representante de vendas que trabalhava organizando produtos de sua empresa nas gôndolas do Carrefour faleceu e teve o corpo coberto por caixas de cervejas e guarda-sóis enquanto a operação da loja prosseguiu normalmente. Já no Rio de Janeiro, uma funcionária foi demitida após denunciar um caso de racismo que teria sofrido no trabalho. Pouca explicação em relação a esse caso foi dada, contrastando e muito com a política da marca, identificada pelo próprio presidente ao dizer que o Carrefour adotava uma postura de tolerância zero com casos de discriminação no ambiente de trabalho (PRIOUX in PESTANA, 2021).

Enquanto a marca propagava suas práticas em favor da diversidade, participando de iniciativas nacionais sobre o assunto e conquistando prêmios, os acontecimentos pareciam indicar uma contrastante falta de cuidado com a temática. Os casos de desrespeito aos direitos humanos e à vida, como um todo, se acumulavam e pareciam apontar para um cenário trágico que se materializou no dia dezenove de novembro de 2020.

Às vésperas do Dia da Consciência Negra, João Alberto Silveira Freitas, um homem negro, foi espancado e morto por dois seguranças brancos em unidade do Carrefour em Porto Alegre. Eram funcionários terceirizados que faziam a segurança do supermercado – e esse não é um detalhe, sim uma condição, visto que faz parte de uma escalada neoliberal que depreda os direitos trabalhistas (DARDOT e LAVAL, 2016; BROWN, 2019; FRASER, 2019) e reconfigura o tempo do trabalhador (SENNETT, 2015) –, o que ajuda a explicar por que a empresa, apesar de dizer investir em treinamento para o acolhimento da diversidade, não consegue empregar essa visão em todas as suas camadas.

Em resposta ao trágico evento, o Carrefour acelerou algumas medidas que pretendia tomar. A criação de um Comitê independente, por exemplo, foi uma delas, bem como a promessa de substituição de todas as equipes de segurança terceirizadas por próprias. Ao mesmo tempo, implementou um fundo de 25 milhões de reais para apoiar projetos que atuem no combate ao racismo e na disseminação da cultura negra. Lançou também o site “Não Vamos Esquecer”, que compila as ações da marca em relação às

práticas antirracistas. Nesse sentido, Corrêa, Moreno Fernandes e Francisco (2022) identificam que o grupo diferencia a comunicação de tal site por meio de uma paleta de cor totalmente diversa da marca, bem como uma aparição discreta do logotipo da empresa, tentando afastar a iniciativa de suas práticas, efetivamente.

Todas essas iniciativas são, inegavelmente, um passo importante no reconhecimento da culpa e uma postura que assume o crime que a empresa cometeu, não só contra um homem negro, mas contra toda a sociedade, principalmente a população negra. A atitude, infelizmente, ainda carece de melhores entendimentos por parte da marca e a nova entrevista do presidente Noël Prioux para o livro deixa em evidência que há arestas importantes a serem aparadas. Nela, o CEO parece se preocupar mais com impacto para a marca do que para a sociedade:

O impacto foi grande, porque foi um acontecimento gravíssimo. [...] Mas o impacto também foi enorme para o Carrefour: uma empresa não existe para matar um cliente. [...] Então, como eu disse, foi um golpe para nós, mas também uma revelação, porque achávamos que as ações que promovíamos semanalmente eram muito mais avançadas do que as de qualquer empresa. [...] Temos que fazer a gestão de alguns conflitos, porque é natural que haja conflitos. Há pessoas um pouco mais difíceis, outras que estão passando por dificuldades, e podem ser funcionários ou clientes, mas temos que aprender a acalmá-las até encontrar uma solução para o conflito. (PRIoux in PESTANA, 2021, online)

É possível notar que a preocupação da marca acaba se voltando para si própria. Isso fica latente em outros momentos da entrevista, precisamente em mais três oportunidades, em que Prioux diz que a morte mostrou que a empresa se preocupou muito com as práticas internas e esqueceu-se, portanto, de olhar para a sociedade como um todo. Tal preocupação é de se estranhar, visto que quem praticou a ação contra o cliente foram funcionários sob a gestão da marca e nas dependências dela, o que talvez mostre que nem internamente as tais práticas antirracistas eram satisfatoriamente disseminadas.

A forma cuidadosa e estratégica com que o Carrefour lida com a chaga deixada pela morte de João Alberto fica evidente no relatório de sustentabilidade do ano de 2020. Na abertura do compêndio, o presidente cita uma série de desafios do ano em questão, os progressos da marca em sua performance de mercado, ações pela diversidade e por melhorias alimentares e só em um breve parágrafo menciona a morte de João Alberto, sem citar o nome da vítima. Somente na página 85 é que João Alberto é nomeado, para que a empresa aponte quais as providências vêm tomando, intitulado-as de “Luta

Antirracista”. Por fim, o Carrefour ainda foi acusado de ameaçar com processo os autores de um livro sobre segurança privada que abordava o caso João Alberto e que seria lançado pela editora da Universidade Zumbi dos Palmares. Só recentemente, na segunda metade do ano de 2022, o livro foi aparecer na loja da editora para compra.

Em 2023 o grupo francês anunciou programa que pagará 68 milhões de reais em bolsas de estudo de graduação e pós-graduação para estudantes negros, bem como bolsas de inglês em cursos voltados para o mesmo público. No mesmo ano, entretanto, a marca conviveu com outros casos de racismo como o da professora Isabel Oliveira que ficou vestida apenas com suas roupas íntimas, em Curitiba, para protestar contra o ostensivo acompanhamento de segurança no Atacadão, supermercado da rede. Também no mesmo ano, o advogado Vinícius de Paula foi a um caixa preferencial de um Carrefour no condomínio Alphaville, em São Paulo, mas não foi atendido sob a alegação de que o caixa não era pra ele, mesmo estando vazio. Ao se dirigir a outro caixa, Vinícius presenciou uma mulher branca sendo atendida pela mesma atendente que havia lhe respondido negativamente. A marca, para se defender de ambas as acusações, desastrosamente ainda afirmou que metade de seus 150 mil funcionários eram negros, argumento constantemente rebatido pelo movimento negro. Além disso, a marca disse que ia reforçar o treinamento de seus funcionários junto à Universidade Zumbi dos Palmares. Contudo, no caso de Alphaville, a medida anunciada foi o desligamento da funcionária que cometeu o ato racista, transferindo ao indivíduo a responsabilidade da instituição.

Todo esse cenário pode reforçar a ideia de que a diversidade não passa de uma oportunidade de ampliação de capital – seja econômico ou simbólico. A afirmativa, que pese ser dura, é uma constatação do que Harvey (2014) chamou de mercadificação de tudo, do que Dardot e Laval (2016) nomearam como concorrencialismo ou, bem antes deles, pode se enquadrar no entendimento que Marx (2011) concebeu como fetichismo da mercadoria.

A falta de coerência entre o programa antirracista que o Carrefour emprega em suas políticas internas e suas práticas, infelizmente, é algo comum às marcas. Talvez não seja mesmo algo a se esperar dos atores com fins lucrativos que operam na lógica neoliberal de concorrência. Moreno Fernandes (2019, p. 147) constata, ao analisar campanha da Perdigão, que a corporação, na tentativa de incluir o discurso racial “em consonância com as práticas racistas históricas na formação cultural brasileira, reproduz esses estereótipos. Assim, promove uma representatividade que reforça o lugar destinado

pelos grupos dominantes às pessoas negras nos meios de comunicação brasileiros: a margem”. Entretanto o autor pontua que a audiência, por meio de suas possibilidades de interação, questiona tais representações e estabelecem zonas de contato que permitem novos modos de existência que potencializem a voz de comunidades marginalizadas. Talvez resida na capacidade dos cidadãos em incrementar suas competências midiáticas (BORGES, 2014) e na própria ideia de uma literacia publicitária (MACHADO, BURROWES e RETT, 2017) um caminho para que as marcas se atentem mais para a coerência entre suas estratégias empresariais, descritas em empolados manuais e cartilhas, e suas práticas cotidianas, aquelas às quais não conseguem fugir quando a realidade das políticas neoliberais bate à porta.

Considerações finais

Compreender o consumo é perceber significados complexos que acabam por moldar a vida em sociedade e relações das mais diversas. A publicidade, como importante parte da engrenagem que o incentiva, não é capaz de fugir dessas implicações e se portar como mera ferramenta gerencial. Daí é que se faz necessário o debate acerca das formas contemporâneas de publicidade como a de causa. Vista com desconfiança por parte do público, como oportunidade para algumas marcas, como mudança para outras e, ainda, com ceticismo por parte de muitos pesquisadores, é perceptível que essa modalidade de publicidade vem ganhando terreno nas estratégias das grandes marcas.

A análise que empreendemos pretendia mostrar o quão complexo é para as marcas assumirem posicionamentos sociais sem parecer oportunistas. As empresas que possuem recursos para assumirem protagonismo nas lutas sociais acabam por ser aquelas que atuam no mercado mundial, tendo, desta maneira, ramificações das mais diversas, o que dificulta a adoção de práticas universais e, conseqüentemente, o controle das ações globais.

Essas marcas respondem a um contexto em que a financeirização é a tônica e isso as leva a ter que prestar conta aos acionistas, antes de responder aos anseios da sociedade. Talvez por isso, as práticas não reflitam as políticas inclusivas abordadas nos manuais de boas práticas das empresas, geralmente, porque o imperativo de obter lucros maiores que os anos anteriores (e que a concorrência) é característica do concorrencialismo moldado pelo neoliberalismo. Isso fica claro na pouca importância que o mercado de ações deu à morte de João Alberto no supermercado Carrefour. No dia

seguinte ao assassinato as ações da marca na Bolsa de Valores de São Paulo subiram 0,49% em relação ao dia anterior e encerraram o mês de novembro com valor nominal mais alto do que no dia em que João faleceu. Isso sugere que, para o mercado, a morte de um homem negro pelas mãos de funcionários da marca nada significa se a empresa segue com bons índices em seus negócios.

Ao mesmo tempo, os exemplos abordados aqui mostram como o Carrefour não se furta em explorar a causa antirracista ao fazer parte de iniciativas empresariais e índices que englobam esse tipo de conduta, bem como de se assumir antirracista em um livro sobre o tema. Mesmo com toda a mobilização dos consumidores em protestos e boicotes contra o Carrefour, a empresa teve, no 4º trimestre de 2020, quando o caso João Alberto teve lugar, 47% de aumento em seus ganhos.

É preciso avançar muito para que possamos falar em marcas e empresas antirracistas. Como vimos nesse trabalho, os posicionamentos nesse sentido esbarram em questões estruturais, políticas, econômicas, sociais muito mais complexas do que, por vezes, parecem. Os próprios conceitos de racismo e antirracismo são entrelaçados com várias outras perspectivas e intrincados de tal modo que, até para serem propagandeados, precisam de muito mais cuidado. O exemplo do Carrefour nos mostra que, com o modelo neoliberal que vivemos, posicionar-se como uma marca antirracista pode ser, por enquanto, uma questão apenas de imagem de marca e não uma prática consistente e voltada para a sociedade.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **A embalagem do sistema: A publicidade no capitalismo brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BONNETT, Alastair. **Anti-racism**. London & New York: Routledge, 2000.

BORGES, Gabriela. **Qualidade na TV pública portuguesa: análise dos programas do canal 2**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

CARRERA, Fernanda Ariane Silva. **Marcas humanizadas e suas interações sociais com consumidores no ambiente digital**. Curitiba: Appris, 2018.

CORRÊA, Laura Guimarães; MORENO FERNANDES, Pablo; FRANCISCO, Rafael Pereira. Antirracismo de marca e o caso “Não vamos esquecer”. **Anais [...]** Encontro Nacional de Pesquisadores em Publicidade e Propaganda – XI Pró-Pesq PP 2021.

COVALESKI, Rogério; COSTA, Sílvia Almeida da. A humanização do discurso das marcas diante das novas experiências de consumo. **Gestão e Desenvolvimento (FEEVALE)**, v. 11, p. 27-37, 2014.

COVALESKI, Rogério. Consumo e publicidade: entre interesses responsabilidades. **Anais [...]** Compós - Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação, 25, 2016, Goiânia. Goiânia: UFG, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia literária, 2019.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. São Paulo: Global, 2010.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEITE, Francisco. Para pensar uma publicidade antirracista: entre a produção e os consumos. In: LEITE, Francisco; BATISTA, Leandro Leonardo (org.). **Publicidade antirracista: reflexões, caminhos e desafios**. São Paulo: ECA-USP, 2019.

MACHADO, Monica; BURROWES, Patrícia; RETT, Lucimara. Para ler a publicidade expandida em favor da literacia midiática dos discursos das marcas. **Anais [...] Compós - Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação**, 26, 2017, São Paulo. São Paulo: FCL, 2017.

MARCUSE, Grupo. **Sobre a miséria humana no meio publicitário**: porque o mundo agoniza em razão do nosso modo de vida. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARTINELLI, Fernanda; XAVIER DA SILVA, João Gabriel; ZANFORLIN, Sofia. O humanitário como branded content. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 15, n. 44, p. 70-96, set./dez. 2018.

MARX, Karl. **O capital**. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORENO FERNANDES, Pablo. “É a representação da miscigenação, parem de problematizar”: o racismo na circulação midiática da campanha de Natal Chester Perdigão. CORRÊA, Laura Guimarães (org.). **Vozes Negras na Comunicação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

PEREZ, Clotilde et. al. **Artigos completos selecionados**. São Paulo: ECA-USP: ABP2, 2022.

PESTANA, Maurício. **A empresa antirracista**. Rio de Janeiro: Agir, 2020.

POMPEU, Bruno; PEREZ, Clotilde. As contribuições da publicidade de causa na construção de um novo lugar para o consumo. **Revista Mídia e Cotidiano**. v. 14, n. 3, p.262-282, set./dez. 2020.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

RESENDE, Vitor Lopes; COVALESKI, Rogério. A interação entre consumidores e marcas nas mídias sociais: defesa de causas, posicionamento ou oportunismo? COVALESKI, Rogério (org.). **Da publicidade ao consumo: ativismos, reconfigurações, interações**. Recife: Editora UFPE, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SALDANHA, Patrícia Gonçalves. Publicidade Social e sua tipificação: uma metodologia de transformação social. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 18, n. 52, p. 292-313, mai./ago. 2021.

SANTAELLA; Lucia; PEREZ, Clotilde; POMPEU, Bruno. Publicidade de causa nas relações de consumo. Os vínculos de sentido entre acaso, causação eficiente e propósito em campanhas publicitárias. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**. v. 24, jan–dez, publicação contínua, 2021.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2015.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Estratégias folkmediáticas para a propagação da identidade cultural negra

Thifani Postali¹

Submetido em: 29/04/2023

Aceito em: 12/06/2023

RESUMO

Diversos trabalhos buscam apresentar como a indústria cultural se apropria da cultura popular para a transformação de seus conteúdos em mercadoria. Este trabalho visa refletir sobre situações inversas, ou seja, como agentes folkmediáticos se apropriam dos meios de comunicação de massa para propagar a cultura negra. Para tanto, discorre sobre compositores e cantores negros, relacionados com o movimento hip hop, que buscaram diferentes estratégias para a inserção da identidade cultural negra nos produtos midiáticos brasileiros e estadunidenses. Como metodologia, utiliza a pesquisa bibliográfica e descrição de cunho analítico para o exame de produtos midiáticos que foram selecionados a partir de suas diferentes estratégias para inserção na indústria cultural. Assim, o artigo apresenta as formas como os artistas populares Beyoncé, Emicida e MV Bill encontraram para propagar a identidade cultural negra nos meios massivos. Cabe salientar que a identidade cultural corresponde aos Estudos Culturais. As identidades surgem como conceitos estratégicos e posicionais para resistir e enfrentar os discursos hegemônicos.

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Mídia Massiva; Indentidade cultural; Cultura negra.

¹ Doutoranda em Múltiplos Meios pela Unicamp, Mestre em Comunicação e Cultura pela Uniso. Autora de "Blues e Hip Hop: uma perspectiva folkcomunicacional" - 2011. Correio eletrônico: thifanipostali@hotmail.com.

Folkmedia strategies for the propagation of black cultural identity

ABSTRACT

Various works seek to present how the cultural industry appropriates popular culture to transform its contents into merchandise. This work aims to reflect on inverse situations, that is, how folkmedia agents appropriate the mass media to propagate black culture. To do so, it talks about black composers and singers, related to the hip hop movement, who sought different strategies for the insertion of black cultural identity in Brazilian and American media products. As a methodology, it uses bibliographical research and analytical description to examine media products that were selected based on their different strategies for insertion in the cultural industry. Thus, the article presents the forms that were found by popular artists Beyoncé, Emicida and MV Bill to propagate black cultural identity in the mass media. It should be noted that cultural identity corresponds to Cultural Studies. Identities emerge as strategic and positional concepts to resist and confront hegemonic discourses.

KEY-WORDS

Popular communication; Mass Media; Cultural identity; Black culture.

Estrategias folkmediáticas para la propagación de la identidad cultural negra

RESUMEN

Varios trabajos buscan presentar cómo la industria cultural se apropia de la cultura popular para transformar sus contenidos en mercancías. Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre situaciones inversas, es decir, cómo los agentes de los medios populares se apropian de los medios masivos para propagar la cultura negra. Para ello, habla de compositores y cantantes negros, relacionados con el movimiento hip hop, que buscaron diferentes estrategias para la inserción de la identidad cultural negra en productos mediáticos brasileños y estadounidenses. Como metodología, utiliza la investigación bibliográfica y la descripción analítica para examinar productos mediáticos que fueron seleccionados en función de sus diferentes estrategias de inserción en la industria cultural. Así, el artículo presenta las formas encontradas por los artistas populares Beyoncé, Emicida y MV Bill para propagar la identidad cultural negra en los medios de comunicación. Cabe destacar que la identidad cultural corresponde a los Estudios Culturales. Las identidades emergen como conceptos estratégicos y posicionales para resistir y confrontar los discursos hegemónicos.

PALABRAS-CLAVE

Folkcomunicación; Medios de comunicación en masa; Identidad cultural; Cultura negra.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo geral refletir sobre como as culturas populares se apropriam dos meios de comunicação de massa. Para tanto, inicia as reflexões utilizando como base teórica os Estudos Culturais, a partir de Stuart Hall (2009) e Kathryn Woodward (2009), para entender a cultura popular e as identidades culturais expressas por meio de suas manifestações. Também utiliza o conceito de comunicação popular que, segundo Cecilia Peruzzo (1995), se refere as produções populares que possuem intenção comunicacional.

Após abordar as questões sobre cultura popular, comunicação popular e identidade cultural, apresenta as considerações de Luiz Beltrão (1980) acerca da folkcomunicação, teoria que se debruça sobre os estudos da comunicação dos marginalizados. Nessas discussões, inclui Osvaldo Trigueiro (2008) que discorre sobre como a folkcomunicação tem apresentado novos desdobramentos decorrentes do uso das produções populares pelos meios massivos, bem como a utilização desses canais pelos chamados agentes folkmediáticos. O artigo apresenta o hip hop como comunicação popular, uma vez que objetiva discursar, refletir e conscientizar sobre problemas sociais enfrentados por grupos socialmente marginalizados, sobretudo, o negro.

A partir dessas discussões, analisa-se três cantores/compositores que estão envolvidos com o hip hop, elemento da cultura negra, sendo dois brasileiros, Emicida e MV Bill, e uma artista estadunidense, a Beyoncé. Os hip-hoppers foram selecionados por meio de observações prévias sobre as diferentes formas de apresentar discursos de resistência na mídia dominante, independentemente de localização.

Como metodologia, utiliza a pesquisa bibliográfica e descrição de cunho analítico para o exame de produtos midiáticos tais como letras de música, videoclipes e apresentações musicais, que foram selecionados a partir de suas diferentes estratégias para inserção na indústria cultural. Pretende-se, com este trabalho, contribuir para os desdobramentos dos estudos da Folkcomunicação, entendendo como os artistas selecionados fazem uso de diferentes estratégias para veicular, na mídia dominante, conteúdos contra hegemônicos.

Identidade cultural Negra

De acordo com os Estudos Culturais, as identidades culturais surgem quando há conflito entre grupos sociais. Stuart Hall (2009) ressalta que as identidades culturais devem ser entendidas como conceitos estratégicos e posicionais, isso porque visam resistir frente aos discursos proscritos que, segundo Arce (1997, p. 162), são “aquelas formas de identificação rejeitadas pelos setores dominantes, nas quais os membros dos grupos ou das redes simbólicas prescritas são objeto de caracterizações pejorativas, muitas vezes, persecutórias”.

As identidades proscritas do negro, sobretudo em países que passaram pelo processo de colonização e escravização, foram construídas por textos generalistas e racistas sustentados cientificamente até meados da primeira metade do século XX (SKIDMORE, 1989). Esses textos ressoaram com força até o final desse século, por meio das produções midiáticas veiculadas pelo cinema (CARVALHO, 2003), televisão (de FARIA, & FERNANDES, 2007) e conteúdos jornalísticos (ALBUQUERQUE, 2016) que ofereciam textos ideológicos e reforçavam o lugar subalterno do negro nessas sociedades, por meio de representações racistas.

Como resposta política aos textos dominantes, pessoas negras criam mecanismos de defesa e luta a partir de discursos contra hegemônicos que visam posicionar e comunicar a identidade cultural a qual pertencem. Woodward ressalta que (2009, p. 34), “a política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política”.

A partir da colocação de Woodward (2009), torna-se possível compreender que as identidades políticas surgem nas manifestações populares oriundas dos grupos marginalizados. Como lembra Hall (2009), a cultura popular é o local onde se manifestam os prazeres, os anseios, as lutas do povo. O autor vê a cultura popular como a arena na qual se estabelece a luta contra os discursos dominantes. No entanto, cabe sempre lembrar que Peruzzo (1995) chama a atenção para o fato de que não se deve generalizar que a cultura popular é sinônimo de luta, pois são conteúdos diversos que nem sempre objetivam transformações sociais. Assim, a autora apresenta o termo comunicação popular que, segundo sua colocação, é a produção da cultura popular voltada para os discursos de resistência frente às produções dominantes.

A construção de identidades culturais ocorre por meio do simbólico e se caracteriza, em muitos casos, a partir de reivindicações sobre os problemas enfrentados pelo grupo social, apelo a antecedentes históricos, personalidades que marcaram a resistência e elementos culturais específicos de um determinado grupo (WOODWARD, 2009), - e outros que não necessariamente pertencem ao grupo. Assim, novas identidades são criadas, sobretudo, por agentes transformadores que buscam comunicar a cultura de seu grupo por meio de manifestações que se caracterizam como a comunicação popular apresentada por Peruzzo (1995).

Para Hall (2003), as vozes das margens são hoje as responsáveis pelas mudanças da vida cultural, sendo a cultura popular negra a protagonista dessas transformações. De acordo com o autor, a contranarrativa praticada, especialmente, na oralidade existente nas produções musicais, têm marcado a vida cultural da diáspora negra. Assim, pode-se entender que as produções das identidades culturais das margens ocorrem por meio de processos folkcomunicacionais. Cabe ressaltar que a folkcomunicação é o “conjunto de procedimentos de intercâmbios 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).

Dentro da perspectiva folkcomunicacional, chamamos de Folkmídia os processos nos quais a mídia se apropria das manifestações marginalizadas/populares, adaptando-as para devolvê-las ao público massivo. Entretanto, Luyten (2002) ressalta que o intercâmbio de culturas que tem ocorrido entre as manifestações da cultura popular e os meios de comunicação de massa nos aponta para duas situações: o uso dos elementos marginalizados/populares pela mídia e o uso da cultura de massa pelos agentes populares. Isso se dá pelo fato de que, nos últimos anos, a dinâmica da globalização propiciou mudanças significativas na comunicação. De acordo com Trigueiro (2008, p. 52): “[...] as interações face a face, corpo a corpo, são agregadas de valores culturais proporcionadas pelas interações midiáticas, nesse jogo dialético de interpretações de bens culturais locais e globais emergem os produtos culturais folkmidiáticos”.

Posto assim, o termo Folkmídia contribui para a compreensão das comunicações que ocorrem em diferentes direções, tendo como protagonistas as produções midiáticas dominantes e as folkcomunicacionais. Nesse processo de intercâmbio, podemos identificar diferentes usos, sobretudo, os conteúdos folkcomunicacionais que intencionam a comunicação popular, tais como o hip hop ou outros elementos que têm a intenção de

apresentar identidades culturais. Neste sentido, a comunicação popular pode ser atribuída aos líderes-comunicadores folk, ou seja, agentes formadores de opinião que se apropriam das mensagens oferecidas pelos meios de comunicação de massa e outros meios, transformando-as em uma nova mensagem adequada ao seu público (BELTRÃO, 1980).

Considerando as mudanças comunicacionais ocorridas nos últimos anos, Trigueiro (2008) nos oferece um conceito que se aproxima da ideia de líderes-comunicadores. Ao definir agentes folkmediáticos, o autor ressalta que são protagonistas que ocupam também espaços midiáticos dominantes como programas televisivos de grande audiência, programas de rádio ao vivo, estúdios e outros meios massivos nos quais reclamam, solicitam apoio ou recolocam o seu produto cultural tradicional. Nas palavras de Marques de Melo (2008, p. 65), o agente folkmediático é aquele “[...] cuja função pode ser bivalente, tanto interpretando os conteúdos midiáticos para o consumo do cidadão de seu entorno quanto agendando os conteúdos folkcomunicacionais no fluxo contínuo das indústrias culturais”.

Assim, podemos entender que os agentes que produzem e transmitem identidades culturais na mídia massiva, os quais interessam a este trabalho, são indivíduos que, por meio da comunicação popular e seus contatos com os meios massivos de comunicação, assumem o papel de agentes folkmediáticos que se apropriam das mensagens, das linguagens, dos aparatos técnicos de determinados canais para a propagação da identidade cultural.

Nos territórios marginalizados existentes nos grandes centros urbanos, o hip hop é uma manifestação popular que se apresenta como comunicação popular. Cabe ressaltar que se trata de um movimento cultural que envolve elementos diversos, tais como dança, grafite, DJ, MC e conhecimento. Desses elementos, cabe destacar o conhecimento, que é a chave para a produção do hip hop, pois o movimento tem como lema a “Paz, Amor, União e Diversão”, ou seja, a prática cultural consciente e transformadora no lugar da violência (POSTALI, 2011).

Posto assim, hip hoppers e demais indivíduos envolvidos com o movimento assumem o papel de agentes folkmediáticos, pois buscam, por meio dos elementos culturais que envolvem o hip hop, produzir contranarrativas aos discursos dominantes, criando também as identidades culturais.

No ocidente, é comum que as produções de hip hop abordem temas da cultura negra. Letras de rap fazem referência a elementos da cultura africana como a

religiosidade, mitologia e personagens, além das pessoas que marcaram a luta do grupo negro nos países que ainda sofrem com os prejuízos da colonização e sistema escravagista, tais como Zumbi dos Palmares, Martin Luther King Jr., Malcolm X, entre outros.

Por possuir conteúdos que contradizem as identidades proscritas representadas pela mídia dominante, dificilmente vemos essas manifestações nos maiores veículos de comunicação. As manifestações políticas, geralmente, permanecem silenciadas, entretanto, lideranças passam a buscar estratégias alternativas para a sua disseminação. Na contemporaneidade, ainda não é comum a presença de rappers que assumem a filosofia do hip hop na comunicação dominante, e quando surgem, apresentam conteúdos corroborados à dinâmica da indústria cultural. A comunicação popular é trocada pela cultura de massa, cujo teor busca falar a todos e a ninguém. Ou seja, tratam de temas genéricos, comuns a todos os grupos e classes sociais, tais como o amor e a violência. Nas palavras de Morin (2009, p. 35), os conteúdos para a massa “se dirigem efetivamente a todos e a ninguém, às diferentes idades, aos dois sexos, às diversas classes da sociedade, isto é, ao conjunto de um público nacional e, eventualmente, ao público mundial”. Por outro lado, Douglas Kellner lembra que a cultura de mídia também veicula textos progressistas e que, por isso, se deve evitar a romantização do público ou o extremo de “[...] reduzi-lo a uma massa homogênea incapaz de pensar ou agir criticamente. [...] A mídia é uma força tremendamente poderosa, e subestimar seu poder não traz benefícios aos projetos críticos de transformação social” (2001, p. 142).

Assim, propõe-se refletir sobre as estratégias de três agentes folkmediáticos envolvidos com a cultura hip hop, para a propagação da identidade cultural negra na mídia dominante.

Emicida, Beyoncé e MV Bill

Alguns poucos rappers brasileiros como Emicida alcançaram a indústria cultural brasileira ao produzirem conteúdos convergentes aos temas valorizados pelos meios de comunicação de massa, sobretudo, situações que discorrem sobre relacionamentos amorosos. Cabe ressaltar que não se entende essa atitude como um problema de apropriação - como sugerem alguns textos oriundos da academia, ou como uma traição - como entende parte do grupo ao qual pertence o rapper. Aliás, o olhar a partir do

sentimento de traição existe desde que os *bluesmen* começaram a tocar jazz para chegar à indústria da música (POSTALI, 2011).

Na contramão desses discursos, este trabalho entende que a exposição dos artistas, mesmo com um conteúdo mais adequado aos padrões industriais, propicia que um público maior tenha conhecimento sobre a sua existência e, a partir do interesse, busque mais do seu trabalho nas plataformas digitais que permitem um pouco mais de liberdade de conteúdo.

Em 2015, o rapper Emicida lançou o álbum *Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...* que inclui a canção *Passarinhos*², gravada em parceria com a cantora e compositora Vanessa da Mata. A canção traz um discurso sobre problemas comuns enfrentados por inúmeras pessoas, sem referência direta a um grupo social específico. A música foi amplamente veiculada na grande mídia, incluindo diversas emissoras de rádio. Por outro lado, a canção *Baiana* – gravada em parceria com Caetano Veloso -, que faz parte do mesmo álbum e aborda de forma explícita elementos da identidade cultural negra, não teve o mesmo espaço na mídia dominante. Na canção, o rapper se refere à “*cor nagô*” da baiana, fazendo referência à origem de muitos negros brasileiros; cita elementos da mitologia iorubá tais como os orixás, o axé, o banho de pipoca e os colares de conchinhas. Com relação às personalidades, menciona a cantora Clementina de Jesus e o pintor baiano Raimundo de Oliveira. Cabe ressaltar que a canção deixa evidente a intenção de promover a identidade cultural - com marcação na diferença – quando menciona que lemanjá pode ter qualidades distintas a depender da cultura. “[...] 2 de fevereiro, dia da Rainha, que pra uns é branca, pra nós é pretinha”.

Ainda que a música mais veiculada seja *Passarinhos*, ao se inserir na mídia, Emicida possibilita um acesso mais amplificado de seu trabalho ao se utilizar de plataformas

² Despencados de voos cansativos/ Complicados e pensativos /Machucados após tantos crivos/Blindados com nossos motivos/ Amuados, reflexivos/ E dá-lhe antidepressivos/ Acanhados entre discos e livros/ Inofensivos/ Será que o sol sai pra um voo melhor?/Eu vou/ esperar, talvez na primavera/ O céu clareia, vem calor/ Vê só o que sobrou de nós e o que já era/ Em colapso o planeta gira, tanta mentira/ Aumenta a ira de quem sofre mudo/ A página vira, o são delira, então a gente pira/ E no meio disso tudo, 'tamo tipo.../ Passarinhos/ Soltos a voar dispostos/ A achar um ninho/ Nem que seja no peito um do outro / A Babilônia é cinza e neon, eu sei/ Meu melhor amigo tem sido o som, okay/ Tanto carma lembra Armagedon, orei/ Busco vida nova tipo ultrassom, achei/ Cidades são aldeias mortas, desafio nonsense/ Competição em vão que ninguém vence/ Pense num formigueiro, vai mal/ Quando pessoas viram coisas, cabeças viram degraus/ No pé que as coisa vão, Jão, doidera/ Daqui a pouco, resta madeira nem pros caixão/ Era neblina, hoje é poluição/ Asfalto quente queima os pé no chão/ Carros em profusão, confusão/ Água em escassez bem na nossa vez/ Assim não resta nem as barata (é memo!)/ Injustos fazem leis e o que resta pr'ocês?/ Escolher qual veneno te mata/ Pois somos tipo.../ Passarinhos.

digitais com outros conteúdos possíveis de serem acessados. Neste sentido, vê-se no trabalho de Emicida uma estratégia folkmediática. As levar a sua identidade à mídia dominante considerando os limites por ela impostos, o cantor promove a comunicação popular nos meios massivos, administrando, assim, a sua inserção e permanência na mídia *mainstream*.

Outro caso que merece destaque é a estratégia de MV Bill. No ano de 2003, o rapper foi convidado para participar ao vivo no Domingão do Faustão, um dos programas de entretenimento com maior audiência da Rede Globo na época, emissora mais visualizada no país. MV Bill cantou a música Só Deus pode me julgar, do disco Declaração de Guerra, além de fazer referência à canção Respeito é para quem tem, do álbum Rap é Compromisso do rapper Sabotage (1973 - 2003), um dos nomes mais expressivos do hip hop nacional.

Só Deus pode me julgar discorre sobre os problemas dos negros brasileiros, a corrupção, a negligência do governo com relação aos pobres e à influência dos meios de comunicação dominantes na cultura e na alienação do brasileiro, ou seja, trata-se da comunicação popular. Quando o rapper iniciou o discurso sobre a TV, o apresentador Fausto Silva começou a interrompê-lo, dizendo frases em cima de sua rima que diz “[...] só tem paqueta loira/ aqui não tem preta como apresentadora/novela de escravo a emissora gosta/ e nossos pretos chibatados pelas costas/ faz confusão [...]”. A partir dessa frase o apresentador fala em cima de sua apresentação, com o som de seu microfone mais alto que o do rapper³.

A atitude de MV Bill está de acordo com o objetivo do movimento hip hop; por outro lado, a nosso ver, impede a infiltração da comunicação popular, especialmente, do rap, nos meios de comunicação dominantes. Nesse sentido, MV Bill leva a música/comunicação popular a mídia massiva, mas não consegue estabelecer uma relação com a emissora, pois o seu conteúdo ataca explicitamente o veículo em seu conteúdo, além de não atender as exigências da indústria cultural no que se refere, também, aos padrões técnicos: sua exposição musical durou, em média, seis minutos, o equivalente ao dobro de tempo do padrão. Observa-se, portanto, a interrupção da possibilidade de estabelecer, nesse momento, uma proximidade com o veículo massivo. A cultura de massa buscou se apropriar da cultura popular negra, mas esta, por sua vez, não cedeu às suas

³ Para conferir o trecho da apresentação de MV Bill acesse <https://www.youtube.com/watch?v=HUQJxIH8fg4>.

exigências. MV Bill, enquanto líder-comunicador folk, claramente optou pela estratégia de combate e não diálogo com a mídia hegemônica.

Cabe ressaltar que é incomum vermos a comunicação popular do hip hop nos grandes veículos de comunicação, exceto quando é adequada aos moldes da indústria cultural. Nos Estados Unidos, os rappers mais presentes na mídia dominante discorrem sobre questões amorosas e, sobretudo, violência, mas não a violência do Estado exercida contra os negros estadunidenses, e sim o poder das gangues, conteúdo também explorado por outras narrativas midiáticas. Essa postura pró-criminalidade é mal vista pelo fundador do hip hop, Afrika Bambaataa, que a partir da apropriação do movimento pelas gangues, resolveu criar o quinto elemento “conhecimento”, como apresentou-se anteriormente. No Brasil, o conjunto de manifestações oriundas do hip hop contemplam a filosofia do movimento que tem como intenção diminuir a criminalidade e incentivar a paz, união e diversão, o que faz com que Bambaataa prefira as produções brasileiras às estadunidenses (POSTALI, 2011).

Assim, observa-se que os raps nacionais que apresentam a identidade cultural do negro brasileiro são pouco abordados pelos veículos de comunicação de massa, pois grande parte dos discursos apresenta contra hegemonia, como fez MV Bill.

Na contramão das produções de hip hop que estão em evidência na mídia estadunidense, destaca-se a estratégia de Beyoncé, uma das cantoras mais premiadas e destacadas na indústria mundial de música. Por ser negra e adaptar-se às exigências da indústria cultural estadunidense, Beyoncé foi por muito tempo criticada por não incluir, em seu trabalho, as questões que assolam o seu grupo social. Como expusemos anteriormente, essas cobranças são bastante comuns, desde a propagação do jazz até o hip hop. Negros e negras que aderem aos moldes da indústria cultural, muitas vezes, são criticados por uma parcela significativa de seus grupos sociais. As críticas são ainda mais contundentes quando são dirigidas a líderes-comunicadores folk (BELTRÃO, 1980) que buscam formas de discursar sobre os problemas sociais comuns aos povos e territórios marginalizados. Do mesmo modo, pessoas consideradas brancas que se apropriam dos elementos da cultura negra são criticadas por esvaziarem o contexto e luta existentes nas identidades culturais.

No ano de 2014, Beyoncé começou a discursar sobre os problemas sociais, sobretudo, enfrentados pelas mulheres negras estadunidenses. Ao participar da premiação Video Music Awards (VMA), durante a performance da música Flawless, do

disco Beyoncé (2013), exibiu no telão a palavra *feminist*, tornando a sua apresentação também um ato político. A canção discorre sobre o papel da mulher em sociedade e como as normas culturais patriarcais sustentam a sua inferioridade.

Em 2016, definiu a sua postura política no espetáculo esportivo de futebol americano com a maior audiência mundial, o Super Bowl. De acordo com dados da Folha de S. Paulo, a audiência desse evento chegou à média de 111,9 milhões de espectadores (SUPER, 2017). No evento majoritariamente marcado pela ideia de masculinidade, Beyoncé abordou as questões raciais, especialmente, ocorridas nos territórios estadunidenses. Sua banda, composta totalmente por mulheres, tornou-se o ponto mais destacado das atrações, que também incluíram grandes nomes da música como Coldplay, Bruno Mars e Mark Ronson. Cabe ressaltar que a atração principal foi a banda britânica Coldplay, mas a performance de Beyoncé roubou o cenário ao tocar em temas sociais como a luta antirracista, fazendo referências ao grupo Black Panther, a Malcolm X, Michael Jackson, entre outros que fazem parte da identidade cultural negra⁴. Durante a apresentação, cantou trechos da música Formation, do álbum Lemonade (2016) lançada de surpresa um dia antes do evento.

A música Formation⁵ denuncia de forma explícita o abuso e o descaso das autoridades estadunidenses contra a população negra. Seu videoclipe inclui referências a eventos que marcaram a luta dos negros nos Estados Unidos. Destaca episódios em que crianças, rappers e outras pessoas negras foram assassinadas pelas autoridades, bem como o descaso do governo em relação às regiões mais pobres. O cenário da música é Nova Orleans, região que mais abrigou as fazendas com pessoas escravizadas, o que resultou em um território marcado pela pobreza e pelo descaso no contexto pós-escravidão.

O videoclipe aborda, também, o descaso com relação aos estragos do furacão Katrina na região de Nova Orleans e apresenta a imagem de Martin Luther King, pastor protestante e ativista político negro, que ganhou o prêmio Nobel da Paz pelo discurso de combate ao racismo sem o uso da violência. Luther King foi assassinado em 1968. Com relação aos assassinatos de negros, apresenta uma pichação que diz “parem de atirar em nós”. Também se refere aos ataques preconceituosos que a cantora sofre, respondendo às manifestações de internautas que dizem que ela deve alisar os cabelos de sua filha Blue

⁴ Para conferir a apresentação de Beyoncé no Super Bowl 50 Halftime Show 2016 acesse: <https://www.youtube.com/watch?v=IIX2ENPZo-8>.

⁵ Para conferir o videoclipe de Formation acesse https://www.youtube.com/watch?v=WDZJPJV__bQ.

Ivy. Como resposta, ela apresenta a sua filha com os cabelos crespos e naturais dizendo: “[...] eu gosto do cabelo da pequena herdeira/ com o cabelo de bebê e afro/ Eu gosto do meu nariz de negro com as narinas do Jackson Five [...] meu pai é do Alabama, minha mãe da Louisiana/ Você mistura esse negro com aquela crioula e faz uma garota rebelde do Texas [...]”.

Muitos textos conferidos durante a produção deste trabalho apresentaram crítica a atitude de Beyoncé, dizendo que é uma ação performática que visa abastecer a cultura mercadológica com os assuntos que estão em pauta. Sabe-se que os textos sobre as minorias estão em evidência, no entanto, discordamos dessa visão generalizada quando consideramos a força do discurso da cantora frente as diversas produções veiculadas por outros textos midiáticos. Seu discurso não é vazio, descontextualizado, ao contrário, trata de suas experiências e a de seu grupo social.

Beyoncé não apenas aborda os assuntos sociais, mas apresenta a sua posição de maneira bastante crítica e provocativa, tanto que sua apresentação no Super Bowl 50, bem como a canção Formation, causaram repúdio em figuras políticas, como o ex-prefeito de Nova York Rudy Giuliani. Grupos passaram a buscar o boicote a Beyoncé na indústria do entretenimento e a hashtag #boycottbeyonce foi bastante disseminada nas redes sociais.

A cantora Beyoncé apresenta a identidade cultural de seu grupo social. Ao fazer referência às suas origens, às personalidades que marcaram a história da luta dos negros estadunidenses e ao frisar a sua posição em um evento de grande audiência e importância para os Estados Unidos, Beyoncé assume a sua postura reivindicativa e usa a indústria cultural para a disseminação da comunicação popular, em um momento em que a sua imagem dificilmente pode ser abalada. A cantora faz uso do processo de folk mídia, mas de modo mais estratégico: (1) se apropria significativamente de conteúdos da cultura de massa para a sua inserção na indústria cultural; (2) quando chega ao momento de sua carreira em que pode usar os canais massivos sem se preocupar em estar alinhada à cultura dominante, expressa a comunicação popular. Não à toa, uma frase foi amplamente divulgada na mídia e nas redes sociais após o evento do Super Bowl “O dia em que os Estados Unidos descobriram que Beyoncé é uma mulher negra”.

Sabemos que à indústria do entretenimento não interessa conteúdos políticos específico de grupos sociais, justamente porque a sua intenção é falar para todos e a ninguém, como coloca Morin (2009). A estratégia de Beyoncé, portanto, foi espalhar o seu

novo produto antes de o público saber de seu conteúdo identitário, um produto que, apesar de pop, vai ao encontro do movimento hip hop. Beyoncé fez hip hop.

Considerações finais

Com este artigo pretendeu-se refletir como a comunicação popular, por meio de agentes folkmediáticos, encontra estratégias para se apropriar da indústria cultural. Neste sentido, apresentou três estratégias que revelam diferentes situações. MV Bill, apesar de ser um rapper bastante reconhecido em seu meio, é pouco conhecido pelo público massivo brasileiro. Deste modo, sua imagem não tem grande valor para a indústria cultural brasileira e, portanto, quando se apresenta na maior emissora do país com um discurso identitário que não interessa a comunicação dominante, faz de sua manifestação folkmediática algo pontual, já que o seu retorno à indústria fica restrito.

Nos Estados Unidos, Beyoncé usa o maior espetáculo esportivo para apresentar a identidade cultural negra estadunidense. Uma estratégia semelhante à de MV Bill, porém, num momento de sua carreira já bastante consolidado, ou seja, a cantora pop usa o poder midiático que a própria indústria cultural a ajudou construir para revelar a comunicação popular de seu grupo social. Apesar de ter provocado desaprovação de figuras e segmentos conservadores, seu atual posto na indústria da música mundial torna difícil a ruptura; o boicote, neste caso, é ineficiente e ela passa a se apropriar da indústria cultural para propagar discursos de resistência com foco na identidade cultural negra.

Emicida, por sua vez, realiza uma estratégia diferente da de MV Bill e Beyoncé. Alcança a indústria cultural adequando o seu discurso e formato, além de realizar parcerias com importantes nomes da música nacional. Ao ser reconhecido pela massa, inicia o processo de apresentar a sua identidade cultural, mas de modo sutil, para que não perca o espaço conquistado. Reconhecido pela massa, disponibiliza suas produções mais focadas na identidade cultural negra em canais da internet, possibilitando, assim, que pessoas que se interessem pelo seu trabalho cheguem ao seu discurso que vai ao encontro da filosofia do hip hop. Estrategicamente, o rapper se apropria dos meios massivos e consegue apresentar a comunicação popular para além de seu grupo social.

Observa-se, por meio deste trabalho, que os agentes folkmediáticos que chegaram à indústria cultural encontraram diferentes estratégias para inserir os discursos contra hegemônicos em meio às narrativas e veículos da cultura dominante. Um ponto a se destacar, é que os artistas Beyoncé e Emicida, que permaneceram na mídia dominante,

encontraram estratégias condizentes as suas possibilidades, ou seja, ambos souberam até quanto (ou quando) poderiam expressar a identidade cultural negra sem perder espaço. MV Bill, diferentemente, fez uso do acesso sem se preocupar com a sua permanência, o que não o invalida, uma vez que o episódio é ainda citado por membros de seu grupo – e não só – como um ato de resistência ao poder dominante.

Em suma, as estratégias de apropriação da indústria cultural para a disseminação de comunicações populares/ identidades culturais negras parece ser uma tendência que ocorre juntamente com a necessidade de transformações sociais. Cada agente folkmediático cria a sua estratégia, a partir do conhecimento sobre as estruturas midiáticas dominantes e suas possibilidades enquanto membros de grupos minoritários.

Referências

- ALBUQUERQUE, Cíntia Gonçalves. **A representação do negro no telejornalismo brasileiro**. 2016. 63 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/6492>. Acesso em 26 abr. 2023.
- ARCE, Valenzuela. O funk Carioca. In. HERSCHMANN, Micael. (Org). **Abalando os anos 90: Funk e hip hop: globalização, violência e estilo cultural**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez Editora, 1980.
- CARVALHO, Noel dos Santos. O negro no cinema brasileiro: o período silencioso. **Plural, Sociologia**. USP, S. Paulo, v. 10, p. 155-179, jan./jun. 2003.
- DE FARIA, Maria Cristina Brandão; FERNANDES, Danubia de Andrade (2007). Representação da identidade negra na telenovela brasileira. **E-Compós**, 9. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/178>. Acesso em 26 abr. 2023.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**, Bauru: EDUSC, 2001.
- LUYTEN, Joseph M. Folkmídia, nova acepção da palavra. In: **Anais [...] XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (INTERCOM)**, Salvador, 2002.
- MARQUES DE MELO, José. **Mídia e Cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.
- MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no Século XX**. Volume 1: Neurose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- PERUZZO, Cicilia Krohling. Comunicação e culturas populares. **Anais [...] INTERCOM**, São Paulo, 1995.
- POSTALI, Thifani. **Blues e hip hop: uma perspectiva folkcomunicacional**. Jundiaí, SP: Uniso/Paco Editorial, 2011.
- SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- SUPER Bowl tem avalanche de recordes em 2017. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 6 fev. 2017. Disponível em: [://www1.folha.uol.com.br/esporte/2017/02/1856371-super-bowl-tem-avalanche-de-recordes-em-2017-veja-os-principais.shtml](https://www1.folha.uol.com.br/esporte/2017/02/1856371-super-bowl-tem-avalanche-de-recordes-em-2017-veja-os-principais.shtml). Acesso em: 25 mar. 2018.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação & ativismo midiático**. Paraíba: Editora Universitária da UFPB, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Samba: da margem social a identidade nacional

Raquel Bisvayno Viecilli¹

Marcílio de Souza Vieira²

Submetido em: 06/04/2023

Aceito em: data 12/06/2023

RESUMO

A união entre europeus e africanos modelou um corpo-samba de características ímpares impregnado na imaginação brasileira. A ideia é provar que o samba, produto marginalizado pelas elites, passou a ser símbolo de brasilidade - identidade Nacional. Num primeiro momento são traçados breves contextos históricos, sociais e políticos das décadas de 1910 a 1940 em relação a história e evolução do samba no Brasil. Em breve trazemos a construção do corpo pelo samba. A teoria dos estudos culturais foi usada como base para a investigação histórica. Tal estudo foi realizado através de análises sócio-históricas em artigos e livros, que possibilitassem a interpretação das representações construídas em torno da passagem do significado do samba, de sua música e dança de cunho popular para uma representação da cultura brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Afrodescendência; Corpo-samba; Estudo cultural; Samba.

¹ Fisioterapeuta, Doutora em Ciências Pneumológicas, Dançarina de Dança de Salão, Membro Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CIRANDAR. Correio eletrônico: raqueli@vieci.li.

² Bolsista de Produtividade em Pesquisa Cnpq – Nível 2, Pós-Doutor em Artes (UNESP) e Educação (UFPB). Doutor em Educação (UFRN), Professor do Curso de Dança da UFRN. Líder do Grupo de Pesquisa CIRANDAR, Artista da Cena. Correio eletrônico: marcilio26@hotmail.com.

Samba: from the social margin to national identity

ABSTRACT

The union between Europeans and Africans modeled a samba-body of unique characteristics impregnated in the Brazilian imagination. The idea is to prove that samba, a product marginalized by the elites, has become a symbol of Brazilianness - National identity. At first, brief historical, social and political contexts are traced from the 1910s to the 1940s in relation to the history and evolution of samba in Brazil. Soon we will bring the construction of the body through samba. Cultural studies theory was used as a basis for historical investigation. Such a study was carried out through socio-historical analyzes in articles and books, which would allow the interpretation of the representations built around the passage of the meaning of samba, its music and dance of a popular nature to a representation of Brazilian culture.

KEY-WORDS

African descent; Body-samba; Cultural study; Samba.

Samba: del margen social a la identidad nacional

RESUMEN

La unión entre europeos y africanos modeló un samba-cuerpo de características únicas impregnadas en el imaginario brasileño. La idea es demostrar que la samba, un producto marginado por las élites, se ha convertido en un símbolo de brasilidad - Identidad nacional. Al principio, se rastrean breves contextos históricos, sociales y políticos desde la década de 1910 hasta la de 1940 en relación con la historia y la evolución de la samba en Brasil. Próximamente traeremos la construcción del cuerpo a través de la samba. La teoría de los estudios culturales se utilizó como base para la investigación histórica. Este estudio se realizó a través de análisis sociohistóricos en artículos y libros, lo que permitiría la interpretación de las representaciones construidas en torno al paso del significado de la samba, su música y baile popular para una representación de la cultura brasileña.

PALABRAS-CLAVE

Ascendencia africana; Cuerpo-samba; Estudio cultural; Samba.

Introdução

No início do século XX, logo após a 1ª Guerra Mundial, o samba emerge dos morros e redutos negros para tornar-se uma identidade social nas Elites Brasileiras - evoluindo a um símbolo de nacionalidade. Esta pesquisa procura realizar um acompanhamento no processo de origem cultural, estético, histórico e social do surgimento e das transformações do samba em seus mais diferenciados contextos, levantando fatores inspiradores e estilos de vida de uma classe periférica, a qual trouxe um estilo de música e dança peculiares às suas origens (SIMÕES, 2006, p 9).

A teoria dos estudos culturais (E.C.) foi usada como base metodológica qualitativa para a investigação histórica. Tal estudo foi realizado através de análises sócio-históricas em artigos e livros, pesquisados e baixados, que possibilitassem a interpretação das representações construídas em torno da passagem do significado do samba, de sua música e dança de cunho popular para uma representação da cultura brasileira – suas peculiaridades (EDGAR, SEDGWICK, 2003, p 116).

Em um primeiro momento são traçados breves contextos históricos, sociais e políticos das décadas de 1910 a 1940 em relação a história e evolução do samba no Brasil. Nele, são contextualizados alguns conceitos que proporcionam um melhor entendimento da leitura da pesquisa, o meio social em que viviam os afrodescendentes e as representações da identidade nacional. Num segundo momento trazemos a construção do corpo pelo samba. Esse "corpo-samba" que viveu nos palmares, nas senzalas, nos terreiros e nos salões de festa mais variados. A união entre europeus e africanos modelou um corpo-samba de características ímpares impregnado na imaginação brasileira. A ideia é provar que o samba, produto marginalizado pelas elites, passou a ser símbolo de brasilidade, uma identidade Nacional.

História cultural negra e do samba

O Rio de Janeiro foi território indígena (atualmente a Aldeia Maracanã ainda resiste e sobrevive), foi terra que abrigou a família real de Portugal, entre outros povos europeus, foi à capital do Brasil e circuito diaspórico no período escravocrata com o comércio negro.

Cunha (2004, p. 32) comenta que desde a Abolição da Escravatura até o início da República houve muitas modificações no contexto social Brasileiro. No final do século XIX

até as primeiras décadas do século XX, algumas questões sobre a identidade do Brasil eram levantadas por intelectuais e políticos. Segundo eles, a identidade brasileira estava sendo “comprometida” devido ao nosso país possuir uma grande heterogeneidade racial, agravando-se com a existência de elementos afro-americanos. Desta forma, o ‘mestiço’ acabou se transformando em ‘bode expiatório’ do atraso brasileiro, o que fez com que as manifestações culturais africanas fossem vistas com desprezo. O Rio de Janeiro a cada dia ia se tornando um centro político, social e cultural do país, atraindo milhares de pessoas de diversas localidades (SP, MG, BH, PE), mesclando conflitos étnicos, sanitários, religiosos e socioculturais (CUNHA, 2004, p. 32).

Canclini, (1995, p 70) em seus estudos aborda o entrecruzamento da cultura urbana, culturas populares e a hibridação cultural gerada pela heterogeneidade multitemporal. Para o pesquisador, o processo de hibridação cultural da América Latina acontece através da falta de uma política reguladora baseada em princípios da modernidade, cujos processos socioculturais existiam separados e combinam-se formando o hibridismo com novas estruturas, cultos, objetos e práticas. Esse hibridismo marcou o século XX nas mais diferentes áreas, possibilitando desdobramentos, produtividade e poder criativo distinto das mesclas interculturais já existentes na América latina. Há um entrecruzamento com meios massivos de comunicação, tradições dos setores políticos, educacionais e religiosos de origem ibérica com as tradições culturais e linguísticas de grupos autóctones. Apesar das tentativas da elite de conferir à sua cultura um perfil moderno, restringindo a difusão da cultura indígena e colonial entre os setores populares, a mestiçagem interclassista decorrente desses inter-relacionamentos teria, segundo Canclini, gerado formações híbridas em todos os estratos sociais latino-americanos (CANCLINI, 1995, p.70-1; GANGLIETTE, 2007, p.3).

Sem criar um processo de inclusão dos escravos após a lei da Abolição, havia uma marginalização socioeconômica do negro, pois estes eram excluídos, devido ao desastroso processo de substituição do trabalho escravo pelo assalariado. Sem uma política de inclusão social, os ex-escravos sofriam além do preconceito da cor uma ideologia racista.

Após a Primeira Guerra Mundial, a música tornou-se um símbolo de alegria aos afros-descendentes e causou conflitos com a elite do Brasil, que pretendia ter todos os costumes europeus, para assim não ser um país do atraso criando uma campanha de civilização da população é fortemente planejada pelo Governo:

Era preciso “civilizar” a capital federal, deixar no passado as feições coloniais materializadas nas pequenas ruelas, no saneamento precário, nos “batuques”³ africanos pelas ruas, nas doenças endêmicas, nos cortiços e, claro, na sujeira generalizada que relegava à coadjuvação a bela tríade da natureza tropical: mar-floresta-montanha. Assim pensava grande parte da elite da época, sempre tomando como paradigma a Europa (DINIZ, 2012, p17).

A esse respeito, Gomes (2013) concorda com Diniz (2012) quando diz que os negros foram retirados do Centro da Cidade todos os traços de pobreza, miséria, negros e mestiços judeus de várias partes do mundo, enfim toda sorte de pessoas que não participava da vida social da capital – empurrados para a margem da cidade como favelas e subúrbios. A região ficou conhecida como “Pequena África”⁴ onde seria a principal matriz na formação de uma cultura popular urbana no Rio de Janeiro (GOMES, 2013, p.178).

A percepção de povo e nação evidentemente alterou-se profundamente possibilitando que as manifestações culturais advindas dos grupos de mestiços e negros pudessem, paulatinamente, passar por um processo de valorização pela elite intelectual e política brasileira (GOMES, 2013, p.178).

Formas e constâncias musicais como o Lundu, a Modinha e a Sincopação já faziam parte da colônia, com o advento da República, a música popular urbana, com grandes influências da música folclórica e erudita, começa a arraigar-se em meio a tensões sociais e lutas culturais. Mais tarde, ao longo do século XIX, verificou-se a fixação das danças dramáticas, como os reisados, as cheganças, congos e congados, caboclinhos e outras manifestações folclóricas (NAPOLITANO, 2002).

Neste mesmo momento ocorre a Revolução Comercial onde se defini claramente dois grupos: A Elite (parcela que detém poder econômico, exerce dominação cultural e o controle político) e os Grupos Não-Organizados (massa urbana ou rural – de baixa renda, excluída da cultura erudita e das atividades políticas) (BELTRÃO, 1980).

Luiz Beltrão reflete:

De um lado, as camadas da população que têm acesso ao livro, quer como leitores, autores ou editores, cuja situação econômica lhes permite educar-se em escolas e universidades, participando ativamente do processo civilizatório, mediante o recolhimento e

³ Batuque qualquer manifestação que reunisse dança, canto e uso de instrumentos dos negros.

⁴ Trata-se de um território que, no período em questão, foi ocupado majoritariamente por afro-brasileiros, entre eles, migrantes de diversas partes do Brasil. Habitaram principalmente as regiões da Pedra do Sal e Saúde, localidade situada perto do cais do porto. Em seguida, este território se estendeu para as ruas da Cidade Nova e Campo de Santana, como as ruas Visconde de Itaúna e Senador Eusébio, Santana e Marquês de Pombal, convergindo na Praça Onze de Junho e, mais tarde um pouco, indo para os morros em torno do Centro.

debate de ideias e projetos que visariam conquista, consolidação e manutenção do poder e dos privilégios que sua capacidade política lhes conferira. Do outro, as camadas sem condições de integrar-se em tal contexto, caracterizadas, no que nos interessa, pela impossibilidade de acesso ao livro, sequer na primeira categoria – a de leitor. Analfabetas, sem admissão ou frequência à educação do sistema, preocupadas unicamente em subsistir à falta de recursos econômicos, permanecem marginalizadas da gente erudita, refugiando-se, por isso, em seus próprios guetos culturais (BELTRÃO, 1980, p.2).

A partir deste momento, iniciou-se uma grande diferença entre o linguajar dos meios de comunicação. Inventou-se um rico linguajar recheado de provérbios, contos, mitos e lendas; compôs cantorias, desafios e repentes; desenvolveu folguedos, autos e cirandas; imaginou o mutirão e “chegou ao paroxismo nos enredos fantásticos das escolas de samba” (BORDENAVE, 1988; 1995).

Beltrão (1980, p.17) começa a refletir sobre a maneira que essa comunicação em nível popular ganha espaços: “A nossa elite, inclusive a elite intelectual, tem o *folk-way* das classes trabalhadoras da cidade e do campo apenas como objeto de curiosidade, de análise mais ou menos romântica e literária”, o que impossibilitaria a comunicação e comunhão entre governo e povo, elite e massa.

Nasce assim a teoria da Folkcomunicação – estabelece estreita relação entre folclore e comunicação popular, desbravar uma nova área de estudos da Comunicação no Brasil, apontando as classes populares ou marginalizadas como produtoras de bens noticiosos simbólicos a partir de canais não formais de comunicação. Para Beltrão, “as classes populares têm meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender”.

O samba desenvolveu-se no Rio de Janeiro a partir de redutos negros, nos terreiros da Cidade Nova havia algumas casas conhecidas como “Casas das Tias Baianas” (grupos imigrados da Bahia) que eram ao mesmo tempo moradia, local de culto e de lazer, e funcionavam como esteio tanto para o desenvolvimento do samba quanto do próprio candomblé⁵ (GOMES, 2013, p.180).

As Tias Baianas foram as figuras centrais para a permanência das tradições afro-brasileiras, especialmente Tia Ciata, Tia Carmem, Tia Amélia, Tia Perciliana. Consideradas

⁵ A palavra candomblé origina-se de candombe, (negro, em banto) e ilê (casa, mundo, em ioruba) e significa, portanto, é “casa de negro”. O candomblé chegou ao Brasil com os negros iorubas e jejes (fon ou mina) escravizados, que na África habitavam a região onde hoje é a Nigéria e o Benin, e com os negros bantos, da parte sul do continente. Pela sua dinâmica interna e pelo sentido de religiosidade que ali se consta em todos os instantes da vida grupal, é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem e imprimem a sua marca no patrimônio cultural do país (BRAGA, 1998, p. 37).

por muitos como ‘matriarcas do samba’, eram influentes e poderosas, tinham situação econômica privilegiada, a posição central na casa, na comunidade e nas práticas religiosas, de modo que nos terreiros ou eram mães-de-santo⁶ ou ocupavam os principais cargos subsequentes. Nas festas familiares, tocava-se e dançava-se o samba em seus diversos estilos, para o divertimento dos presentes (SODRÉ, 1998, p. 35; DINIZ, 2012, p. 27).

Muitos deles arranjados na letra e na música por músicos/poetas urbanos anônimos, em contraponto com as músicas eruditas dos grandes salões. E é nesse contexto que a modinha passa dos “pianos dos salões” para os “violões das esquinas”, junto com o maxixe e o samba, dando base à formação de grupos seresteiros, aos conjuntos de chorões, aos músicos de toadas e das danças rituais. Deste ponto em diante, a música popular definiu-se com extrema rapidez e tornou-se a caracterização mais bela da nossa cultura, a mais completa, mais totalmente nacional, mais forte criação de nossa raça até agora (ANDRADE, 1972, p7).

Dirá, Sandroni (2001), que nesta periferia se reuniam os futuros bambas: Ciata, Hilário Jovino [...], João da Baiana, Sinhô, Heitor dos Prazeres, Donga, Sinhô, Pixinguinha, Ismael Silva [baianos ou filhos das Tias Baianas]. Essa fase pioneira se consolida no ano de 1917, que foi o ano do lançamento da música “Pelo telefone”, considerado por todos como o marco inicial do gênero.

É a partir de então que a palavra “samba” entra no vocabulário da música popular. Assim que lançada, no ano de 1917, Ciata, João da Mata, Germano e Hilário, reclamaram a autoria deste samba, que havia sido registrado com autoria de Donga e Mauro de Almeida - fato divulgado discretamente num canto de página do Jornal do Brasil em 4 de fevereiro de 1917. Inclusive há relatos que Tia Ciata teria sido uma baiana que se dedicava também à composição, apesar de nunca ter sido assim nomeada em suas biografias e escritos sobre a história do samba (SANDRONI, 2001, p. 15).

Com todas essas repercussões o Rio de Janeiro vai se transformando e tornando-se um local promissor a esses artistas e compositores ganhando cada dia mais Centros de Diversões como cafés-cantantes, cinemas, teatros, imprensa e turismo (CUNHA, 2004).

⁶ Mãe-de-Santo ou lalorixá é designação da pessoa incumbida de gerenciar um terreiro de candomblé e a sua liturgia, de exercer toda autoridade sobre os membros de seu grupo, em qualquer nível de hierarquia.

Samba em suas mais variadas expressões

O samba sai das periferias, crescentemente se distribui e encanta os mais variados públicos. Essa popularidade que o samba vai desenvolvendo cai nas graças do governo de Getúlio Vargas e acaba sendo um instrumento utilizado para ter acesso aos “Trabalhadores” (COELHO, 2011)

Nessa década de 1930 - 1940, os menos favorecidos, principalmente os de descendência africana, tinham dificuldades em ter um trabalho assalariado. A malandragem⁷ passou a ser destaque na cidade e os meios de comunicação foram os principais divulgadores dessa tradição. Nasce assim o famoso “Samba Malandro”.

Este estilo musical foi rispidamente perseguido devido a seu caráter desestabilizador e contrário a ideologia trabalhista a qual estava sendo implantada. Em 1939, há criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), com o intuito de estabelecer o estímulo na produção de filmes educacionais e nacionalistas para benefício do governo, foram estabelecidas “regras e medidas de condutas para o samba e o sambista, como, por exemplo, a exaltação ao trabalho e à grandiosidade da nação como temas preferenciais a serem adotados pelos sambistas” que ganhou o nome de “Samba Exaltação” para se contrapor ao samba malandro (FENERICK, 2005, p. 53).

Munanga; Gomes (2006) esclarecem que dentre essas modificações, o samba vai se ramificando e ganhando outras formas e indagações: samba-choro, samba-canção, samba de terreiro, samba de exaltação, samba-enredo, samba de breque, sambalongo, samba de gafieira, bossa nova, samba-jazz, samba de partido alto, samba de morro, samba de quadra e samba rock.

De todas essas variações podemos dizer que o samba de partido-alto foi o que manteve com mais fidedignidade as origens dos batuques Congo-Angola e está na base do surgimento de outros gêneros musicais do século XIX, como o Lundu e o Samba Chula, Amaxixado e de Morro (DINIZ, 2012, p16).

⁷ A Malandragem é um traço cultural associado ao samba, e que consiste numa espécie de disponibilidade boêmia, da parte do sambista, que o coloca num lugar entre o mundo do trabalho, do ócio e da pequena transgressão, sem que ele possa ser identificado plenamente com nenhum desses lugares sociais. De acordo com o pesquisador, o malandro não tem emprego regular, embora trabalhe ocasionalmente e orbite em torno do mundo do trabalho, ao qual resiste. Contrapõe-se ao otário, vítima ingênua das suas artimanhas. Como sujeito-personagem principal dos sambas das décadas de 20 e 30, constitui-se numa espécie de "cidadão irrisório" irônico e autoirônico, parodiando às vezes a ordem social superior à qual simula pertencer, embora atado a condições precárias de subsistência (FRAZÃO,2003).

No século XIX, de acordo com os estudos de Diniz (2012), o Lundu vira lundu-canção, sendo o primeiro gênero musical a ser gravado no Brasil (“Isto é bom”, de Xisto Bahia, na voz de Bahiano em 1902 pela Casa Edison).

O autor citado continua dizendo que a modinha, que era toda canção da época, também se popularizou pelo país. Caldas Barbosa foi o principal compositor da modinha e do lundu-canção à época de seu surgimento. Trovas improvisadas ao som das cordas de sua viola de arame, eram apreciados nos saraus literário-musicais da elite da época, ruas, tabernas e lares mais simples. À noite, instrumentistas ao violão, sozinhos ou em grupo, saíam pelas ruas e residências cantando músicas românticas - as famosas Seresta (DINIZ, 2012, p16).

O Samba-Choro apareceu na cidade por volta de 1870, ligado ao crescente número de músicos nos segmentos da classe média baixa. Os chorões, nome que se dá aos músicos do gênero, eram um dos principais canais de divulgação da música do povo, executavam, ao sabor da cultura afro-carioca, os gêneros europeus mais em voga (DINIZ, 2012, p16).

Não podemos esquecer da Polca e do Maxixe. Diniz (2008) comenta que a Polca foi o mais eletrizante e revolucionário gênero surgido no século XIX. Originária de uma dança da Boêmia de compasso binário e melodia saltitante, caiu no gosto de todos os segmentos da sociedade brasileira, pois dançava-se de corpos colados (DINIZ, 2012, p16).

Corpo do Samba: sambar

O Corpo traz uma herança genética, vontades, desejos e o aprendizado de uma trajetória de vida. Por isso, além de construção biológica, o corpo é também um produto de construção social, cheio de representações culturais e simbólicas. De acordo com a sabedoria africana, é através do corpo que se evoca os ancestrais, pois ele é o veículo entre o mundo visível e invisível, em que os saberes fluem, se reconfiguram na memória ancestral, na vida e nos sentimentos.

Durante a diáspora forçada, os corpos negros tornaram-se receptáculos da memória de diversos povos. Impedidos de trazer consigo seus pertences, objetos sagrados ou não, seus corpos se tornaram ferramenta e linguagem, abrigo simbólico e expressivo da memória de suas danças e rituais, com objetivo de manter sua identidade cultural.

Assim, o corpo se tornou o arquivo da memória coletiva. Citando Muniz Sodré (1998), em “O terreiro e a cidade” o negro no Brasil resistiu e impediu que seu corpo fosse

feito de máquina coisificada. Ao invés disso, seu corpo foi plástico, cheio de vitalidade, firmando-se nos quilombos e nas cidades e reconstruindo, aqui, uma África na palavra, no corpo, na música, no ritmo, na ancestralidade.

Seja pela religiosidade, pela dança ou pela luta, a expressão corporal negra foi instrumento de resistência e construção da identidade. O corpo é o instrumento por onde a energia passa. Muniz Sodré (1998) em “Samba: o dono do corpo”, diz que o samba é formado por uma síncopa⁸. Essa síncopa incita quem o ouve a preencher esse vazio com palmas, balanços, danças. Esse corpo que palmeia, que balança e dança é o mesmo corpo que a escravidão tentou coisificar e reprimir: o corpo negro.

O samba, explicitamente, preserva, na dimensão rítmica e corporal, o estilo negro. Os estudos afirmam que foram os bantu da região Congo-Angola os semeadores, aqui no Brasil, de formas musicais, padrões rítmicos, modulações vocais, instrumentos como a cuíca, o caxixi, o berimbau e modos de dançar ancorados na cintura (LOPES, 2005).

O Lundu, trazido para o Brasil pelos escravos no fim do século XVIII era cultivada por negros, mestiços e brancos. Caracterizada pela dança em que o alteamento dos braços, com o estalar dos dedos, e a umbigada – encontro dos umbigos dos homens e das mulheres – são acompanhados por palmas.

A dança do samba de roda traduz-se, principalmente, da cintura para baixo, consistindo num pequeno deslize para frente e para trás dos pés colados ao chão, com a correspondente movimentação de quadris: a umbigada. Todos dançam, mas há predominância das mulheres na dança e dos homens no toque dos instrumentos. No samba-chula, a coluna vertebral se mantém ereta, os braços ficam relaxados e soltos, descansando ao lado do corpo e o movimento do requebrar dos quadris é enfatizado pelo movimento contínuo dos pés plantados, em contato direto com o chão.

Em um passo rápido, chamado miudinho, os pés, juntinhos, acentuam o vaivém e o requebro dos quadris das sambadeiras. Segundo os sambadeiros, não há regra para o desenho das linhas de dança, mas geralmente ela é circular, sendo que o dançarino gira sobre o eixo de seu próprio corpo. Já o samba corrido é mais flexível, ficando a coluna vertebral também ereta, mas os cotovelos são semiflexionados, dando aos braços uma movimentação de ir e vir e havendo uma movimentação mais rápida dos pés no miudinho é um movimento de ombros e quadris mais intensos (THEODORO, 2009, p.234).

⁸ A ausência no compasso da marcação de um tempo que repercute em outro tempo mais forte.

O comportamento de marcação está presente nas levadas graves dos instrumentos de uma batucada, especialmente nas vozes do surdo de primeira e de segunda. Este comportamento remete a um caráter pendular, pela alternância de toques, com as peles de cada voz de surdo afinadas em duas alturas distintas, marcando os tempos do ciclo e criando uma sustentação rítmica (PINTO, 2001. p. 93).

A marcação é "a batida fundamental e regular que caracteriza o sobe e desce rítmico do samba". Ela atua como um pivô da estrutura rítmica ao exercer uma força gravitacional sobre as demais levadas. Com seu caráter pendular e sonoridade grave, exerce uma força com sentido descendente - em direção ao solo - levando a um movimento de "aterramento" e criando pontos de referência fundamentais.

Essa força atua tanto na estrutura rítmica, como na estrutura física, isto é, no corpo. A marcação pode ser sentida na parte inferior da estrutura física e se relaciona diretamente à movimentação dos pés (de um músico ou dançarino). Pinto (2001) argumenta que a sustentação desta levada na estrutura rítmica é análoga à sustentação dos pés na estrutura física. Ou seja, o movimento de "sobe e desce" configura uma marcação rítmica acústico-mocional.

O corpo, então, é parte do samba. As mãos que batucam, os pés que batem no chão, os quadris que se movem fazem e são a alma do samba, pelos caminhos em que se flui a energia do som. O samba, logo, é mais do que a expressão cultural de um povo. É um instrumento de luta para a afirmação negra na sociedade brasileira. O som – nesse caso, o samba – é resultado de um processo em que um corpo busca contato com outro corpo para acionar o axé. Assim, a música e o corpo estão interligados.

A música pode ser elaborada através dos movimentos do corpo, dos pés que batem no chão em protesto, das mãos que batem no peito demonstrando força ou dos quadris e pernas que gingham mostrando agilidade; ou o corpo que dança pode dar forma, pode ser a versão visual da música. Essa relação música – corpo vai ainda mais além, sendo um meio de comunicação, afirmação e identificação social ou um ato de dramatização (ANTAN, 2020).

Considerações finais

A imposição do samba como música urbana fundadora no Brasil deve-se muito mais à capacidade do negro em proteger e afirmar seu patrimônio cultural africano do que à síntese de um encontro multiétnico colaborativo. Dessa forma, mostra, por um lado, como o samba conseguiu se manter como traço expressivo dessa comunidade, mesmo diante dos inúmeros processos de segregação e dominação sobre o negro no início do século. E, por outro, como foi a afirmação dessa voz do sambista na cultura urbana em fase de industrialização e de inserção na engrenagem do capitalismo da primeira metade do século XX. (SODRÉ, 1979)

No samba se batia pandeiro, tamborim, agogô, surdo, instrumentos tradicionais que iam se renovando, confeccionados pelos músicos ou com o que estivesse disponível: pratos de louça, panelas, raladores, latas, caixas, valorizadas pelas mãos rítmicas dos negros (VIANNA, 1988, p.103).

Mas nada de pureza africana – muito pelo contrário –, o negro se envolveu de modo a penetrar todo os poros da vida social; suportou e ainda suporta racismos, segregações à moda tropical, mas resiste a extermínios físico e cultural pelas bordas, periferias, subúrbios e enclaves empobrecidos nas áreas centrais das cidades brasileiras. Este samba, que logo se transformaria na “raiz” da cultura oficial brasileira, e que seria utilizado de forma indiscriminada como produto brasileiro de exportação e de representação da nação perante o mundo, é, portanto, termo de uma disputa que sempre esteve e permanece até hoje na agenda de debate nos meios culturais e intelectuais do país. Entre as noções de resistência ou interação, de imposição ou conciliação, ficou o sambista, fruto de uma expressão que, independentemente da sua emergência como dado histórico, serve a nós, brasileiros, como uma ancestralidade de natureza cultural (ANTAN, 2020).

Referências

ANDRADE, Mário de. **Ensaio sobre a música brasileira**. 3a ed. São Paulo: Vila Rica; Brasília: INL, 1972.

ANTAN, Leonardo. **Quilombo: Corpos Que Dançam, Corpos Que Falam – Reflexões Sobre A Corporeidade Nas Escolas De Samba**. 2020. Disponível em: <http://www.carnavalize.com/2020/08/quilombo-corpos-que-dancam-corpos-que.html?m=0> Acesso em 01/04/2023.

BRAGA, Júlio, **Fuxico do candomblé**: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: Universidade Estadual de Faria de Santana, 1998.

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

BORDENAVE, Juan E. Diaz. **Além dos Meios e Mensagens**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1995.

BORDENAVE, Juan E. Diaz. **O que é Comunicação**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995

COELHO, Carla Araújo. O Estado Novo E A Integração Do Samba Como Expressão Cultural Da Nacionalidade. **Revista Vernáculo**, n. 27, 1o sem./2011

CUNHA, Fabiana Lopes. **Da marginalidade ao estrelato**: o samba na construção da nacionalidade (1917-1945). São Paulo: Annablume, 2004.

DINIZ, André. **Almanaque do samba**: a história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EDGAR, Andrew; SEDGWICK, Peter. **Teoria Cultural de A a Z**. Tradução: Marcelo Rollemberg. São Paulo: Contexto, 2003.

FRAZÃO, Rosenberg Fernando de Oliveira. **Malandragem e ordem social**: (um estudo da autoridade malandra através do samba e da literatura) Tese (Pós-Graduação em Sociologia) Universidade Federal de Pernambuco, CFCH., 2003.

GAGLIETTI, Mauro. BARBOSA, MHS. A Questão da Híbridação Cultural em Néstor García Canclini. **Anais [...] INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação VIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sul – Passo Fundo – RS**. 2007

GOMES, R. C. S. Pelo telefone mandaram avisar que se questione. . . **Per Musi**, Belo Horizonte, n.28, 2013, p.176-191.

LOPES, Nei. **Partido-alto**: samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global. 2006. Acesso em: 01 abr. 2023.

NAPOLITANO, Marcos. **História & música**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PINTO, Tiago de Oliveira. As cores do som: estruturas sonoras e concepções estéticas na música afro-brasileira. In.: **África**, São Paulo: USP, v.22-23, 2001. pp. 87-109.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço decente**: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro, Jorge Zahar /Editora UFRJ, 2001.

SIMÕES, Danyelle Thais Santos. **O Samba entre povo e nação**. Monografia (curso de Comunicação Social), UniCEUB – Centro Universitário de Brasília, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Codecri, 1979

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1998.

THEODORO, Helena. Guerreiras do samba. **Textos escolhidos de cultura e artes populares**, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p. 223-236, 2009.

VIANNA, Letícia C.R. **Bezerra da Silva: produto do morro**: trajetória e obra de um sambista que não é santo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Divinas Imagens, (Re) existências e Cuidados em Tempos de Pandemia ao Festejar Espírito Santo em São Luís-Maranhão¹

Gerson Carlos Pereira Lindoso²

Fabiola Fernanda Dominici Sampaio³

Lucas Vinicius Lima Coimbra⁴

Submetido em: 03/05/2023

Aceito em: data 11/06/2023

RESUMO

O texto se propõe a refletir a respeito de algumas cosmovisões e cosmopercepções imagéticas dos povos de matriz africana em São Luís-Maranhão a respeito do cruel contexto pandêmico da Covid-19 enfrentado nos anos de 2020-2021, evidenciando seus impactos, além das suas formas políticas de (re) existências, tendo como foco a festa do Divino Espírito Santo, o **'Divino do/ no Reviver'**, organizada pela Yalorixá Bianca Lopes no Centro Histórico da capital ludovicense. Como metodologia transitaremos de uma perspectiva pós-colonial/ estruturalista ao pensamento decolonial (KRENAK, 2020). Dentre os instrumentos investigativos destacamos o valor da pesquisa de campo antropológica. A problemática apontou - quais os sentidos e significados das imagens de interdição festiva na pandemia?! Os resultados demonstram as 'desobediências pandêmicas divinas' como elemento de continuidade do 'fazer ritual'.

PALAVRAS-CHAVE

Divino do Reviver; Festas; Covid-19.

¹ Versão desse texto já foi apresentada em forma de comunicação oral no II Encontro de Antropologia da Imagem da UFMA (evento on line), de 25 a 27 de maio de 2022 sendo resultado de projeto de pesquisa, intitulado Festas Populares Maranhenses e Pandemia.

² Mestre em Ciências Sociais (PPGSOC-UFMA); Vice-Presidente da Comissão Maranhense de Folclore-CMF; Antropólogo e Professor EBTT do IFMA, Campus SI-CCH. Orientador. Correio eletrônico: glindoso.prof@ifma.edu.br.

³ Graduanda em Licenciatura em Artes Visuais do IFMA SL-CCH; Membro NEABI/ GEABRAC IFMA-CCH. Correio eletrônico: fabioladominice@gmail.com.

⁴ Graduando em Licenciatura em Artes Visuais; Membro NEABI/ GEABRAC IFMA CCH. Correio eletrônico: lucas.coimbra1077@gmail.com.

Divine Images, (Re) existences and Care in Times of Pandemic when Celebrating Espírito Santo in São Luís-Maranhão

ABSTRACT

The text proposes to reflect on some cosmovisions and imagery cosmoperceptions of peoples of African origin in São Luís-Maranhão regarding the cruel pandemic context of Covid-19 faced in the years 2020-2021, highlighting its impacts, in addition to its forms policies of (re)existences, focusing on the feast of the Divine Holy Spirit, the 'Divino do/ no Reviver', organized by Yalorixá Bianca Lopes in the Historic Center of the Ludovicense capital. As a methodology, we will move from a postcolonial/structuralist perspective to decolonial thinking (KRENAK, 2020). Among the investigative instruments, we highlight the value of anthropological field research. The problem pointed out - what are the senses and meanings of the festive interdiction images in the pandemic?! The results demonstrate the 'divine pandemic disobedience' as an element of continuity of doing ritual.

KEY-WORDS

Divine of Reviver; Parties; Covid-19.

Imágenes Divinas, (Re)existencias y Cuidados en Tiempos de Pandemia en la Celebración del Espíritu Santo en São Luís-Maranhão

RESUMEN

El texto propone reflexionar sobre algunas cosmovisiones y cosmopercepciones imaginarias de los pueblos de origen africano en São Luís-Maranhão sobre el cruel contexto pandémico de la Covid-19 enfrentado en los años 2020-2021, destacando sus impactos, además de sus formas políticas de (re)existencias, con foco en la fiesta del Divino Espíritu Santo, el 'Divino do/ no Reviver', organizado por Yalorixá Bianca Lopes en el Centro Histórico de la capital ludovicense. Como metodología, pasaremos de una perspectiva poscolonial/estructuralista a un pensamiento decolonial (KRENAK, 2020). Entre los instrumentos de investigación, destacamos el valor de la investigación antropológica de campo. El problema señalado - ¿cuáles son los sentidos y significados de las imágenes de interdicción festiva en la pandemia?! Los resultados demuestran la 'desobediencia pandémica divina' como elemento de continuidad del 'ritual de hacer'.

PALABRAS-CLAVE

Divino do Reviver; Fiestas; Covid-19.

Introdução

A pandemia da COVID-19 causada pelo Novo Coronavírus (SARS COV-2) que atingiu o mundo inteiro de forma brutal, e que foi declarada como novo surto pela OMS desde 30 de janeiro de 2020, promoveu uma série de impactos, mudanças e transformações nos âmbitos socioculturais, além de reflexos acentuados em setores da economia, educação, saúde, entre outros obrigando a população mundial a criar estratégias de sobrevivências em meio as orientações sanitárias da Organização Mundial de Saúde- OMS (a questão do isolamento social em destaque) em meio a essa crise. No dia 05 de maio de 2023 a OMS anunciou que a pandemia da Covid-19 deixou de representar uma emergência de saúde pública internacional (ESPII) não significando o fim total da mesma (ROCHA, 2023).

Dentre as diversas causas e implicações desse contexto pandêmico, o professor Boaventura Sousa Santos (2020, p. 4) alerta que ao analisarmos esse momento vivido pelo mundo e especialmente pelo planeta terra não deve ser observado a partir de uma ótica 'maniqueísta' entre o bem e o mal, ou o 'normal' em oposição ao 'novo normal', assim como algo recente ou uma explosão momentânea. Como ele aponta (2020, p. 4) desde a década de 80 em que o Neoliberalismo vem se impondo como versão dominante do Capitalismo, as relações sociais têm sido reduzidas ao mercado financeiro impactando a um estado contínuo de distúrbios e alterações de crise. De acordo com o IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, o setor cultural teve acentuados impactos com a evolução da Covid-19, a partir de uma rápida retração dos empregos nessa área, que decaiu de 5,5 milhões de pessoas ocupadas no mercado de trabalho cultural para 4,6 milhões no terceiro trimestre de 2020 (GOES et al., 2022).

No Estado do Maranhão o setor cultural sofreu bastante com as implicações pandêmicas enfrentadas no seu período mais crítico (2020-2022), atingindo todo um ciclo de festas religiosas, manifestações folclóricas e culturais em sua ampla diversidade, afetadas especialmente pela orientação sanitária da OMS a respeito da não aglomeração de pessoas. Como ilustração apontamos aqui algumas das principais festas realizadas, a partir de um calendário cultural maranhense diverso, as de Carnaval, dos Santos Juninos (São João no Maranhão) e as devocionais em louvor ao Divino Espírito Santo, realizadas ao longo do ano inteiro em todo Estado.

Como objetivo geral desse trabalho tivemos a incumbência de estabelecer um diálogo reflexivo sobre algumas das principais cosmovisões e cosmopercepções do povo de santo maranhense (devotos/ festeiros de Espírito Santo) a respeito das consequências e

alterações do cotidiano dessas comunidades diante da pandemia da Covid-19. Um dos imbróglis destacados com relação ao tema tratado é que o isolamento social como um dos meios mais fortes de prevenção ao novo coronavírus ao mesmo tempo que interditou várias festas do Divino Espírito Santo em São Luís e no Estado, alterando não só os calendários de realização dessas festas, mas todo um complexo simbólico ritual próprio dos povos tradicionais de matriz africana e de suas relações intrínsecas com o Divino não conseguiu ‘silenciar’ ou obstruir as suas realizações de maneira total.

A partir de uma perspectiva de pensamento decolonial (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019), que orientou nossa metodologia de pesquisa, analisaremos o contexto estudado a partir da festa do Divino sob a coordenação da Ialorixá Bianca Lopes realizada no Centro Histórico de São Luís-Maranhão, muito conhecido a partir da categoria ‘Reviver’ em alusão ao projeto de revitalização arquitetônica, ocorrido nesse espaço no ano de 1987 na capital ludovicense. A própria festa do Divino Espírito Santo coordenada pela festeira Mãe Bianca passou a ser conhecida como o **‘Divino do/ no Reviver’** pelas pessoas e pela comunidade festeira do Divino.

Dentre as expressivas centenas de festas e ‘salvas’ em louvor ao Espírito Santo na capital ludovicense selecionamos, nesse momento, focalizar a ‘Festa do Divino do/ no Reviver’ em face de participarmos da mesma como ‘festeiro’, a priori como padrinho da tribuna (ano de 2015/ 2016) e, atualmente, de modo ‘vitalício’ apadrinhando a mesa de bolo da casa. É importante destacar que no contexto das problemáticas levantadas por esse estudo a respeito das festas populares e a pandemia com destaque para o Divino Espírito Santo no Maranhão, elencaremos algumas textualidades imagéticas concernentes as ideias de ‘interdição’- o silenciamento das caixas ou das vozes das ‘esposas do divino’, as mastras ou condutoras- as caixeiras; e as ‘desobediências’ ou ‘insurgências divinas’ por meio da realização da festa mesmo em meio as restrições pandêmicas.

Imagens cosmológicas e perceptivas: o silenciar das caixas do Divino Espírito Santo em tempos de pandemia

O ano de 2020 demarcou de maneira acentuada o estado pandêmico crítico inicial, que atualmente conseguimos reverter, a princípio o mundo inteiro se deparou com recomendações e orientações restritivas da Organização Mundial de Saúde (OMS) para efetivarmos o isolamento social como uma das medidas principais para conter o vírus. Um

‘momento de parada, de ‘autorreflexão’, ‘de afastamento’, ou seja, esse ‘silenciamento’ e o ‘não silenciamento’ dos tambores e das caixas do Divino Espírito Santo no Maranhão estiveram ligados a imagens cosmológicas e perceptivas plurissignificativas a respeito do entendimento que as comunidades tradicionais culturais maranhenses e os povos de matriz africana tiveram a respeito da própria pandemia.

A socióloga nigeriana Oyéronké Oyêwumí (2021) no seu estudo ‘A Invenção das Mulheres- construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero’ vai operacionalizar as categorias ‘cosmologia e cosmopercepção’ aliadas ao contexto polissêmico iorubá para contrapor o pensamento ocidental euro-cristão, que pauta o gênero como um princípio organizador fundamental dessas sociedades (2021, p. 21). Essa estudiosa vai pontuar que a sociedade iorubá, assim como outras sociedades em todo mundo, foi analisada a partir de conceitos ocidentais de gênero (binaridades/ dicotomias/ Macho-fêmea), assumindo que o gênero é uma categoria universal e atemporal.

A cosmologia e cosmopercepção iorubá, antes do processo de colonização do Ocidente, de acordo com essa intelectual (2021, p. 21) não se organizava a partir de uma interpretação biológica ou fundamentada nessa dicotomia hierarquizante Macho-fêmea/ Homem-mulher em constante relação uns com os outros, apresentando a questão da senioridade. Ambos os conceitos contextualizados ao universo africano, especialmente aqui aos povos iorubás dialoga com vários aspectos importantes das culturas de matriz africana na diáspora, assim como no território brasileiro, dentre elas as formas de ver o mundo e de se relacionar com ele, tendo as suas tradições orais (a oralidade- a fala) e todo um complexo cultural específico (mitos, ritos, rituais, costumes, danças, músicas, línguas, religião etc.) como elementos preponderantes (ABIMBOLA, 2011).

Ao lançarmos olhares a respeito dessas cosmovisões e cosmopercepções tendo como objeto de análises, a festa do Divino Espírito Santo⁵ especialmente na ilha de São Luís-Maranhão teremos como narrativas preponderantes as vozes das populações tradicionais de matriz africana ou afrodescendente a partir dos seus territórios de axé, e

⁵ A festa do Divino Espírito Santo apresenta uma dimensão simbólica e histórica ampla, dialogando de maneira dinâmica com os territórios e territorialidades nos quais ela se perpetuou, especificamente, aqui na diáspora brasileira. Ao conceituar essa festa, o historiador e folclorista Carlos Lima (2002a, p. 6) afirma que essa festa ‘é uma celebração religiosa profana, de início praticada pela nobreza e pela gente rica, que mais tarde chegou à população mais modesta e que dela se apropriou’. Ainda de acordo (2022a, p. 6) essa festa originou-se numa instituição criada por Oto Guilherme Leopoldo Adalberto Valdemar ou Oto IV, duque da Baviera (Alemanha), com o objetivo de ajudar os pobres de seu império, acometido de fome, no séc. XIII, depois espalhando-se pela Europa e chegando em Portugal em 1296. Tanto na Alemanha quanto no Estado francês existiam ordens ou associações do Espírito Santo, que se dedicavam à prática da caridade ajudando os pobres, doentes e demais necessitados.

de seus protagonismos como perpetuadoras dessa tradição cultural popular festiva de origem devocional europeia. Seguindo os mecanismos jurídicos (decretos nº 35.672 de 19/03/2020 e 498 de 24/03/2020, governo federal e estadual-AL/MA., respectivamente) que estabeleceram o estado de calamidade pública no Brasil e Maranhão diante da proliferação da Covid-19, além da portaria⁶ nº 38, de 10 de junho de 2020, todos baseados nas orientações da Organização Mundial de Saúde- OMS, a maioria das festas do Divino Espírito Santo em São Luís foram suspensas. A tradicional festa do Divino Espírito Santo na cidade histórica de Alcântara (1988, p. 21) que é usualmente realizada a partir da quinta-feira da Ascensão do Senhor ao Domingo de Pentecostes, datas móveis do mês de maio por decisão dos seus organizadores (as) não foi realizada nos anos de 2020 e 2021.

O antropólogo João Leal (2017, p. 26) afirma que não é fácil apontar as origens exatas das festas do Divino Espírito Santo em Portugal, pois há três versões ou narrativas de origem que devem ser observadas: **1) a Isabelina**, que faz alusão à Rainha Santa Isabel (1271-1336) como introdutora do culto ao Espírito Santo com a construção da Igreja dele na cidade portuguesa Alenquer; **2) a Franciscana**, proposta pelo historiador Jaime Cortesão, que evidencia que a ordem franciscana ou os ‘franciscanos espirituais’, apontavam a ‘chegada de uma idade do Espírito Santo’. Baseados em ideias críticas e libertárias em relação ao poder e domínio da Igreja Católica, os franciscanos espirituais negavam a autoridade papal e criticavam as altas hierarquias eclesiásticas; as festas do Espírito Santo surgem como resultado, segundo eles, das alianças entre príncipes e monarcas (a exemplo de D. Dinis) com os franciscanos espirituais com propósitos subversivos ao poder e domínio religioso da igreja. **3) a Joaquitita**, que segundo João Leal (2017, p. 32) foi também uma narrativa elaborada no Brasil, assim como a Franciscana, mas pelo filósofo Agostinho Silva muito influenciado pelo historiador Jaime Cortesão em conexão com o pensamento do monge italiano Joaquim de Flora (profecia das 3 eras- Pai, Filho e Espírito Santo) e sua forte devoção ao Espírito Santo, a partir da chegada da idade do Espírito Santo como um período de abundância. As festas ao Divino seriam uma espécie de comemoração prévia do advento da terceira era- com as crianças exercendo o poder e o triunfo da igualdade social. Outras versões do aparecimento das festas do Divino Espírito

⁶ Todos esses mecanismos jurídicos ou documentos supracitados, a exemplos dos decretos e portarias, em especial a de nº 38, de 10 de junho de 2020 foram elaborados para ‘disciplinar’ ou promover medidas para conter a disseminação do Novo Coronavírus (SARS COV 2), especialmente com o desenvolvimento do isolamento social, visto que as primeiras vacinações de pessoas contra a covid-19 no Brasil e no Maranhão se deram a partir de janeiro de 2021 (CORONAVÍRUS BRASIL, 2022).

Santo são atreladas as cidades de Coimbra, de Cintra, como afirmam alguns antigos cronistas (Frei Manuel da Esperança e Bispo D. Fernando Correia de Lacerda), estendendo-se para todo o território português, fixando-se de maneira especial na Ilha dos Açores, a partir do séc. XV, com a chegada da pia (instituição donatária, devota e crente na terceira pessoa da Trindade- Espírito Santo) sendo trazida tanto pelos capitães donatários quanto por devotos e crentes, como muito bem afirma, o folclorista Carlos Lima (2022a, p. 6). Essa festa foi trazida para o Brasil no séc. XVI, de acordo com Câmara Cascudo (1962), e existe (ou existia) no Amazonas, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro, Santa Catarina, São Paulo, Rio Grande do Sul (LIMA, 2002b, p.3) É notório que tanto a devoção quanto a festa tem se irradiado em todo território nacional, a exemplo da festa do Divino Espírito Santo no Maranhão, que migrou tanto para o Norte (Belém) quanto para o sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo). Como aponta a pesquisadora Michol Carvalho (2010, p. 9) a festa do Divino Espírito Santo chega ao Maranhão nos percursos da colonização portuguesa no séc. XVII, com a vinda dos casais de colonos vindos das ilhas açorianas, que aportavam no Estado entre 1615 e 1625, levando este culto festivo para a cidade de Alcântara-Ma., sendo irradiada posteriormente para as camadas sociais populares, especialmente as mais pobres, a exemplo dos negros escravizados e população negra afrodescendente ou povos tradicionais de matriz africana a partir das casas de culto ou terreiros (CARVALHO, 2010; AIRES, 2014; GOUVEIA, 1997).

Na capital maranhense, a ilha de São Luís, são realizadas inúmeras festas do Divino Espírito Santo, além de homenagens devocionais por meio de ‘salvas festivas’ ao longo de todo ano sendo complexo apontar com exatidão um quantitativo das mesmas muitas vezes em face dos cadastros⁷ não expressarem a realidade em sua totalidade. O que podemos afirmar com veemência é que nos anos de 2020=2021 em que fomos acometidos por esse estado pandêmico crítico a maioria das festas do Divino Espírito

⁷ Concordamos com os pesquisadores Jandir Gonçalves e Leal (2016; 2012) quando afirmam que apesar do cadastro dessas festas no Estado do Maranhão, e na cidade de São Luís, realizado na época (anos 2000, 2001, 2002...2009) ser uma base importante de dados no Maranhão, ele é incompleto, inexato e reflete algo aproximado relacionado a esse contexto. Foi identificado um total estimativo de oitenta festas do Divino Espírito Santo na capital ludovicense distribuídas em quarenta e dois bairros. Levando em consideração também as festas do Divino em sua totalidade no Estado, não só baseados em dados cadastrais, mas nas realidades vivenciadas, afirma-se que esse número é possivelmente superior a duzentas festas (2016). Michol Carvalho (2010, p. 12) afirma que até o ano de 2007, o Centro de Cultura Domingos Vieira Filho- CCPDMVF- órgão da SCP por meio da Secma-Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão, contabilizou 150 festas do Divino no Maranhão (66 na capital e 84 em outras cidades maranhenses).

Santo no Maranhão, São Luís, Alcântara etc., silenciaram diante das medidas sanitárias e dos protocolos referentes ao combate ao Novo Coronavírus em contrapartida nem todas!

A partir das cosmologias e cosmopercepções dos povos de matriz africana em São Luís ('pretagonistas divinos') de que esse é um 'momento difícil e complexo', e que 'precisamos ter fé e coragem para enfrentar as dificuldades', inclusive de 'levar o Divino para a rua' para pedir saúde e paz no mundo diante dessa pandemia', como pontuou nossa interlocutora principal, a lalorixá do Candomblé Angola e devota, Bianca Lopes (2022), que nos afirmou:

Nas ruas que nós passávamos pela manhã, depois da missa e quem estava lá, testemunhou esse momento, as pessoas desciam dos casarões, né... pedindo a Deus, pedindo saúde! As pessoas desciam às ruas pedindo ao Divino que passasse essa fase que estamos passando...Pessoas choravam, né de emoção! Então, nós levamos a fé e nós mostramos que quem nos manda é a nossa fé e o Divino! E o desafio que encontrei foi somente isso: de pessoas tirar nossa coragem e dizer que a polícia ia proibir o Divino! (Entrevista com Bianca Lopes, maio 2022).

Nesse relato de Mãe Bianca podemos perceber fortemente alguns elementos plurissignificativos com relação às cosmologias e cosmopercepções relativas ao Divino Espírito Santo e a sua atuação diante do estado calamitoso da pandemia: a cura, a saúde, a salvação diante do caos, a força, o ashé, a fé como mola transformadora etc. As cosmologias e cosmopercepções dos povos de matriz africana no Maranhão, especialmente em São Luís, a exemplo do 'Divino do Reviver', vão estabelecer interconexões simbólicas importantes entre universos míticos- culturais e sagrados, reatualizando espaço e tempo, resistindo e salvaguardando um continuum civilizatório, presentes em suas interações e coletividades (PEREIRA, 2021, p. 72).

A pesquisadora Michol Carvalho (2010, p. 10) ao refletir a respeito das festas do Divino no Maranhão, o 'Divino Maranhense nas casas de culto', pontua que ao longo desse período festivo instaura-se o "Cosmo do Divino", no qual espaço e tempo são ressignificados, a partir de novas conexões costuradas por teias de fé e devoção. Concordamos com a estudiosa (2010, P. 10) que essa festa é uma tessitura a ser compreendida em seus detalhes e minúcias, pois os elementos principais dessa festa (os agentes- caixeiras, império, símbolos sagrados, a tribuna etc.) esbanjam a todo instante textos e experiências plurissignificativos tanto reatualizando no presente o tempo histórico passado, quanto recriando uma forma de organização sociopolítica na realeza, constituindo um "Império do 'Divino para o Divino'".

Evidenciamos que para além do reconhecimento e identificação das espacialidades desse “Cosmo Divino” e categorização da festa como o “Império Divino para o Divino” (BARBOSA, 2006; CARVALHO, 2010) em um Estado e Capital Ludovicense de predominância negras, é urgente e necessário, descolonizar muitas dessas epistemologias analíticas acerca dessa festa e reforçar ainda mais nossos “Pretagonismos” (FRANÇA; RAYMUNDO, 2022) como agentes imprescindíveis nas (re) criações, ressignificações e (re)existências dessa mesma festa, a partir da ideia de um ‘Império Pretuguês’ (GONZALEZ, 2010, p. 72) na diáspora ou de um ‘Império Divino Pretuguês Maranhense’ para o Divino.

Desobediências e insurgências divinas: o Divino ‘do’/ ‘no’ Reviver

Apesar da Covid-19 em 2023 ter deixado de ser uma emergência de saúde global pela Organização Mundial de Saúde (OMS), os cuidados pandêmicos devem ainda ser implementados, pois ainda somos de qualquer forma sujeitos (as/ es) aos impactos destrutivos desse vírus⁸. Todos os cuidados e medidas sanitárias da OMS e demais setores responsáveis (estaduais, municipais e locais) a partir das ferramentas jurídicas (decretos e demais orientações) em relação tanto à prevenção quanto ao combate a essa doença tiveram uma acentuada ressonância nas comunidades culturais e populares maranhenses, especialmente entre os povos tradicionais de matriz africana na ilha de São Luís, **‘Pretagonistas Fazedores/as/ xs da Festa de Espírito Santo’** ou **‘Pretagonistas Divinos Maranhenses’**.

Nosso trabalho não tem o intuito de apontar dados quantitativos ou mesmo de rotular ‘quem realizou ou não’ a festa do Divino Espírito Santo ao longo da pandemia; ou mesmo de modo maniqueísta classificar aqueles/ as que ‘respeitaram’ ou ‘desrespeitaram’ esse momento a partir de suas ‘desobediências e insurgências divinas’. Como um diálogo antropológico mais uma vez evidenciamos que nossa preocupação foi refletir a respeito dos sentidos e significados que levaram alguns donos (as/ xs)- devotos/ as/xs a festejarem

⁸ O painel interativo Coronavírus Brasil (<https://covid.saude.gov.br/>), veículo oficial de comunicação do governo federal a respeito da situação epidemiológica do país aponta queda tanto em novos casos de covid-19 quanto em óbitos comparando com os anos de 2020-2021. Até o primeiro semestre de 2023 o Ministério da Saúde Brasileiro apresentou os seguintes dados, são 37.145.514 casos confirmados; 59.994 casos novos notificados; 699.634 óbitos desde o início da pandemia. O estado do Maranhão no geral 10.300 óbitos e desse total, 2.575 mortes na capital ludovicense. Como mostra a OMS, a Covid-19 matou cerca de 15 milhões de pessoas em todo o mundo entre os anos de 2020-2021 e no Brasil 681 mil pessoas. O sistema de vacinação evitou um excesso de quase 20 milhões de óbitos em todo mundo (BAIMA, 2023).

Espírito Santo nesse contexto, a exemplo aqui, de Bianca Lopes, lalorixá e devota/fazedora de festa do Divino Espírito Santo do/ no Reviver!

De acordo com Bianca Lopes (2022) as dificuldades de 'botar o Divino na rua' na pandemia foram muitas, desde o suporte financeiro dos seus apoiadores (as) até as críticas da própria comunidade festeira geral da cidade, entretanto, a sua iniciativa apresentou significações plurais desde a 'coragem de fazer' até a própria manifestação de fé e o apoio incondicional de suas caixeiras:

O principal desafio de fazer a festa na pandemia foi das pessoas chegarem até a mim e dizer que não iria participar, devido o processo sanitário e muitas pessoas ficavam me tirando força; me dizendo: não, tu é um doido fazer! E não sei o quê e não sei o que mais! Então, eu achei assim, as pessoas que nos ajudaram, tipo assim, alguns políticos, que sempre ajudaram nas camisas e outras coisas que a gente pede nos fecharam as portas e disseram que não iam participar para não ter suas imagens vinculadas a uma quebra sanitária. E a gente via que naquele processo de ano passado (2021!) já estava caminhando bem para as vacinas e todo mundo já tinha vacinado pelo menos a 1ª dose! Eu já estava com minha segunda dose já, e na época, todas as caixeiras já estavam vacinadas! E eu sentei com elas mesmo, só com elas e disse: Gente, vamos fazer o Divino!? Vamos botar o Divino na rua?! Vamos pedir para o Divino graças a essas pessoas! E então, foram elas em si que me deram força também. E eu achava que só elas iriam participar com os impérios, só! Eu não achei que desse essa dimensão que deu, quando nós botamos o Divino na rua! (LOPES, Bianca. Entrevista, Maio 22).

Dentre alguns dos elementos que se destacam, aqui no discurso de Bianca Lopes, há potencialmente um misto de fé, devoção, coragem, confiança e amor pelo sagrado em fazer a festa do Divino Espírito Santo, por conseguinte, essa narrativa nos leva a analisar algumas funções importantes que engendram a 'festa' em si. A saudosa antropóloga Rita Amaral (1998, p. 14) aponta variadas significações nas múltiplas características e funções desempenhadas por essa categoria, a partir de uma visão durkheimiana e dos estudos depois dele: a) superação da distância entre os indivíduos b) a produção de um estado de 'efervescência coletiva' c) a transgressão das normas coletivas.

Diante de tais características durkheimianas apontadas, queremos chamar à atenção para o item 'c' - transgressão de normas coletivas, que se configura como uma das funções importantes da festa aliada aqui ao contexto analisado. O estado pandêmico (anos 2020-2021) interditou festas do Divino Espírito Santo tanto nacionalmente quanto internacionalmente, a partir da não efetivação da mesma em outros países que a organizam em devoção a Espírito Santo (Portugal, Canadá, EUA, etc.) por conseguinte, todas as iniciativas de realização de festas do Divino em São Luís-Maranhão, a exemplo do

‘Divino no Reviver’ apenas exerceram suas motivações, a de propiciar ou negar uma determinada ordem; ou mesmo de promover uma ruptura total, a capacidade de contestar, anarquizar, demonstrando o poder subversivo e libertador que a festa carrega em si (DUVIGNAUD, 1983); a ‘ruptura de uma proibição solene’ (FREUD, 1974; CAILLOIS, 1998).

Aliada a essas funções plurissignificativas dessa categoria, somamos nossas análises às ideias legitimadas pelas formas de pensamento decolonial, que diferente de uma simples ‘disputa de narrativas’ é um ato político de (re)existências, de modos de saber, das nossas relações de poder e de gênero; ou seja, o ato festivo do Divino do/ no Reviver rompe com o Cis tema estabelecido (ODARA, 2020, p. 97). A partir dessa frase elucidativa de Bianca Lopes, ‘Eu achei que nossa festa abriu as portas para outros festeiros’ (ENTREVISTA BIANCA LOPES, 2022) vai colocar em prática tanto essas funções festivas já supracitadas quanto apontar uma motivação decolonial política de (re)existências, emancipação coletiva, e plural em consonância com as diferenças e com o outro- a pedagogia da desobediência (2020, p. 97) no fazer festivo do Divino na Pandemia em São Luís-Maranhão.

Figura 1 - Imperatriz com a Santa Croa



Fonte: Bianca Lopes, 2021

Figura 2 - Império ao redor do mastro



Fonte: Bianca Lopes, 2021

Essa devoção ao Divino Espírito Santo expressa por Bianca Lopes Nunes Espírito Santo, mulher transexual, negra, candomblecista e devota é uma herança e tradição familiar, vindo de sua mãe, Filomena Nogueira Nunes dos Santos (devota e festeira) e seu bisavô Antonio Teófilo Magalhães dos Santos, que foi um dos fundadores da centenária Irmandade da Santíssima Trindade⁹, ligada a antiga Igreja Nossa Senhora da Conceição dos Mulatos¹⁰, localizada na época na rua Grande- Centro Histórico de São Luís. De acordo com a historiadora Luciana Lessa (2012, p. 55) as irmandades católicas eram confrarias ou associações originadas ainda no período medieval (sécs. XII e XIII) e que no Brasil, período colonial, que além de ter objetivos muito definidos, como a expansão da fé católica e submissão dos índios e negros ao sistema colonial e escravista, elas funcionavam como catequizadoras e como espaços politizados de ressignificação de simbologias sagradas africanas a partir do Catolicismo.

Com a demolição da Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Mulatos no ano de 1939 como projeto arquitetônico e urbanístico da cidade, e posteriormente reconstruída no bairro do Monte Castelo, houve uma divisão e dispersão do povo da Irmandade da Santíssima Trindade. Como relata Bianca Lopes (2022) a irmandade possuía três objetos simbólicos de real valor, as três Coroas ou ‘Santas Croas’: do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ao visualizarmos a imagem da imperatriz na figura 1 podemos identificar nas suas mãos a ‘Coroa do Filho’, datada de 1889, e que foi herdada da Irmandade da Santíssima Trindade pelos avós de Bianca, tendo um valor simbólico devocional importante para dar início a festa analisada.

As origens da ‘Festa do Divino do/ no Reviver’ estão intimamente relacionadas ao contexto histórico dessa irmandade supracitada (fundada em 1889), composta majoritariamente por pessoas de cor, ligada à Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Mulatos, tendo a festa iniciada a partir da ritualística completa com caixas, impérios, e divino, no início do séc. XX, entre os anos 30-35. Primeiramente, começou no bairro do Gapara, na região oeste da cidade- Itaqui Bacanga em local espaçoso de muitos sítios, e

⁹ A Irmandade da Santíssima Trindade foi fundada em 22 de maio de 1889, um ano após a abolição da escravidão no Brasil sendo composta na época predominantemente por pessoas negras menos abastadas, como ex-escravizados (as), estivadores etc. (LOPES, 2022).

¹⁰ A categorização ‘dos mulatos’ à Igreja de Nossa Senhora da Conceição na capital ludovicense atualmente caiu em desuso (racismos?!) e poucas pessoas na atualidade a conhecem por essa identificação étnico-racial, que se constituiu historicamente como um elemento importante em face tanto da participação da população negra nas irmandades católicas quanto nas suas contribuições ao Catolicismo Popular.

teve naquele momento o protagonismo familiar das bisavós de Bianca e, posteriormente, migrou para os bairros de Fátima e João Paulo.

Entre os anos de 88-89, agora em um sítio para os lados da Santa Bárbara, Bianca Lopes toma a frente da Festa do Espírito Santo, pois segundo ela sua mãe, Dona Filomena, já estava de idade e doente. Essa festa era conhecida por todos/ as / es dessa região, dos bairros adjacentes de Tajaçuaba e Guarapiranga, que participavam dela também.

Posteriormente, ela migrou para a Vila Vitória permanecendo um tempo lá e, atualmente, com cerca de uma década em parceria com o Ponto de Cultura Catarina Mina, do produtor cultural e dançarino Ivan Madeira, a festa foi reterritorializada no Centro Histórico, sendo conhecida como a **'Festa do Divino do/ no Reviver'**.

Mesmo com a festa sendo realizada em pleno segundo ano de pandemia e com grande parte dos festeiros (as) vacinados (as) com a primeira dose da vacina da Covid-19, o Divino do/no Reviver ainda foi impactado pela pandemia, pois não apresentou a ritualística completa, a partir da realização das visitas e missa nas igrejas.

Elaboramos um quadro demonstrativo a respeito dos impactos do período pandêmico no calendário festivo do Divino Espírito Santo em algumas comunidades terreiros em São Luís (capital maranhense) e na cidade de Alcântara-Ma.:

Tabela 1 – Impactos do período pandêmico no calendário festivo do Divino Espírito Santo

ALGUMAS FESTAS/ SALVAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM SÃO LUÍS E OUTRAS CIDADES ENTRE 2020-2021- INÍCIO PANDEMIA	EFEITOS OU IMPACTOS PANDÊMICOS
Casa das Minas/ Centro da Cidade/ representante: Euzébio Pinto	Festa não realizada em 2020 e em 2021 foi remanejada para o mês de novembro.
Casa de Nagô/ Centro da Cidade/ representante: Alex Correa/ Irmandade da Casa de Nagô	Festa não realizada nos anos 2020 e 2021.
Terreiro de Iemanjá/ Fé em Deus/ representantes: Mãe Eglantine- Dedé de Boço Có e Raimunda Oliveira (Divino)	Festa não realizada nos anos 2020 e 2021.
Terreiro de Mina São Jorge Jardim de Oeira- Casa Fanti Ashanti/ Representante atual: Isabel dos Santos Costa- Mãe Kabeca	Salva realizada nos anos de 2020 e 2021.

Ilê Ashé Ogum Sogbô / Quilombo Urbano da Liberdade/ representante: Pai Airton Assunção Gouveia	Festa não realizada em 2020 e em 2021 o festejo contou com uma salva festiva no seu dia principal: 27 de setembro.
Ilê Ashé Obá Yzoo / Quilombo Urbano da Liberdade/ representante: Pai Wender Loredo Pinheiro	Festa não realizada nos anos 2020 e 2021.
Ilê Ashé Toy Xapanã / Jardim Tropical/ Representante: Pai Marcio Angleson	Salva do Divino realizada em 2020* e em 2021. No ano de 2020 ela foi remanejada de julho para agosto em face da pandemia.
Ilê Ogu Oni Lonon Kpèntén / Maracujá/ Representante: Pai Leandro de Ogum	Primeira Salva realizada em 2021*. De acordo com Pai Leandro de Ogum (2022) em face da pandemia muito forte em 2020 a salva não foi iniciada naquele contexto.
Festa do Divino do Reviver / Centro Histórico de SL/Irmandade da Santíssima Trindade- Representante: Mãe Bianca Lopes	Festa não realizada em 2020, mas efetivada em 2021.
Ilê Ashé Toy Lissá / Cidade Olímpica/ Representante atual: Vera- filha biológica da saudosa Mãe Marize	Festa não realizada em 2020 e 2021.
Terreiro de Mina Nossa Senhora Santana / Apeadouro/ Representante: Cliger Rodrigues de Sousa (Tutu)	Festa realizada em 2020 e 2021.
Terreiro de Mina Santa Luzia / Porto Grande/ Representante: José Ribamar Costa Neto	Salva do Divino realizada nos anos de 2020 e 2021.
Ilê Ashé Otá Olè- Terreiro de Mina Pedra de Encantaria / Maiobão- Paço do Lumiar- MA/ Representante: Pai José Itaparandi	Festa não realizada em 2020 e 2021.
Terreiro Fé em Deus / Sacavém/ Representantes: Mãe Elzita/ Mãe Roxa	Festa não realizada em 2020 e 2021.
Terreiro de Mina Santa Rosa de Lima / Cururuca-Paço do Lumiar-Ma./ Representante: Pai Eudivan Ribamar Costa Silva- Bia do Cururuca	Festa não realizada em 2020 e 2021.
Festa do Divino Espírito Santo / Alcântara- Ma.	Festa não realizada nos anos 2020 e 2021.

Fonte: Elaboração Própria (2022)

Queremos destacar também algumas estratégias desenvolvidas tanto pelos grupos culturais maranhenses e manifestações em geral da Cultura Popular quanto pelos povos de matriz africana no Brasil e em nosso Estado, diante dos efeitos pandêmicos negativos e suas restrições de isolamento social, a quarentena e todas outras medidas sanitárias aplicáveis: a utilização das mídias sociais ou do cyberespaço com a realização de lives virtuais (NUNES; CAMPOS; CUTRIM, 2021) como alternativa de enfrentamento pandêmico.

A mediação tecnológica de acontecimentos diversos (apresentações, reuniões, festas etc.) de um plano real para o universo virtual propiciado por meio das mídias digitais (as chamadas lives), legitimando as campanhas do ‘fique em casa’ e ‘não espalhe o vírus’ foi uma alternativa utilizada pelas irmãs do saudoso pai Euclides, caixeiras da família Menezes (Graça Reis, Anunciação, Dindinha e Zezé), para realizar a festa de Espírito Santo diante dos impactos e restrições pandêmicas da Covid-19. Em novembro de 2020 em parceria com a Associação Cachuera no bairro Perdizes em São Paulo, essas mulheres realizaram por meio do canal do Youtube, intitulado ‘Itinerâncias de uma Jovem Caixeira’, o seu primeiro festejo totalmente virtual: ‘21ª festa do Divino Espírito Santo das Caixeiras Menezes’ (ITINERÂNCIAS DE UMA JOVEM CAIXEIRA, 2020).

Elas organizaram uma série de lives e vídeos ‘como forma de aquecer os corações dos devotos, cada um em suas casas, unidos, concentrados em louvar o divino, pedindo saúde para todos/ as / es (2020). O pesquisador e membro da Comissão Maranhense de Folclore Jandir Gonçalves (2022) nos relatou e exemplificou algumas experiências festivas do Divino Espírito Santo fora da capital ludovicense impactadas pela pandemia ao longo desses anos iniciais (2020-2021):

ANO 2020/ 2021: O Divino Espírito Santo em Santa Tereza, povoado da cidade de Viana-Ma foi realizado; Festa do Divino no Povoado Canta Galo em Itapecuru Mirim também; Festa do Divino no Povoado Queluz em Anajatuba-Ma.; Festa do Divino em Caxias-Ma. (foliões da Divindade- Cemitério Caldeirões); Outeiro/ Monção foi realizada com destaque para a corrida no rio (GONÇALVES, Jandir. Entrevista- Julho 2022).

Podemos observar que essas exemplificações fora da capital ludovicense, elencadas pelo pesquisador Jandir Gonçalves (2022) demarcam profundamente os atravessamentos e as relações estratégicas dos grupos e povos maranhenses festeiros e devotos de Espírito Santo na perpetuação de suas tradições. Outro ponto que queremos reiterar aqui, é que o universo divino no Maranhão é bem vasto e complexo, e muitas vezes, os enquadramentos quantitativos especialmente dos cadastros não conseguem

ainda agregar e descrever com precisão toda a complexidade simbólica e ritual de festas presentes em nosso Estado e em São Luís, a exemplo do último cadastro realizado pela Secretaria de Cultura do Estado- SECMA/ Superintendência do Patrimônio Cultural/ Departamento de Patrimônio Imaterial, contestado pela comissão maranhense de festeiros do Divino Espírito Santo, coordenada pelo pai Eudivan ou Pai Bia do Cururuca, devido ao número incompleto de festas registradas (apenas cento e quarenta e uma festas no Estado inteiro!).

Pai Eudivan organizou de maneira estratégica uma participação (discurso politizado) da Comissão dos Festeiros e Organizadores de Festas do Divino Maranhense, no Forum Luminense de Gestores de Cultura, realizado em fins de maio de 2022 na cidade de Paço do Lumiar-Ma. Como representante desse coletivo ele pediu respeito, reconhecimento e mais apoio de maneira democrática a todas as festas do Divino no Estado, para além do tradicional festejo da cidade de Alcântara (OXALÁ, 2022).

Mais uma vez reforçamos que o discurso da incompatibilidade cadastral das festas do Divino Espírito Santo atualmente tanto na capital ludovicense quanto nas principais cidades maranhenses fazedoras dessa festa (Anajatuba, Bequimão, Bacurituba, Bequimão, Cajari, Caxias, Cedral, Codó, Humberto de Campos, Icatu, Itapecuru-Mirim, Matinha, Mirinzal, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Penalva, Pinheiro, São Bento, Santa Helena, São José de Ribamar e Viana, entre outras) exposto por pai Eudivan é um fato histórico com desdobramentos passados, oriundo desde o antigo projeto “Divino do Maranhão” (anos 2000). Esse projeto se resumia aos recursos financeiros estatais destinados a apoiar às festas do Divino Espírito Santo no Maranhão, e que perdurou por mais de uma década, como apontou Michol de Carvalho (2010), entretanto, mesmo naquela época já existiam as críticas e reclamações dos festeiros (as/ xs) e da comunidade em geral relacionadas aos dados quantitativos cadastrais festivos que não refletiam a realidade.

Considerações finais

Por meio desse diálogo provocativo acerca das plurissnificativas imagens divinas e das cosmovisões/ cosmopercepções dos povos de matriz africana diante do contexto pandêmico mundial pudemos compreender que as inúmeras potencialidades dos saberes orgânicos, culturais e ancestrais presentes nessa tradição festiva foram de suma importância nos enfrentamentos e combate a esse vírus letal. O Divino do/ no Reviver, de Mãe Bianca Lopes nos evidenciou que motivações permeadas de Fé, Coragem,

Persistência promovem mudanças importantes em contextos adversos, especialmente depois que essa doença deixou de representar uma emergência de saúde global, pois ainda somos sujeitos/ as/ es aos seus efeitos e mutações, necessitamos ainda implementar cuidados em meio ao cenário de flexibilidades e de apontamentos de finalização total da pandemia.

As variadas estratégias desenhadas pelos festeiros (as/ xs)/ organizadores (as/ xs) do Divino no Maranhão no combate ao vírus, especialmente de Mãe Bianca, em meio às restrições sanitárias; aos apelos em relação aos sistema vacinal; ao próprio isolamento demonstram o caráter crucial da festa: o de promover mudanças, questionamentos e romper com padrões estabelecidos. O Divino do/ no Reviver comprovou isso e ‘abriu portas para outras festas acontecerem e muitas caixas voltarem a tocar’ (LOPES, 2022).

Referências

ABIMBOLA, Wande. A Concepção Iorubá da Personalidade Humana. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. **Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Edição Nº 544 Paris, 1981. Tradução, notas e comentários: Luiz L. Marins 2011.

AIRES, Maria do Socorro. **Festas de Sant'Ana e Divino Espírito Santo no Terreiro Fé em Deus: as relações do pesquisador no campo**. São: Luís: UFMA/ PPGSOC, Dissertação de Mestrado, 2014.

AMARAL, Rita. As Mediações Culturais da Festa. **Revista Mediações**, Londrina, v.3, n.1, p.13-22, jan-jun 1998.

BAIMA, Cesar. Covid-19 matou quase 15 milhões entre 2020-2021, 681 mil no Brasil. **Revista Questão de Ciência**. 27 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.revistaquestaodeciencia.com.br/artigo/2022/12/26/covid-19-matou-quase-15-milhoes-de-pessoas-entre-2020-e-2021-681-mil-no-brasil-calcula-oms>. Acesso em: 13/06/2023.

BARBOSA, Marise. **Umás Mulheres que dão no Couro- As Caixeiras do Divino no Maranhão**. São Paulo: Empório de Produções e Comunicações, 2006.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Portugal/ Lisboa: Edições 70, 1974.

CARVALHO, Maria Michol P. de. O Divino Maranhense no Espaço Sagrado das Casas de Culto Afro. São Luís: **Boletim CMF**, n. 46, junho 2010.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FRANÇA, Rodrigo; RAYMUNDO, Jonathan. **Pretagonismos**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2022.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GÓES, Geraldo; MARTINS, Felipe; NASCIMENTO, José. **O Trabalho Remoto e a Pandemia: o que a Pnad Covid 19 nos mostrou**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/conjuntura/210201_nota_teletrabalho_ii.pdf. Acesso em: 22/05/2022.

GONÇALVES, Jandir; LEAL, João. Festas do Espírito Santo no Maranhão. São Luís: **Boletim da CMF**, n. 60, junho 2016.

GONÇALVES, Jandir; LEAL, João. **Festas do Divino no Maranhão impactadas pela pandemia- anos 2020/ 2021**. Depoimento concedido a Gerson Carlos P. Lindoso, julho 2022.

GOUVEIA, Claudia. **As Esposas do Divino: poder e prestígio na Festa do Divino Espírito Santo em Terreiros de Tambor de Mina em São Luís-Maranhão**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), 2001.

ITINERÂNCIAS DE UMA JOVEM CAIXEIRA. Abertura da Casa com Paulo Dias e Vanusia Assis - 21ª Festa do Divino Espírito Santo. **Youtube**. Novembro 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YV-XehUSYao&t=58s>.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEAL, João. **O Culto do Divino: migrações e transformações**. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2017.

LEAL, João. Festas do Divino em São Luís: um retrato do grupo. São Luís: **Boletim CMF**, n.53, dezembro 2012.

LESSA, Luciana Falcão. **Senhoras do Cajado: a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo do Campos**. Salvador: Edufba, 2012.

LIMA, Carlos de. **Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)**. Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória/ Grupo de Trabalho de Alcântara, 1988.

LIMA, Carlos de. **O Divino Espírito Santo- 1ª parte**. São Luís: Boletim CMF, nº 22, junho 2002a.

LIMA, Carlos de. **O Divino Espírito Santo- 2ª parte**. São Luís: Boletim CMF, nº 23, agosto 2002b.

LOPES, Bianca. **Divino do/ no Reviver**. Entrevista concedida a Gerson Carlos P. Lindoso, maio de 2022.

NUNES, Andressa; CAMPOS, Concilene; CUTRIM, Klautenys. O impacto da Covid-19 no São João do Maranhão: a experiência do Bumba-meu-boi e do turismo no Ciberespaço. Salvador: **XVII ENECULT**, 27-30 jul 2021.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da Desobediência: travestilizando a educação**. Salvador: Editora Devires, 2020.

OGUM, Leandro de. **Festa do Divino no Ilê Ogu Oni Lonon Kpèntén e pandemia**. Depoimento concedido a Gerson Carlos P. Lindoso, julho 2022.

OXALÁ, Djany de. **DIVINO MARANHÃO- PAI BIA PEDE RESPEITO E RECONHECIMENTO PARA AS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO**. **Youtube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCpMSypX89EgsTq3W3J1sdtQ>.

OYÊWÛMÍ, Oyèronké. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PAINEL INTERATIVO CORONAVÍRUS BRASIL. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 13 de junho de 2022.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **Exu Nas Escolas: uma proposta educacional antirracista.** Contagem/MG/Brasil: Editora Escola Cidadã, 2021.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lelia Gonzalez.** São Paulo: Selo Negro Edições/ Summus Editorial, 2010.

ROCHA, Lucas. **Anúncio da OMS ainda não significa o fim da pandemia da Covid-19; entenda.** Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/anuncio-da-oms-ainda-nao-significa-o-fim-da-pandemia-de-covid-19-entenda/> Acesso em: 15/06/2023.

SANTOS, Boaventura Sousa. **A Cruel Pedagogia do Vírus (Pandemia Capital).** São Paulo: Boitempo, 2020.

A alteração da dinâmica comunicacional dos movimentos sociais com o advento da Internet: uma breve análise de alguns movimentos negros de Santa Catarina¹

*José Carlos Fernandes²
Felipe Cardoso³*

Submetido em: 03/05/2023

Aceito em: 14/06/2023

RESUMO

O artigo pretende demonstrar as diferenças e semelhanças existentes na comunicação interna dos movimentos sociais negros de Santa Catarina, comparando as gerações anteriores ao advento e popularização da Internet com as gerações contemporâneas a essa ferramenta. Entrevistamos três pessoas de diferentes gerações para que, a partir dos seus relatos e memórias, observamos se de fato houve mudanças. Nosso objeto de estudo foi o Núcleo de Estudos Negros (NEN), organização do movimento negro, situado na cidade de Florianópolis, Santa Catarina. Além da comunicação, abordamos brevemente a memória da militância negra e o seu acesso a aparelhos tecnológicos. Com esse estudo pudemos verificar a velocidade e a sensação de proximidade permitida com o acesso à Internet, ao mesmo tempo que a ferramenta também gera preocupação da militância contemporânea com as problemáticas da perda da identificação e do pertencimento junto à comunidade e da noção de territorialidade.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; Internet; Redes sociais; Movimentos Sociais Negros; Santa Catarina.

¹ Primeira versão do artigo foi apresentada como resumo expandido no XXI Congresso das Ciências da Comunicação da Região Sul (Intercom Sul), ocorrido entre 16 e 18 de junho de 2022, na cidade de Balneário Camboriú (SC).

² Jornalista profissional, doutor e mestre em Estudos Literários pela UFPR. Professor do curso de Jornalismo e do PPG em Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR) Correio eletrônico: zecafernandes1964@gmail.com.

³ Graduado em Publicidade e Propaganda. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade Federal do Paraná. Correio eletrônico: flpcardosooo@gmail.com.

Changing the communicational dynamics of social movements with the advent of the Internet: a brief analysis of some black movements in Santa Catarina

ABSTRACT

The article intends to demonstrate the existing differences and similarities in the internal communication of the black social movements of Santa Catarina comparing the generations previous to the advent and popularization of the Internet with the contemporary generations to this tool. We interviewed three people from different generations so that, based on their reports and memories, we could observe whether there were indeed changes. Our object of study was the Núcleo de Estudos Negros (NEN), an organization of the black movement, located in the city of Florianópolis, Santa Catarina. In addition to communication, we briefly address the memory of black militancy and its access to technological devices. With this study, we were able to verify the speed and the feeling of proximity allowed with Internet access, at the same time that the tool also generates concern in contemporary militancy with the problems of losing identification and belonging to the community and the notion of territoriality.

KEY-WORDS

Communication; Internet; Social Networks; Black Social Movements; Santa Catarina.

Cambiando la dinámica comunicacional de los movimientos sociales con el advenimiento de Internet: un breve análisis de algunos movimientos negros en Santa Catarina

RESUMEN

El artículo pretende demostrar las diferencias y similitudes existentes en la comunicación interna de los movimientos sociales negros de Santa Catarina comparando las generaciones anteriores al advenimiento y popularización de Internet con las generaciones contemporáneas a esta herramienta. Entrevistamos a tres personas de diferentes generaciones para que, en base a sus relatos y recuerdos, pudiéramos observar si efectivamente hubo cambios. Nuestro objeto de estudio fue el Núcleo de Estudos Negros (NEN), una organización del movimiento negro, ubicada en la ciudad de Florianópolis, Santa Catarina. Además de la comunicación, abordamos brevemente la memoria de la militancia negra y su acceso a los dispositivos tecnológicos. Con este estudio pudimos comprobar la rapidez y la sensación de proximidad que permite el acceso a Internet, al mismo tiempo que la herramienta también genera preocupación en la militancia contemporánea con los problemas de pérdida de identificación y pertinência a la comunidad y la noción de territorialidad.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación; Internet; Redes sociales; Movimientos Sociales Negros; Santa Catarina.

Introdução

A luta do Movimento Negro brasileiro é histórica e seu início pode ser considerado desde que o primeiro navio negreiro aportou no Brasil. Muitas revoltas ocorreram durante os quase quatro séculos de escravidão. Além disso, foram muitas fugas e surgimentos de espaços de resistência, os quilombos, que garantiram a sobrevivência e o livramento das condições precárias e de exploração das pessoas escravizadas.

Desde aquele período, para a organização dessas revoltas e fugas, era necessário, além de bom planejamento, uma comunicação assertiva para garantir o êxito das ações propostas. Os signos combinados, um bilhete, uma cantoria, um gesto, uma dança, entre outros, poderia servir de aviso sobre algo ou apenas significar uma ligação com o passado, ou para tornar o pesado trabalho forçado em algo menos doloroso. Segundo Barbosa (2016, p. 9):

São os argumentos dos escravos como atores sociais do século XIX (seus gestos, suas escritas, suas imagens, os discursos produzidos sobre eles, etc.) que produzem “provas” de sua existência, do mundo em que estavam imersos, e é isso que permite a interpretação desses signos esparsos e seus modos de vida.

De acordo e adaptada com seu tempo, a comunicação sempre serviu de ferramenta e foi utilizada para a organização e reorganização do Movimento Negro no Brasil.

Nos séculos XIX e XX, a imprensa negra ganhou corpo e força, por meio de alguns jornais e folhetins em que o objetivo era voltado em manter as pessoas negras informadas, por dentro dos seus direitos, promovendo, conjuntamente, o destaque do protagonismo negro. No século XIX, serviu como instrumento para a luta abolicionista, como exemplos os autores Luiz Gama e José do Patrocínio, que “são recorrentes nas discussões da negritude, por também terem atuado como jornalistas/escritores e assim proporem narrativas negras sobre a luta contra a escravidão no Brasil” (ARAÚJO, 2019, p. 214).

Foi no início do século XX, após a Abolição da Escravatura, que se estruturou de melhor forma no país alguns movimentos políticos negros que passaram a provocar debates sobre as desigualdades sofridas pelas pessoas negras, a negar a tese da democracia racial e a pautar algumas demandas urgentes desse segmento. Como destaque, vale ressaltar a Frente Negra Brasileira (OLIVEIRA, 2022) (1931-1937), que chegou a reunir milhares de filiados em todo o país durante seu período de existência.

Esse movimento político contou com amplo apoio de jornais negros, o que contribuiu para o seu grande alcance nacional.

Na segunda metade do século XX, ainda sob a ditadura civil-militar, voltam a surgir com mais intensidade movimentos sociais políticos negros⁴ no Brasil. Nesse período, é possível destacar o Movimento Negro Unificado (DOMINGUES, 2007), que surge a partir da histórica manifestação, no dia 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal, em São Paulo, reunindo cerca de duas mil pessoas.

É a partir desse momento histórico que pretendemos começar a nos debruçar e pesquisar, voltando nosso olhar para a Região Sul do país, mais precisamente para o estado de Santa Catarina, onde existiam alguns grupos contemporâneos que debatiam a respeito da temática racial. Mas como eram feitos e organizados esses debates? Como eram combinadas as reuniões e eventos? Quais eram os canais e os meios de comunicação que utilizavam para se comunicar, informar e formar? Esses são alguns dos questionamentos que vamos buscar responder para fazermos uma ligação do passado com o presente e tentar identificar se e como a popularização da Internet alterou a dinâmica da comunicação entre os movimentos negros catarinenses.

O Movimento Negro em Santa Catarina

Santa Catarina, localizada na Região Sul do Brasil, foi um dos estados destinados a receber a mão de obra europeia de forma massiva durante os séculos XIX e XX, com o intuito de colocar em prática, no país, a ideia de branqueamento de seus moradores, muito além de apenas conseguir mão de obra barata de maneira abundante, pois se analisarmos criticamente, havia muitos negros escravizados que poderiam servir para o trabalho industrial que começava a despontar no país. Mas o racismo científico que afirmava que a culpa do atraso econômico, político e social brasileiro se originava da grande presença de negros e indígenas, também afirmava que esses segmentos da sociedade brasileira eram inaptos e inábeis no manuseio de maquinários e outras atividades correlatas a indústria (ROSA, 2006). Resumidamente, tinham, em tese, apenas a força física, mas não o intelecto necessário para atuar em tais funções, o que levava a

⁴ Vale ressaltar que estamos considerando apenas os movimentos negros de cunho abertamente político, com objetivos declarados a debater a respeito desse viés, mas não podemos deixar de registrar a resistência negra existente por meio da cultura, da religião, da moda, da dança e da música, com exemplos diversos, desde as escolas de samba, até os terreiros de religiões de matriz africana.

solução óbvia para resolver essa questão: tornar o país mais branco, ou seja, mais preparado cultural e intelectualmente para o progresso que se almejava.

Ancorados em ideias eugênicas que também estavam em constante desenvolvimento, a dúvida que pairava nas cabeças de políticos e intelectuais brasileiros antes da Abolição da Escravatura era “o que fazer com os negros?”. Desse questionamento nenhuma pessoa negra conseguiu escapar e enfrenta até hoje as consequências das respostas dadas para solucionar tamanha preocupação.

Aqueles que durante quase quatro séculos queimaram como carvão, garantindo a acumulação primitiva do capital brasileiro, agora eram dispensados para se transformarem na base da classe social esquecida, servindo de exército de reserva (CARVALHO, 2006), sendo destinado a esse público a marginalidade, a criminalidade, a vagabundagem, a demência, entre outros estereótipos que serviram para a estruturação do controle social da população negra. Os piores locais de moradia, trabalho e renda (quando tinham), as cadeias e os manicômios eram os espaços reservados a essas pessoas no Brasil que começava a se modernizar. Como já citado, Santa Catarina não ficou de fora desse processo.

Devido à proibição da entrada de africanos no Brasil a partir de 1850, por meio da Lei Eusébio de Queirós, aproveitando-se da alta demanda por mão de obra na região Sudeste, juntamente com a expectativa de branquear o estado, Santa Catarina passa a realizar o tráfico interno de pessoas negras escravizadas.

Robert Conrad e Robert Slenes defendem que a partir de 1850 o centro econômico mais dinâmico, a lavoura cafeeira no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, passou a importar os cativos de outras regiões do Brasil. A decadência da produção de açúcar, com a queda dos preços internacionais, somada à expansão da lavoura de café, teriam incentivado a transferência de milhares de escravos para a região Sudeste (SCHEFFER, 2006, p. 17).

Essa ação contribuiu para a diminuição da presença da população negra no estado (SCHEFFER, 2006) e para o aumento, fortalecimento e propagação das culturas europeias, tornando as narrativas criadas em imaginários que perduram até os dias de hoje e são reforçados cotidianamente seja por eventos culturais, meios de comunicação, monumentos históricos e educação formal.

Notamos, com essa movimentação histórico-cultural e política, que as consequências para as populações não-brancas são a invisibilidade e o não lugar na historiografia oficial do estado, dificultando o processo para recontar e remontar a

presença e importância das populações negras e indígenas para a formação de Santa Catarina. Esses apagamentos dificultam até mesmo a escrita do presente artigo para encontrar a memória da resistência negra no estado. Temos alguns lapsos de memórias, fragmentados, muitas vezes não muito aprofundados, devido à falta de incentivo ou de olhares atentos para esses segmentos. O que temos, na maioria das vezes, são produções organizadas pelos próprios militantes do Movimento Negro, de maneira independente, ou em trabalhos acadêmicos, quando ingressam no curso superior ou pós-graduação, bem como pessoas não-negras interessadas ou compromissadas por essa temática. Nos últimos anos, vemos a tentativa do avanço dessas recuperações mais intensamente, com o trabalho de rememoração e destaque de personalidades negras catarinenses como Ildefonso Juvenal da Silva e Antonieta de Barros (GARCIA, 2019; ROMÃO, 2021).

Lima (2016, p. 5) listou brevemente algumas entidades e movimentos negros catarinenses que existiram em diferentes períodos em Santa Catarina, baseado no que havia encontrado em documentos do próprio Movimento Negro ou na imprensa local.

No levantamento que realizamos, encontram-se em todas as regiões do estado marcas da presença negra, de sua organização em vários momentos da história de Santa Catarina. Têm-se, nas respectivas mesorregiões, algumas das seguintes entidades: Norte Catarinense: Kênia Clube (1960), Grupo Unitivo do Negro Catarinense (?), Agentes de Pastorais Negros - APNS (1983), Grupo Consciência Negra de Joinville (1986); Vale do Itajaí: União Catarinense dos Homens de Cor - UCHC (1962); Agentes de Pastorais Negros; Sul do Estado: Sociedade Recreativa União Operária (1937); Agentes de Pastorais Negros de Criciúma (1983); Associação de Etnia Negra (1989); Grupo Étnico lakekere (1993); Anarquistas Contra o Racismo (1993); Entidade Negra Bastiana (1993); Pastoral AfroBrasileira de Tubarão (?); Movimento Cultural de Conscientização Negra Tubaronense (1997); Clube de Regata Cruz e Sousa (1920); Humaitá Futebol Clube (1920); Sociedade Recreativa São Sebastião Lucas (1952); Movimento Negro Tio Marco (1990); Oeste: Pastoral do Negro de Chapecó (?); Serrana Catarinense: Centro Cívico Cruz e Sousa (1918); Agentes de Pastorais Negros de Lages (1986), entre outras.

Mais adiante, o autor destaca que existem outras entidades e movimentos espalhados pelo estado e ressalta que “faz-se necessário um mergulho mais profundo nos arquivos espalhados por todo o estado de Santa Catarina” (LIMA, 2016, p. 5). Mas somente analisando sua lista, podemos notar uma maior presença de organizações negras durante a segunda metade do século XX, a presença considerável, nesse mesmo período, de entidades e movimentos ligados à Igreja Católica e a presença de Clubes e Centro Cívico na primeira metade do século. Essa rápida constatação, permite-nos fazer algumas reflexões que nos remetem a própria formação sociocultural do estado catarinense em

que, por exemplo, não permitia a presença de pessoas negras em determinados espaços, mesmo após a Abolição da Escravatura, fazendo-nos observar uma espécie de racismo físico e direto, demarcando lugar do negro e o lugar do branco na sociedade, por isso, podemos notar a necessidade da população negra em criar seus próprios espaços de confraternização e convivência nesse período.

Também é possível destacar a presença da Igreja Católica nessa luta, por meio das pastorais, já na segunda metade do século passado, conduzindo e aglutinando o debate racial para si, fazendo-nos ligar essa influência com o grande número de adeptos ao cristianismo em Santa Catarina, mas também ao processo de redemocratização no qual o Brasil passava e a responsabilidade que parte da Igreja Católica teve nesse período para a organização e reorganização de alguns setores e segmentos sociais e políticos brasileiros (CICONELLO, 2007), mas que não representa, atualmente, a mesma força e relevância como anteriormente. Esse mesmo processo de redemocratização nos leva a crer que foi o papel fundamental para o surgimento e o retorno de mais entidades e movimentos sociais negros, uma vez que passaram, antes, por duas ditaduras (1937-1945; 1964-1985), impossibilitando a continuidade da formação, organização, consciência e luta do Movimento Negro.

Tratando exclusivamente da Grande Florianópolis, Lima (2016) destaca que a capital catarinense foi responsável por concentrar a maior parte das organizações do Movimento Negro a partir da década de 1980. Ele rememora também, antes desse período, a existência da Irmandade Nossa Senhora do Rosário (1840), dos clubes sociais, das escolas de samba e dos terreiros, além da Sociedade Cultural Antonieta de Barros que, segundo o autor, “apesar do seu curto período de existência este grupo registra a realização do primeiro ato de rua na capital catarinense, denunciando as péssimas condições de vida da população negra, a violência policial e a exclusão escolar, em pleno período de opressão” (LIMA, 2006, p. 6). Já focado na segunda metade do século XX, Lima (2016) relembra do grupo do qual fez parte, o União e Consciência Negra, que reuniu universitários, agentes comunitários e que contava com muita influência de religiosos católicos e prepara uma lista com entidades e movimentos negros da Grande Florianópolis que atuaram e ainda atuam na luta antirracista.

Em seguida, de maneira geral, podem-se relacionar os seguintes grupos, que de uma maneira ou de outra contribuíram e, alguns ainda contribuem, para a superação da discriminação racial (SCHERER-WARREN, 1999): Núcleo de Estudos Negros (NEN), Fundação Cruz e Souza, Bloco Jamaica, Grupo Resistência, Movimento Negro Unificado (MNU), Bloco Liberdade, União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO), Grupo de Mulheres Negras Cor de Nação, União Brasileira dos Homens de Cor, Grupo de Capoeira Ajagunã de Palmares, entre outros (LIMA, 2016, p. 6).

É possível observar uma mudança na composição dos novos movimentos sociais negros que surgiram a partir da segunda metade do século XX, principalmente a partir das décadas de 1980, em Santa Catarina. Grupos mais voltados a perspectiva do campo político, preocupando-se com a atuação e participação na política institucional, da ação partidária e sindical, de maneira independente. Diferentemente das organizações precursoras do Movimento Negro Catarinense, que eram mais voltadas para uma espécie de associativismo cultural e recreativo e que buscavam o reconhecimento identitário da população negra por meio da cultura e do fortalecimento da integração e confraternização. “No entanto, salienta-se serem faces de um mesmo processo de discussão as relações raciais” (LIMA, 2016, p. 7). Diante dessa nova lógica e dinâmica dos movimentos sociais negros contemporâneos, surgidos a partir da década de 1980, que iremos focar, atentando exclusiva e especialmente para o Núcleo de Estudos Negros (NEN), de Florianópolis, lançando um olhar sobre sua comunicação interna, seu processo organizativo e o entendimento do que mudou ao longo de sua existência com o advento e a popularização da Internet. Para isso, analisaremos, por meio de entrevistas semiestruturadas e realizadas virtualmente, as memórias (MATOS e SENNA, 2011) de duas ex-integrantes e uma atual militante do NEN, de diferentes gerações, para notar suas percepções a respeito das alterações dessas dinâmicas comunicacionais de acordo com as suas respectivas presenças e envolvimento na organização.

Núcleo de Estudos Negros (NEN)

Fundado no ano de 1986, na cidade de Florianópolis, o Núcleo de Estudos Negros é uma organização que visa estar a serviço dos movimentos negros de Santa Catarina. Reuniu e reúne até os dias atuais estudantes universitários e militantes da luta antirracista com o intuito de estudar e produzir conhecimento a respeito das questões raciais, além de políticas públicas que promovam a igualdade de oportunidades para a população negra.

O NEN serviu como instrumento para a formação de diversos educadores e professores sobre o debate racial e na abordagem desse assunto em sala de aula, por meio de cursos, palestras e na elaboração de cadernos específicos sobre a temática racial, distribuídos, principalmente, entre o setor da Educação. Por meio do jornal impresso “Educação Afro”, o Núcleo de Estudos Negros também se fez presente na imprensa negra catarinense sendo, inclusive, requisitado em outras localidades do país.

Sempre focado na pauta racial, o coletivo se tornou referência e obteve muitos contatos devido a sua organização e produção de conteúdo qualificados a respeito dessa temática. Organizou eventos e atividades, elaborou produções literárias e projetos de pesquisa, lançou a coletânea “Pensamento negro na Educação”, produziu revistas como a “Nação Escola”, a cartilha “Terra Negra Brasil” e o “Dossiê Contra a Violência Racial em Santa Catarina”.

Essa história está registrada em documentos digitalizados⁵ e em materiais impressos, ainda disponíveis com alguns militantes ou em alguns órgãos públicos e universidades. Porém, boa parte desse legado está presente na memória dos e das militantes que passaram pelo Núcleo de Estudos Negros. Nesse sentido, entrevistamos (PAYER, 2005) três mulheres negras que contribuíram para a construção do NEN em diferentes períodos e puderam observar e nos ajudar a refletir sobre algumas alterações na dinâmica comunicacional interna e externa do coletivo ao qual pertenceram. São elas: Jeruse Maria Romão, Lisiane Bueno da Rosa e Azânia Mahin Romão Nogueira⁶.

Jeruse Romão – O início

Conhecida como Jeruse Romão pelo nome social e Jeruse de Oyá pelo nome religioso, a professora, escritora e militante histórica do movimento negro de Santa Catarina foi uma das fundadoras do Núcleo de Estudos Negros. Nascida em Florianópolis, em 1960, Jeruse Romão também é atuante no ativismo lésbico e no movimento de combate à intolerância religiosa. De sua infância, na capital de Santa Catarina, tem lembranças de pertencer a uma comunidade que denomina afrocentrada, local com a presença majoritária da população negra, antigamente conhecida como Morro da Caixa D’água e, atualmente, conhecido e chamado de Monte Serrat. Por mais que houvesse pessoas não negras residindo também no morro, foi justamente quando precisou descer

⁵ Disponível em: <https://alteritas96.wixsite.com/resistencia negra em sc/nen>. Acesso em: 29/07/2022.

⁶ Entrevistas feitas pelo autor, entre julho e agosto de 2022.

do local onde morava para continuar seus estudos, a partir do quinto ano escolar, que Romão passou a ter um contato maior com a diferença, passando a se tornar a exceção e não mais a regra, transformando-se na única negra da turma ou da escola.

Formada em Pedagogia pela Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc), foi durante as aulas de Sociologia que passou a se questionar sobre as questões raciais e percebeu que precisava entender e debater mais a respeito. Durante esse período, mais livros sobre a temática racial começaram a chegar em Florianópolis, possibilitando a ampliação da discussão e o diálogo com outros pesquisadores e militantes de outras localidades do país. Foi um evento do qual participou no Rio Grande do Sul, na década de 1980, que possibilitou Romão a conhecer pessoalmente mais nomes de intelectuais, pesquisadores e militantes negros da Educação.

Foi apenas em 1986, após uma denúncia de racismo em uma escola na qual atuava como coordenadora educacional, em Florianópolis, com ampla divulgação pela imprensa, que Romão passou a se organizar coletivamente. Ela lembra que esse evento fez com que alguns militantes se reunissem na casa de Dora Lúcia Bertulio⁷. Romão destaca que houve duas reuniões: a primeira, que ela foi convidada pessoalmente, contou com a presença de apenas três pessoas. Mesmo assim, decidiram seguir com a ideia e planejaram a ampliação dos convites para a participação.

O segundo encontro contou com mais pessoas, o que possibilitou a continuidade das reuniões. Em uma determinada reunião, com os encontros já consolidados, deliberou-se, então, a criação do Núcleo de Estudos Negros, cujo objetivo, inicialmente, era servir de base para estudos, pesquisas, debates e formações sobre as questões raciais. Alguns desses militantes faziam parte de outras organizações políticas e movimentos sociais negros, por isso, também, a ideia da criação de um Núcleo e não de um movimento, para que seus integrantes não precisassem abandonar a militância em outros espaços e continuassem a contribuir com o NEN. Isso garantiu grande adesão de pessoas ao coletivo e o interesse em estudar e aprender mais sobre os conteúdos da temática racial.

Aos poucos, rememora Romão, começaram a surgir temas de estudos como Educação, Moradia, História de Santa Catarina, Política, Direito. Brevemente, o NEN se torna um grupo de ativistas, também. O estudo passa a ocorrer ao mesmo tempo da

⁷ Natural de Itajaí (SC), militante antirracista, formada em Direito pela UFPR e uma das responsáveis pela implementação das cotas raciais e sociais na Universidade Federal do Paraná. Disponível em: <https://www.ufpr.br/portalufpr/noticias/mulheres-da-ufpr-dora-lucia-bertulio-e-o-protagonismo-na-luta-anti-racista/>. Acesso em 30/07/2022.

militância. À medida que o Núcleo de Estudos Negros passava a se desenvolver e se estruturar, a organização interna passava, também, por adaptações como, por exemplo, a criação de uma coordenação geral, a transformação de eixos em programas, a diminuição no número de integrantes, uma vez que se assume uma agenda política e militante cotidiana e por conta do ingresso de algumas pessoas da “primeira geração” do Núcleo nos programas de pós-graduação, mestrado ou doutorado.

Foi a partir da aprovação no edital da Fundação Ford, na década de 1990, que o NEN passa a ter recursos para pagar a locação de um espaço próprio. Romão lembra que o espaço escolhido ficava na Rua João Pinto, no edifício Joana de Gusmão, número 30, sala 303, no Centro de Florianópolis. Lá foi instalado a biblioteca, brinquedoteca, entre outros espaços que possibilitaram um maior fluxo de frequentadores, entre estudantes, pesquisadores e professores, que transitavam pelo Núcleo para pegar livros ou materiais para trabalhar nas escolas e universidades. Foi nesse período, recorda Romão, que passaram a produzir seus próprios materiais como cadernos e jornais, o que contribuiu para que o Núcleo pudesse apoiar mais estudantes universitários em seus trabalhos e pesquisas. A professora destaca que durante a década de 1990, principalmente, a biblioteca do NEN era considerada o coração da organização, era o centro de referência e era aberta ao público.

Além da comunicação direta, por meio da fala, nas reuniões e atividades, Romão destaca o fato de boa parte dos militantes do NEN terem facilidade para a escrita, o que possibilitou, desde o começo, diálogos com outras entidades e movimentos de outras cidades de Santa Catarina e de outros estados do país por meio de cartas. Essa habilidade permitiu, inclusive, que os membros tivessem mais facilidade em conseguir apoios para eventos. Foi assim que conseguiram realizar diversas formações políticas financiadas pela Fundação Ford, por meio da escrita de projetos.

Outro diferencial, apresentado por Romão, foi a presença do arquiteto Ivan Costa Lima⁸ que, por causa de sua atuação no programa de Educação do NEN, transforma-se em professor, em pedagogo, fazendo mestrado e doutorado em Educação, mas sua formação em Arquitetura possibilitou que sua habilidade fosse utilizada para a elaboração dos

⁸ Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2004) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2009). Foi fundador do Núcleo de Estudos Negros (NEN) entidade do movimento negro de Santa Catarina. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/8062245626803864>. Acesso em: 30/07/2022.

cartazes e panfletos dos eventos e de algumas ilustrações dos jornais do Núcleo de Estudos Negros. Já o jornal, intitulado *Educação afro surge* da demanda por leituras mais rápidas, leves e informativas e era impresso na sede do jornal *Diário Catarinense*. Segundo Romão, o instrumento principal para a comunicação externa era a máquina de datilografia, até a chegada do computador de mesa, que chega junto com a Internet, na sede do Núcleo, próximo da virada de século.

Quando o NEN passou a ter sede própria também se conseguiu a instalação de uma linha telefônica que possibilitou o contato com diversas pessoas. A chegada do telefone fixo na sede passou a dar mais agilidade e dinâmica ao serviço do Núcleo, pois além do contato com outras cidades de Santa Catarina, possibilitava o contato mais veloz que o envio de cartas para outros estados do país. Na década de 1990, lembra-se da chegada do celular e que entre os integrantes do Núcleo, poucos deles tinham telefone em casa. A professora acredita que o tempo e a evolução tecnológica possibilitaram essa transformação comunicacional e a possibilidade, por exemplo, da realização de uma entrevista virtual para a escrita de um artigo científico sendo feita pela tela de um celular, algo que para ela, tempos atrás, seria algo inimaginável.

Refletindo a respeito dessas mudanças nas relações sociais com a chegada da Internet, Romão afirma que antes as pessoas, principalmente as negras, costumavam se reunir e se concentrar em poucos lugares, em alguns territórios e espaços físicos, pois havia pouca diversidade de opções de escolha, como por exemplo nos sambas, em que só tinham dois, ou estava em um ou outro e, da mesma forma, no Mercado Público da capital, que hoje considera um local elitizado, mas que servia de ponto de encontros e passagens de maneira mais democrática da população florianopolitana. Também lembra dos eventos realizados nas casas, aos domingos, em grupos, às vezes nem todos os integrantes, mas sempre em coletivo, principalmente o grupo do eixo de Educação do NEN, do qual fazia parte.

Lisiane Bueno da Rosa – a continuidade

Nascida em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, em 1975, Lisiane Bueno da Rosa viveu durante alguns anos no sul do estado de Santa Catarina, mais precisamente em Tubarão. Por lá, teve contato com alguns movimentos sociais negros da cidade e do estado, mas sua atuação e organização de fato ocorreu em 1997, enquanto cursava a graduação em

Serviço Social, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Rosa pode ser considerada pertencente da “segunda geração” do Núcleo de Estudos Negros.

Foi atraída por conta do seu interesse pelo tema da sua pesquisa na universidade, mas também em razão do nome da entidade que já estava consolidada, contando com a presença de lideranças e intelectuais que também se destacavam por causa da militância e do trabalho desenvolvido por meio do NEN. Ela começou como bolsista na organização, mas em seguida coordenou alguns programas, como o de Mulheres e Juventude. Continuou envolvida com alguns projetos do Núcleo até o ano de 2005, mas permaneceu como membra efetiva e não considera que tenha se desvinculado ou se afastado oficialmente da entidade, inclusive tendo retornado esporadicamente após essa data para participar de reuniões de planejamento e outros assuntos.

Rosa relembra de alguns materiais elaborados pelo NEN para comunicação externa e que foram produzidos no período em que participou mais ativamente: jornais, revistas temáticas, coleção dos cadernos, folders e cartazes, com conteúdo, apresentações de programas e ações. Pontua também que o Núcleo tinha um bom espaço na imprensa e reforça o relato de Romão, dizendo que tinham muitas demandas por falas em eventos e outros ambientes, além do formativo ou de estudo.

Sobre a comunicação interna, também em conformidade com o que fora comentado por Romão, Rosa afirma que a escrita teve um papel fundamental, pois, segundo ela, todos os programas eram bem escritos e que seguiam o que estava proposto no cronograma definido em reuniões, por meio de monitoramento e relatoria. Uma curiosidade trazida por Rosa é a questão dos registros fotográficos da época. Ela considera terem poucos. Muito por conta desses recursos não serem pautados e solicitados nos projetos quando escritos, por isso tinham que contar com a câmera e o filme de terceiros ou de alguém da própria entidade que tivesse os materiais, o que contribuiu para que esses arquivos, além de poucos, também ficassem espalhados.

Os computadores eram poucos, porém no período que esteve no NEN, Rosa recorda da utilização da máquina para envios de e-mails. Por serem poucos, havia uma certa organização para quem precisasse utilizar. Diferentemente do que relatou Romão, Rosa informa que era comum ligarem para a casa dos militantes do Núcleo caso precisassem entrar em contato, pois já era mais comum terem telefones residenciais. Lembra também da popularização dos telefones celulares, no início dos anos 2000, mas recorda que tinham paciência para esperar a pessoa chegar até o local no horário

combinado e conseguiam conviver com o fato da falta de bateria ou se esquecessem o aparelho em casa.

Azania Mahin Romão Nogueira – a contemporaneidade

Nascida em 1989, na cidade de Florianópolis, e considerada a “terceira geração” do NEN, Azânia Mahin Romão Nogueira seguiu os passos dos pais Jeruse Romão e João Carlos Nogueira e ingressou no Núcleo de Estudos Negros. Graduada em Geografia, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Durante muito tempo, Nogueira considerava apenas sua militância intelectual como forma de atuação e luta antirracista, mas devido a conjuntura política do ano de 2016 e muito influenciada pelos debates anteriores a esse período, compreendeu a necessidade da organização coletiva, o que viabilizou a sua aproximação e organização no Núcleo de Estudos Negros.

Com o entendimento da responsabilidade de não falar apenas do “eu”, mas também do “nós”, Nogueira afirma que compreendeu naquele momento que a saída para aqueles problemas apresentados se daria apenas coletivamente. Apesar de ter contato com outros coletivos e organizações políticas existentes na universidade não conseguia se identificar com nenhum deles e, ao olhar para o NEN, percebeu que o Núcleo não tinha mais a expressão que teve em outros tempos.

A partir disso, ingressou na organização e atuou no Programa de Juventude por três anos, adaptando-se ao mesmo tempo em que, segundo ela, apropriava-se do lugar, para certificar se realmente era esse espaço que gostaria de estar. Com algumas críticas a algumas decisões e medidas tomadas em períodos passados pela organização, Nogueira destaca o aparelhamento de militantes e lideranças da entidade pelo Governo Federal durante as duas primeiras décadas do século XXI o que, segundo ela, acabou por enfraquecer as bases e que não foi algo exclusivo e restrito ao NEN e, na atualidade, vê os discursos da necessidade de reconexão com a periferia como prova do erro estratégico em retirar muitos movimentos sociais e lideranças de locais cruciais para a construção política e diálogo com as comunidades.

No processo de reorganização do NEN, em 2019, após assumir a coordenação, convida alguns militantes ligados ou próximos para apresentarem o histórico e as perspectivas para o futuro do Núcleo de Estudos Negros. Nogueira considera que esse é um grande diferencial da organização e que a geração atual tem muito interesse: a reaproximação do Núcleo dos modelos e alguns métodos de seus primórdios, muito

próximo ao que Romão relata sobre o que o NEN foi durante as décadas de 1980 e 1990. Nogueira afirma que existem pessoas de muitas localidades do Brasil que conhecem o Núcleo de Estudos Negros, mas ele já não é mais tão conhecido em Florianópolis, onde está localizada a sede. Atualmente, o objetivo é uma atuação local, com um planejamento voltado para o município, direcionado, principalmente, para a população negra da ilha. O eixo principal e único, até o momento (2022), é o da Educação, mas o objetivo é reestruturar outros programas e ações, como o “SOS Racismo” e oferecer orientações a quem tenha sido vítima do crime de racismo, por exemplo.

Ao lembrar das reuniões e da comunicação interna no seu período de atuação, Nogueira divide em três momentos. Inicialmente, lembra das reuniões presenciais que ocorriam na UFSC, até o início da pandemia de Covid-19, em 2020. Recorda que, nesse período, também utilizavam os espaços políticos para falarem do NEN, apresentando e fazendo chamados abertos, com o intuito de conquistar novos adeptos. A estratégia surtiu efeito, atraindo novos integrantes após a Marcha da Consciência Negra, em 2019, por exemplo. As reuniões eram semanais e, com a chegada da pandemia, no que considera o segundo momento, passaram a ser realizadas virtualmente. No terceiro momento, Nogueira explica que o NEN voltou a ter uma sede, alugada e compartilhada com outra organização, as reuniões retornaram ao modelo presencial.

Sobre a preservação da memória, Nogueira reforça que – nos anos 2020 – estão sendo feitas as atas e relatórios de todas as ações, reuniões e atividades, sendo digitadas em notebooks e armazenadas, virtualmente. Pensando, refletindo e trabalhando muito com o conceito de autonomia territorial, o NEN da “terceira geração” vem com o entendimento que a Internet é um grande território e que ao frequentar as redes sociais estão no terreno dos “outros”. Um plano é voltar a ter um jornal do Núcleo, mas agora com uma roupagem atualizada, um jornal virtual, um newsletter.

Por isso, a ideia da atual geração do NEN está ligada ao movimento “Sankofa” de retornar e buscar aquilo que ficou para trás e, para isso, Nogueira considera fundamental a luta por autonomia, não só territorial, mas também política. Ter uma sede própria, falar o que desejam sem se preocupar que o algoritmo diminua o alcance por conta de uma palavra, entre outros, são alguns dos exemplos de autonomia e de economizar energia para depositar nos lugares que fazem sentido para o coletivo.

Considerações finais

Analisando exclusivamente o Núcleo de Estudos Negros é possível notar a preocupação comum em todas as gerações com a questão da comunicação direta, dos encontros presenciais e, principalmente, com a autonomia do próprio coletivo, optando, sempre que possível, em possuir uma sede própria para a organização e estruturação da entidade. A comunicação do NEN passou por diversos períodos de implementação de novos instrumentos tecnológicos e conseguiu possuí-los conforme a acessibilidade era permitida, porém é possível verificar que sempre houve e ainda há uma enorme preocupação com a construção da identidade e a identificação dos militantes e dos moradores de Florianópolis com o Núcleo. Muito mais do que apenas se conectar, buscam gerar a ideia de pertencimento entre os seus integrantes e, com isso, direcionar a atuação do coletivo no território onde vivem, tendo como objetivo alcançar a população negra da ilha. Durante algum período essa identificação se perdeu e a geração atual do NEN está comprometida e em processo de resgatar essa ligação.

Com isso, é possível verificar que mesmo com o advento da Internet e apesar de já ter usufruído de muitas de suas vantagens, como a facilidade e agilidade da comunicação, a “terceira geração” do NEN verificou e avaliou seus pontos negativos, optando por utilizar da ferramenta de maneira estratégica, pontual e assertiva, visando escapar da dependência gerada, pontuando que com ela, muitas vezes, perde-se a noção de territorialidade, bem como a noção de pertencimento, além da concentração e a noção de espaço e de tempo, podendo causar a busca constante pelo imediatismo, causa de muitos problemas psicológicos da atualidade.

Referências

ARAÚJO, Valmir Teixeira de. O papel da imprensa negra brasileira. São Paulo: **Revista Alterjor** (ECA-USP), v.20, n° 2, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/alterjor/article/view/157190/154463>. Acesso em 7 de maio de 2022.

BARBOSA, Marialva. **Escravos e o mundo da comunicação: oralidade, leitura e escrita no século XIX**. 1 ed. Rio de Janeiro: Maud X, 2016.

CARVALHO, Marina Vieira de. Vadiagem e criminalização: a formação da marginalidade social do Rio de Janeiro de 1888 a 1902. **Anais [...]** XII Encontro Regional de História, UFF, Rio de Janeiro, 2006.

CICONNELLO, Alexandre. A participação social como processo de consolidação da democracia no Brasil. IN:VVAA. **From poverty power**. Nairóbi, Quênia, 2007. Disponível em: www.fp2p.org. Acesso em 7 de maio de 2022.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Rio de Janeiro: **Tempo (UFF)**, vol. 23, 2007. Disponível em: www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/abstract/?lang=pt# Acesso em 25/07/2022.

GARCIA, Fábio. **Ildefonso Juvenal da Silva – um memorialista negro no sul do Brasil**. Florianópolis: Editora Cruz e Sousa, 2019.

LIMA, Ivan Costa. A pedagogia multirracial e popular em Santa Catarina: trajetórias históricas e lutas sociais do Movimento Negro. **Anais [...]** XIII Encontro Nacional de História Oral, UFRGS, Rio Grande do Sul, 2016.

MATOS, Júlia Silveira. SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiae**, Rio Grande, v. 2, n. 1, p. 95-108, 2011. Disponível em: <http://www.seer.furg.br/hist/article/view/2395/1286>. Acesso em: 17 de ago. 2022.

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. **A Frente Negra Brasileira: política e questão racial nos anos 1930**. Rio de Janeiro: UERJ, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/hqBHpKJHNTbrVMgJb3Fpv9M/?lang=pt> Acesso em 25/07/2022.

PAYER, Maria Onice. Discurso, memória e oralidade. **Horizontes**, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, v. 23, n. 1, p. 47-56, jan./jun., 2005.

ROMÃO, Jeruse. **Antonietta de Barros: professora, escritora, jornalista, primeira deputada catarinense e negra do Brasil**. Florianópolis: Editora Cais, 2021.

ROSA, Vanessa da. **A invisibilidade da mulher negra em Joinville: formação e inserção ocupacional**. Florianópolis: UFSC, 2006.

SCHEFFER, Rafael da Cunha. **Tráfico interprovincial e comerciantes de escravos em Desterro, 1849-1888**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

SCHWARCZ, Lilia M. STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

TAVARES, Wellington; PAULA, Ana Paula Paes de. Movimentos sociais em redes sociais virtuais: possibilidades de organização de ações coletivas no ciberespaço. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 4, n° 1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rigs/article/view/9822>. Acesso em 07 de maio de 2022.

Planejamento e orçamento das políticas públicas para o desenvolvimento das comunidades quilombolas: uma análise sobre o Programa Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo

Monica Franchi Carniello¹
Suelene Ferreira de Souza Barbosa²
Moacir José dos Santos³

Submissão em: 13/02/2023

Aceito em: 21/06/2023

RESUMO

Políticas públicas específicas e alinhadas com as realidades das sociedades tradicionais são importantes instrumentos para promoção do desenvolvimento socioeconômico local. O objetivo geral da pesquisa é analisar o Programa de Promoção de Igualdade Racial e Superação do Racismo, sob responsabilidade Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, no Plano Plurianual 2016-2019. A coleta de dados foi realizada por meio de pesquisa documental, durante o período 2016-2019. Os resultados demonstraram que o planejamento contemplou duas ações voltadas para o desenvolvimento local das comunidades quilombolas, no entanto os valores previstos no PPA não foram alocados em sua totalidade na Lei Orçamentária Anual – LOA, o que comprometeu sua execução. A pesquisa constatou que, apesar de ter sido elevada à condição de política de Estado, a execução das ações ainda demanda aprimoramento para garantir às comunidades quilombolas o desenvolvimento necessário para não mais dependerem de políticas paternalistas.

PALAVRAS-CHAVE

Comunidade quilombola; Plano Plurianual; Orçamento; Planejamento; Desenvolvimento Regional.

¹ Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC SP), docente do Programa de Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional da Universidade de Taubaté. Correio eletrônico: monicafcarniello@gmail.com.

² Mestre em Planejamento e Desenvolvimento Regional pela Universidade de Taubaté. Analista Judiciário do Tribunal Regional Eleitoral do Tocantins, Brasil. Correio eletrônico: sulenefsb@gmail.com.

³ Doutor em História (UNESP), com pós-doutorado pela Universidade do Minho. Professor do Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional (MGDR) e Coordenador-adjunto do Mestrado em Planejamento e Desenvolvimento Regional (MPDR). Editor Executivo da Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional. Experiência na pesquisa com política de desenvolvimento, comunicação e indústria cultural no Brasil e cultura popular no Vale do Paraíba. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6865-0630>. Correio eletrônico: moacir.jsantos@unitau.br.

Planning and budgetting of public policies for the development of quilombola communities: an analysis of the Program Promoting Racial Equality and Overcoming Racism

ABSTRACT

Specific public policies aligned with the realities of traditional societies are important instruments for promoting local socioeconomic development. The main objective of the research is to analyze the Program for the Promotion of Racial Equality and Overcoming Racism, under the responsibility of the Special Secretariat for Policies for the Promotion of Racial Equality - SEPPIR, in the Pluriannual Plan 2016-2019. Data collection was carried out through documentary research, during the period 2016-2019. The results showed that the planning included two actions aimed at the local development of quilombola communities, however the amounts provided for in the PPA were not allocated in their entirety in the Annual Budget Law - LOA, which compromised its execution. The research found that, despite having been elevated to the status of State policy, the execution of actions still requires improvement to guarantee the quilombola communities the necessary development to no longer depend on paternalistic policies.

KEY-WORDS

Quilombola community; Multi-Year Plan; Budget; Planning; Regional development.

Planificación y presupuestación de políticas públicas para el desarrollo de las comunidades quilombolas: un análisis del Programa Promoción de la Igualdad Racial y Superación del Racismo

RESUMEN

Las políticas públicas específicas alineadas con las realidades de las sociedades tradicionales son instrumentos importantes para promover el desarrollo socioeconómico local. El objetivo general de la investigación es analizar el Programa de Promoción de la Igualdad Racial y Superación del Racismo, a cargo de la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial - SEPPIR, en el Plan Plurianual 2016-2019. La recolección de datos se realizó a través de una investigación documental, durante el período 2016-2019. Los resultados mostraron que la planificación contemplaba dos acciones encaminadas al desarrollo local de las comunidades quilombolas, sin embargo los montos previstos en el PPA no fueron asignados en su totalidad en la Ley Anual de Presupuesto - LOA, lo que comprometió su ejecución. La investigación encontró que, a pesar de haber sido elevada a la categoría de política de Estado, la ejecución de acciones aún requiere mejoras para garantizar a las comunidades quilombolas el desarrollo necesario para dejar de depender de políticas paternalistas.

PALABRAS-CLAVE

Comunidad quilombola; Plan Plurianual; Presupuesto; Planificación; Desarrollo regional.

Introdução

A noção de quilombo, comunidades remanescentes de quilombolas ou comunidades quilombolas já foi objeto de profundo redimensionamento pela historiografia, pela antropologia e pela sociologia. No campo jurídico tem sido tema de constante alteração legislativa. Porém, em todas as abordagens tem-se concluído que o processo de marginalização e exclusão continua presente nessas comunidades.

É tempo de discutir sobre as atuais implicações conceituais e políticas, principalmente no que diz respeito ao quadro atual de exclusão social no Brasil (LEITE, 1999) e seu reflexo no desenvolvimento regional.

Nos estudos de Dallabrida (2016), nas sociedades tradicionais rurais, o desenvolvimento está ligado ao território com suas características e especificidades locais, assim como às relações estabelecidas entre ele e os atores sociais. Dessas ligações surgem as noções de identidade territorial e do sentimento de pertencimento que são importantes fatores para o desenvolvimento regional.

Ao defender que territórios são construções sociais, discursivas e materiais que se estruturam em diferentes escalas espaciais, Brandão (2007) alerta que não há uma escala (local, regional ou nacional) mais importante, nem tampouco uma única escala. Por isso, a intervenção de políticas públicas em países complexos, diversificados e desiguais, como é o Brasil, deve adotar abordagens em múltiplas escalas.

A necessidade de uma renovação na relação entre os Estados nacionais e os povos indígenas localizados no território por eles controlado fez surgir a noção de etnodesenvolvimento com duas grandes acepções: (1) o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; e (2) o desenvolvimento da etnicidade de um grupo social (STAVENHAGEN, 1985).

No respeito às diversidades, a política de igualdade deve conciliar redistribuição social da riqueza com reconhecimento da diferença racial, étnica, cultural ou sexual, e vice-versa (SANTOS, 2008). No mesmo sentido, afirma Fraser (2006) que a justiça exige, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento de identidades, sem reduzir uma a outra, abarcando ambas em um marco mais amplo.

Elaborado dentro deste contexto, o projeto de desenvolvimento consolidado no PPA 2016-2019 do Governo Federal, apresentava como premissa conciliar o crescimento econômico com a inclusão social e incluiu entre suas diretrizes a promoção da igualdade

de gênero e étnico-racial e superação do racismo, respeitando as diversidades (SEPLAN/MP, 2018).

Com isso, foi analisada a eficácia das políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas, contempladas no planejamento federal para inclusão e promoção do desenvolvimento dessas comunidades e os recursos orçamentários/financeiros alocados nas Leis Orçamentárias Anuais – LOA's, para executar essas políticas.

Assim, a pesquisa teve por objetivo identificar e analisar o planejamento e a alocação dos recursos orçamentários/financeiros das políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, por meio do “Programa de Igualdade Racial e Superação do Racismo”, contemplado no PPA de 2016/2019, em nível federal, verificando, à luz da noção de etnodesenvolvimento, a eficácia dessas políticas na promoção do desenvolvimento socioeconômico dos quilombolas em âmbito nacional.

Comunidades quilombolas

As comunidades quilombolas, desde o período da escravidão até os dias atuais têm sido conceituadas de várias formas, a depender da ciência que o fórmula. Mas, todos eles trazem um aspecto comum: a necessidade de se agruparem para lutar por sua sobrevivência e desenvolvimento.

Para Leite (2000), o quilombo, sendo uma organização, está pronto a definir pleitos com legitimidade e poder de aglutinação; a exercer pressão e produzir visibilidade na arena política; a questionar a função paternalista do Estado e a utilização que fazem os políticos das bandeiras dos movimentos sociais em milionárias campanhas políticas e, também, a propor a revisão das prioridades sociais, através, principalmente, da implementação de políticas sociais voltadas para pleitos considerados mais importantes e representativos dos interesses das próprias comunidades.

Os movimentos quilombolas têm se destacado na busca de seus direitos. Entretanto, para Santos (2019), esses movimentos, frente às relações de poder que interferem na conquista e implementação dos direitos quilombolas, vêm travando diversas lutas na defesa de suas terras e modos de vida e na maioria das vezes agiram sozinhos.

Tal condição, histórica e socialmente sedimentada, contrasta com o discurso presente em trabalhos clássicos, como o de Gilberto Freyre. O autor identificava a existência de integração racial no Brasil por meio da apologia da miscigenação como

afirmação da identidade do brasileiro. De acordo com Freyre, não existiria espaço para a admissão da existência da discriminação racial, visto que os trópicos não permitem. A “adaptabilidade”, a “plasticidade”, o “caráter amolecedor”, a “aclimatabilidade”, a “miscibilidade”, entre outros fatores, contribuem para a tese de que a miscigenação “deu certo” no Brasil. Contemporaneamente, a obra de Florestan Fernandes é percebida criticamente, pois as investigações sobre o tema evidenciam a existência de estruturas sociais que dificultam a inserção e mobilidade social dos negros no mundo moderno (CONRADO, 2004).

Impulsionado pelas lutas do Movimento Negro foi incluído no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal do Brasil de 1988 o art. 68, que reconheceu aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade definitiva das terras que ocupavam (QUINTANS; GAY, 2014). Na sequência, foram publicados o Decreto Nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; o Decreto nº 5.051/2004, que enquadra as comunidades quilombolas como povos tribais nos termos da Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, que foi ratificada pelo Brasil em 2002 e a Lei Federal nº 12.288 que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial.

Desenvolvimento territorial e etnodesenvolvimento

O desenvolvimento territorial é indissociável das condições econômicas, sociais e políticas pertinentes a cada comunidade inserida no território. Brandão (2018) alerta para a necessária promoção de condições mais equânimes no território concernentes a própria efetivação estratégias nacionais e regionais de desenvolvimento. Nesse sentido, as comunidades tradicionais, o que inclui as comunidades quilombolas, devem ser inclusas em políticas públicas que garantam o acesso as oportunidades de desenvolvimento em suas múltiplas dimensões.

Para Sen (2010), o desenvolvimento deve estar relacionado com a melhora da qualidade de vida e das liberdades. O conceito de desenvolvimento ainda comporta várias definições, porém, percebe-se que é um processo de mudança que busca a redução das assimetrias sociais e a sustentabilidade social, ambiental e econômica. Porém, paralelo a esse processo, considerando os limites do desenvolvimento, há a elaboração de abordagens alternativas sobre o desenvolvimento para distingui-lo do mero crescimento

econômico. Entre elas, a corrente teórica latinoamericana de desenvolvimento - buen vivir, que considera os modelos de vida das comunidades consideradas minoritárias pela sociedade ocidental capitalista como paradigma de qualidade de vida (BLANCO; AGUIAR, 2020).

O estudo do desenvolvimento está intimamente ligado ao estudo do território, principalmente para as comunidades quilombolas rurais, onde o território é elemento essencial no processo de desenvolvimento socioeconômico.

Ao definir território, Dallabrida (2016) o divide em duas dimensões: a primeira como o espaço geográfico sobre o qual o Estado exerce sua soberania; na segunda, o autor entende o território como recorte do espaço geográfico relacionado ao uso e apropriação, onde se manifestam expressão de relações de poder, identidades e territorialidades. Daí surgem as noções de identidade territorial e do sentimento de pertencimento que são importantes fatores para o desenvolvimento.

Brandão (2007) ao abordar a dimensão territorial do desenvolvimento defende que territórios são construções sociais, discursivas e materiais. Desse modo, a análise do território deve se basear na interação entre decisões e estruturas, articulando-se entre microiniciativas e macrodecisões nas diferentes escalas espaciais em que se estruturam e se enfrentam os interesses em disputa no próprio território. Brandão aponta que não há uma escala (local, regional ou nacional) mais importante, nem tampouco uma única escala. A intervenção de políticas públicas em países complexos, diversificados e desiguais, como é o Brasil, necessitam de abordagens em múltiplas escalas.

Trabalhar o desenvolvimento inclui a perspectiva territorial. O pertencer a um determinado local pode estabelecer peculiaridades distintas em grupos aparentemente iguais, com os mesmos desejos de desenvolvimento e, em função disso, produzir resultados totalmente diversos. Assim, a pesquisa se fundamentou nos estudos de Brandão (2007) ao entender que a intervenção de políticas públicas em países complexos, diversificados e desiguais, como é o Brasil, deve ser realizada em todas as escalas (locais, regionais e nacionais). Bem como, nas observações de Dallabrida (2016) que compreende a identidade territorial e o sentimento de pertencimento como fatores importantes para o desenvolvimento.

Desenvolvimento e território são conceitos indissociáveis. Em relação as comunidades quilombolas, o desenvolvimento está relacionado com o território. Essa relação é melhor compreendida com o recurso ao conceito etnodesenvolvimento. A noção

de etnodesenvolvimento, enquanto categoria política acionada para reivindicar uma “nova alternativa de desenvolvimento”, surge entre os anos 1970 e 1980 como reflexo de alguns debates realizados em países latino-americanos (VERDUM, 2006). Segundo Batalla (1982), etnodesenvolvimento é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, sem deixar de lado suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações.

Ao escrever sobre etnodesenvolvimento, Stavenhagen (1985) o conceituou como “o desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas”. Para Stavenhagen (1985), o termo etnodesenvolvimento tem duas grandes acepções: (1) o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; e (2) o desenvolvimento da etnicidade de um grupo social. Little (2014), em seu trabalho, discute o conceito de etnodesenvolvimento local no contexto da proposta universalista do desenvolvimento econômico frente ao crescente reconhecimento da diversidade cultural, numa perspectiva antropológica.

Tratando de grupos étnicos, dever-se ter sempre em mente a existência de multiplicidade cultural, assim, desenvolver no sentido de obter somente acúmulo de riqueza, não contribui para o real sentido que o termo desenvolvimento deve ter perante esses grupos. A proposta de desenvolvimento dever-se transmutar para etnodesenvolvimento e ser tão abrangente que possa abarcar questões sociais, econômicas, culturais, ambientais e principalmente a garantia de preservação da identidade quilombola.

Políticas públicas para o desenvolvimento das comunidades quilombolas

Na literatura acadêmica não há consenso quanto ao conceito de políticas públicas, sendo possível encontrar várias definições. Os conhecimentos produzidos nessa área vêm sendo largamente utilizados por pesquisadores, políticos e administradores que lidam com problemas públicos em diversos setores de intervenção e nas mais diferentes áreas como: ciência, política, sociologia, economia, administração pública e direito.

Dentre as definições encontradas e bastante utilizadas estão a de Dye (1984), para quem políticas públicas são escolhas que o governo escolhe fazer ou não fazer, a de Peters

(1986), que as entende como o somatório das atividades governamentais que impactam ou influenciam a vida dos cidadãos (TEIXEIRA; SAMPAIO, 2019).

Souza (2006) resume política pública como instrumento ou conjunto de ação dos Governos, o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, "colocar o governo em ação" e/ou analisar essa ação e, quando necessário, propor mudanças no curso dessas ações.

Nesse contexto, é necessário repensar as políticas de promoção da igualdade racial, não apenas do ponto de vista da sua operacionalidade, mas da sua implementação e execução junto às demais políticas públicas, uma vez que as políticas de igualdade racial se revestem de caráter transversal. A transversalidade nas políticas públicas visa reduzir desigualdades em relação a grupos sociais tradicionalmente subalternos, como é o caso dos grupos raciais negros. (DA SILVA LIMA; MARTIGNAGO SALEH, 2014).

Segundo Silva (2011), a transversalidade é mecanismo imprescindível para adequar as políticas públicas à emergência de novos temas na agenda governamental, reforçando a necessidade de aprimorar as políticas de forma a incorporar programas e temáticas específicas, em alinhamentos com suas diversas estruturas setoriais.

O contexto que envolve os povos quilombolas e o reconhecimento de sua identidade é complexo e por isso o seu engajamento na luta pela aplicação de seus direitos se torna cada vez mais importante. Tornam-se plausíveis contínuas posturas de autoafirmação pelas quais possam se impor enquanto sujeitos de direitos na busca de políticas públicas de reconhecimento e de transformação da realidade (DOS SANTOS, 2017).

Santos (2008, p. 194) afirma que “[...] uma política de igualdade centrada na redistribuição social da riqueza não pode ser conduzida com sucesso sem uma política de reconhecimento da diferença racial, étnica, cultural ou sexual, e vice-versa”. Enquanto para Fraser (2006, p. 55-56), a justiça exige, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento de identidades, há um caráter bidimensional da justiça que trata da redistribuição e do reconhecimento como perspectivas e dimensões distintas da justiça. Sem reduzir uma a outra, abarca ambas em um marco mais amplo.

Para o desenvolvimento das sociedades tradicionais, a participação do Estado é fundamental. O marco histórico que consolidou a preocupação do Estado brasileiro com o investimento em políticas públicas para as comunidades quilombolas e que sustenta parte da luta dos quilombos no Brasil foi Constituição Federal de 1988 por meio do artigo 68 do

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT (do direito à terra), e dos artigos 215 e 216 (que tratam do reconhecimento das manifestações culturais dos quilombolas).

A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban, África do Sul, em 2001, foi um importante momento para consolidar a necessidade de um órgão de poder político voltado para a implementação dessas políticas no Brasil. Aprovou-se um Plano de Ação que, além de fortalecer o processo político para a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR.

A partir de 2004, o conjunto de políticas governamentais voltadas para comunidades quilombolas passa a integrar um programa específico denominado “Programa Brasil Quilombola-PBQ” (PBQ), coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR, e integrado a diversos ministérios (BRASIL, 2012).

O PBQ teve sua primeira dotação de recursos na LOA em 2005, recebendo recursos como programa de governo até 2011. O programa deixou de ter aporte orçamentário a partir do PPA de 2012-2015, não havendo, desde então, a inclusão orçamentária do programa nas LOA's, o que significa que o programa foi extinto no PPA Brasil Maior. Entre 2012 e 2014, os únicos recursos ainda vinculados ao PBQ foram de restos a pagar, ou seja, gastos empenhados e assumidos pelo governo federal em anos anteriores. Com isso, o programa foi descontinuado, extraoficialmente, desde 2012, quando o governo federal incluiu na LOA o programa Enfrentamento (Superação) ao Racismo e a Promoção da Igualdade Racial (TEIXEIRA; SAMPAIO, 2019).

Nas condições em que viveram e vivem as sociedades tradicionais, não se vislumbram a possibilidade de inclusão e desenvolvimento sem a atuação do Estado por meio de políticas públicas. E, essas, devem ser pensadas, como visto na literatura apresentada, considerando os aspectos étnicos e a criação de instrumentos capazes de preservar as condições peculiares dessas sociedades, buscando a promoção da igualdade social, o combate à discriminação racial ou étnica e o desenvolvimento regional.

Método

Trata-se de uma pesquisa documental com abordagem qualitativa realizada a partir de dados do orçamento federal e de documentos pertinentes às políticas públicas executadas pelo governo federal, tendo por base a metodologia aplicada por Teixeira e Sampaio (2019), fundada na análise de conteúdo (BARDIN, 2009).

O trabalho se restringiu ao estudo das políticas públicas previstas no Plano Plurianual – PPA 2016/2019 e desenvolvidas no âmbito do Programa De Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo, sob responsabilidade da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. As ações previstas e executadas no PPA 2016-2019 foram avaliadas em confronto com as realizadas no âmbito do PPA 2012-2015 e as previstas no PPA 2020-2023.

Os dados orçamentários do Programa de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo foram obtidos do orçamento federal (PPA 2016-2019) disponíveis no Portal do Senado Federal, na plataforma Siga Brasil e no Portal da Transparência) que compilam dados do Sistema Integrado de Administração Financeira (Siafi) do governo federal.

Foram utilizadas quatro categorias teórico-analíticas, na análise do material. A estatística descritiva orientou a análise dos dados, gerando as tabelas e os gráficos acerca da execução orçamentária e, com essas tabelas, analisou-se as funções alocativas e redistributivas do orçamento público, bem como o volume da alocação orçamentária expressa as prioridades governamentais.

Resultados e discussão

A inclusão do tema racial como política de governo e de estado no planejamento plurianual caracterizou um grande avanço na luta por inclusão e desenvolvimento socioeconômico das comunidades quilombolas.

O texto constitucional estabelece como instrumentos fundamentais para viabilizar o processo de planejamento governamental o Plano Plurianual (PPA), a Lei de Diretrizes Orçamentárias (LDO) e a Lei Orçamentária Anual (LOA). Essas três leis que regem o ciclo orçamentário são estreitamente ligadas entre si. Elas formam um sistema integrado de planejamento e orçamento. O PPA é o instrumento que baliza a ação governamental e desemboca na programação orçamentária do Poder Executivo (CF/1988).

Segundo Ávila (2016), na elaboração do PPA deve-se levar em consideração os padrões mínimos exigidos pela necessidade do atendimento de demandas da sociedade,

bem como os princípios orçamentários básicos, dentre os quais destaca o princípio Orçamentário da Especificação ou Especialização, também chamado de princípio da discriminação, o qual visa vedar as autorizações globais.

A Lei nº 13.249/2016 instituiu o Plano Plurianual para o período de 2016- 2019 e para dar efetividade a essas diretrizes, trouxe em seu anexo a previsão orçamentária para a promoção da igualdade racial, para os quatro anos, no valor total de R\$ 160.547.000,00 (cento e sessenta milhões, quinhentos e quarenta e sete mil reais). O Programa de Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo foi incluído no PPA 2016-2019 com 08 objetivos e 10 metas. A definição desses objetivos é de responsabilidade da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, entretanto, algumas metas foram executadas por outras unidades orçamentárias, por se tratar de questões transversais que transitam entre todos os setores do governo.

Em sua obra, Brandão (2007) ressalta a importância da abordagem em múltiplas escalas (local, regional ou nacional) na implantação de políticas públicas em países complexos, diversificados e desiguais, como é o Brasil.

O território é de fundamental importância para a manutenção das traduções, cultura e da identidade negra. Desenvolvimento e território estão ligados quando se trata de comunidades quilombolas rurais. Dallabrida (2016) entende como uma das dimensões de território o espaço geográfico onde seus ocupantes manifestam suas relações de poder, identidades e territorialidades e dessas relações surgem as noções de identidade territorial e do sentimento de pertencimento que são importantes fatores para o desenvolvimento.

Assim, o planejamento de políticas públicas eficazes demanda a fixação dessas comunidades no território que ocupam. As comunidades rurais desenvolvem suas atividades de subsistência nas terras em que estão assentadas desde seus ancestrais, são nelas que garantem sua reprodução física, social, econômica e cultural.

A titulação do território quilombola ocorre em 06 (seis) etapas (Certificação quilombola, Elaboração do RTID, Publicação do RTID, Portaria de reconhecimento, Decreto de desapropriação e Titulação). O percurso entre a primeira e sexta etapas não obedece a prazos pré-estipulados e/ou a um cronograma onde as comunidades possam acompanhar o andamento dos processos em que estão envolvidas.

Figura 1 - Situação dos processos de titulação de terras quilombolas 2005-2018



Fonte: Incra, 2020

Esse longo caminho reflete na discrepância entre o número de processos de titulação abertos no período de 2004 a 2018 e o andamento desses processos até a efetiva titulação.

Os primeiros processos foram abertos em 2004, chegando a 2018, num total de 1.715 (mil, setecentos e quinze), sendo que até 2018 apenas 124 (cento e vinte e quatro) comunidades receberam a titulação de suas terras. O tempo decorrido da abertura do processo até a titulação foi entre 09 (nove) e 15 (quinze) anos.

Os dados da Figura 1, acima, demonstram que mais da metade desses processos sequer, iniciaram a segunda fase da titulação que, é a fase inicial dentro do Incra.

Para as comunidades quilombolas, duas ações orçamentárias específicas dentro do Programa de Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo podem ser destacadas: Reconhecimento e Indenização de Territórios Quilombolas e Fomento ao desenvolvimento local para comunidades remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais, executadas, respectivamente, pelo Incra e pela Secretaria Especial de Programa de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Estas duas ações eram parte de uma estratégia combinada no desenho da política pública para os territórios quilombolas, ou seja, os processos de regularização fundiária deveriam vir acompanhados de ações para o desenvolvimento das comunidades.

Assim, conforme consta dos Objetivos e metas do PPA 2016-2019, “Regularização Fundiária das Comunidades Quilombolas”, subdividido em duas metas: (1) titular 40.000

(quarenta mil) hectares em benefício de comunidades quilombolas e (2) publicar 60 (sessenta) Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID).

Para a efetivação desse objetivo, dos valores globais apresentados na Tabela 1 - Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo – Previsão Orçamentária 2016-2019, foi previsto o montante de R\$ 22.666.816,00 (vinte e dois milhões, seiscentos e sessenta e seis mil, oitocentos e dezesseis reais), distribuídos nos quatro anos, dos quais foram executados apenas R\$ 14.278.327,00 (quatorze milhões, duzentos e setenta e oito mil e trezentos e vinte e sete reais), conforme se vê na Tabela 1.

Tabela 1 - Orçamento disponibilizado para o Incra para a ação: reconhecimento e indenização de territórios quilombolas

Ano	Previsto/atualizado	Executado	% executado
2016	8.003.248,00	5.992.995,55	74
2017	4.920.000,00	3.563.792,70	72
2018	6.320.486,00	1.788.498,34	28
2019	3.423.082,00	2.933.040,45	85
TOTAL	22.666.816,00	14.278.327,00	63

Fonte: adaptado de Portal da Transparência (2020)

Inicialmente percebe-se que a previsão orçamentária foi reduzida em cerca de 43% (quarenta e três por cento) do primeiro (2016) para o último (2019) ano do PPA. Em 2018, apesar da previsão ter sido maior que em 2017 e 2019, foi o ano com menor execução dos valores, apenas 28% (vinte e oito por cento). No total geral, apenas 63% (sessenta e três por cento) dos valores previstos executados.

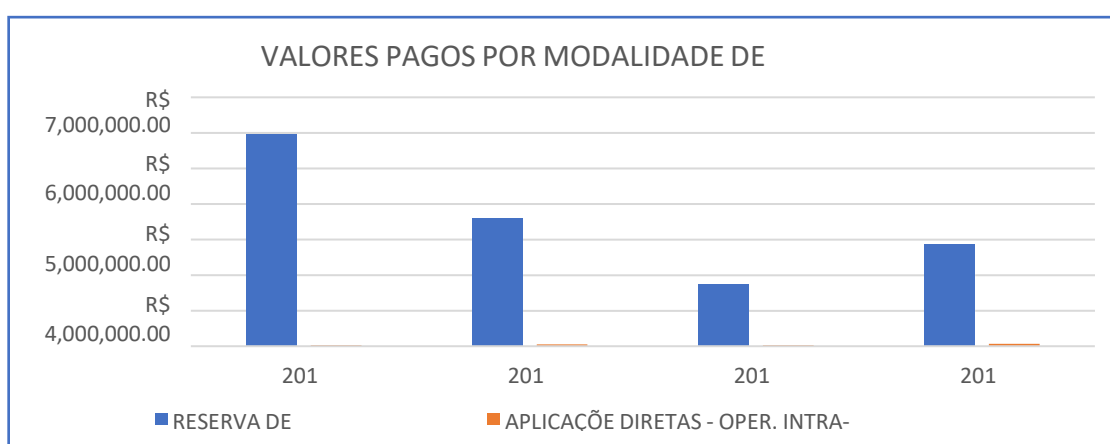
Ressalte-se que o aumento nos recursos executados no exercício de 2019, refere-se apenas ao pagamento de ordens bancárias judiciais, relativas aos processos de titulação abertos a partir de 2004 e julgados em 2019.

A pesquisa constatou, no detalhamento das despesas, que os recursos aplicados foram retirados de valores alocados para Reserva de Contingências. As Reservas de contingência são despesas orçamentárias destinadas ao atendimento de passivos contingentes e outros riscos, bem como eventos fiscais imprevistos, inclusive a abertura de créditos adicionais (ÁVILA, 2016).

Os dados da pesquisa demonstraram que não se observou o princípio orçamentário da especialização quando da execução dos recursos previstos para o Programa de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo durante os quatro exercícios do PPA 2016-2019.

Cerca de 95% (noventa e cinco por cento) dos pagamentos foram efetuados em função de determinações judiciais dentro dos processos abertos para regularização dos territórios reivindicados pelas comunidades quilombolas, com utilização da Reserva de Contingências, conforme demonstrado no Gráfico 1.

Gráfico 1 – Valores Pagos por modalidade de aplicação



Fonte: Portal da Transparência (2021)

A análise dos dados coletados nas LOA's 2016-2019 evidenciou o declínio das políticas públicas para os quilombolas já no planejamento e a ausência de recursos específicos nas LOA's corroborou esses dados.

Em consulta ao site da Comissão Pró-Índio de São Paulo, constatou-se que durante o período de 2016 a 2019, foram titulados 09 territórios quilombolas, pelo Incra: 03 (três) em sua totalidade e 06 (seis) apenas parcialmente. O total da área titulada no período de 2016 a 2019 foi de 29.703,225he, aquém do previsto no PPA que foi de 40.000he. Já quanto a previsão de publicar 60 (sessenta) Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação durante o período de 2016 a 2019, não foram disponibilizados dados nas consultas públicas que pudessem medir o cumprimento dessa meta.

Além da previsão orçamentária para reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, o PPA 2016-2019 contemplou a promoção do etnodesenvolvimento por meio das ações: “Fomento ao desenvolvimento local para comunidades remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais” e “Apoio ao desenvolvimento sustentável

das comunidades quilombolas, povos indígenas e povos e comunidades tradicionais”. Entretanto, apenas a primeira ação teve recursos orçamentários disponibilizados, conforme Tabela 2.

Tabela 2 - Orçamento disponibilizado para ações voltada para a promoção do etnodesenvolvimento

AÇÃO	Fomento ao desenvolvimento local para comunidades remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais					
	Ano	2016	2017	2018	2019	TOTAL
Previsto / atualizado		6.748.778	4.226.287	7.100.000	3.400.000	21.475.065,00
Executado		290.438	00	8.895.042,31	2.845.999,57	12.031.479,90

Fonte: Adaptada de Portal da Transparência (2020)

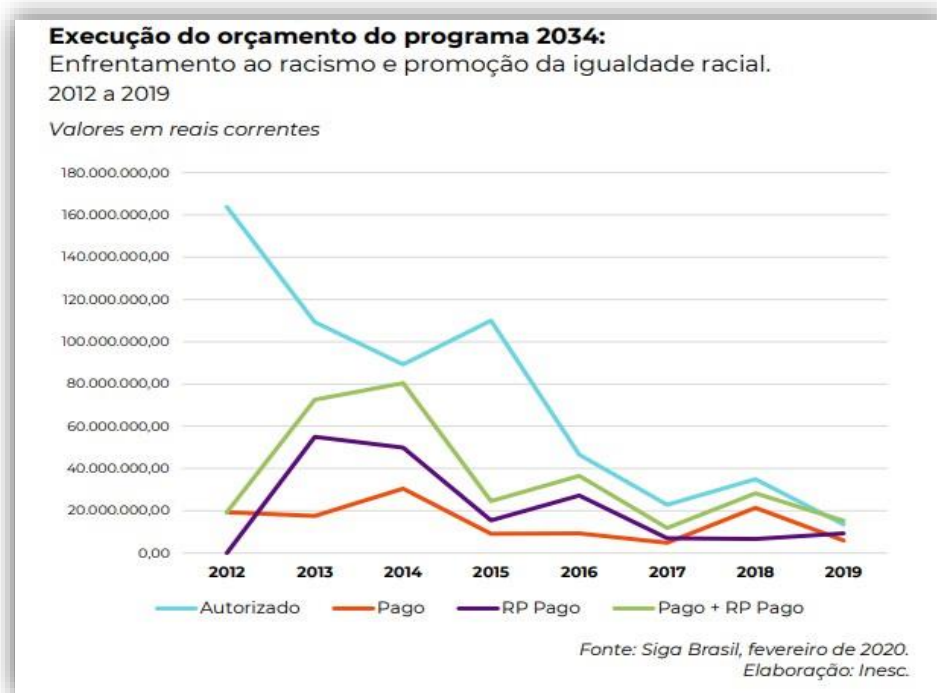
A pesquisa evidenciou, também, que não foram disponibilizados recursos orçamentários suficientes para a execução de políticas públicas para a promoção do desenvolvimento socioeconômico das comunidades quilombolas. A partir do encerramento do Programa Brasil Quilombola, o tema racial foi tratado de forma ampla, contemplando todas as diversidades. Não houve, no plano do desenvolvimento sustentável, uma ação exclusiva para as comunidades quilombolas. Assim, com a descontinuidade do PBQ, o governo federal incluiu nas LOA's seguintes o Programa de Enfrentamento ao Racismo e a Promoção da Igualdade Racial (MPOG-2012). A partir de então, o recorte racial ficou mais amplo e foi incluso em agendas transversais, que são “documentos que reúnem o conjunto dos compromissos de governo relativos a temas de natureza transversal e multissetorial” (MPOG, 2013).

A transversalidade é um mecanismo imprescindível para adequar as políticas públicas à emergência de novos temas na agenda governamental, reforçando a necessidade de aprimorar as políticas de forma a incorporar programas e temáticas específicas, em alinhamentos com suas diversas estruturas setoriais (SILVA, 2011). Porém, a pesquisa demonstrou que a pulverização das ações do Programa de Promoção da Igualdade Racial por vários ministérios, acabou por desnaturar o recorte racial voltado especificamente para as comunidades quilombolas.

Segundo uma análise histórica realizada pelo Inesc (2020), em termos reais, em 2019, o recurso do Programa 2034: enfrentamento ao racismo e promoção da igualdade

racial representou somente 8% do recurso autorizado em 2012, ou seja, em oito anos, a redução foi de 92% (Gráfico 2).

Gráfico 2 - Execução do orçamento do programa 2034: Enfrentamento ao racismo e promoção da igualdade racial (Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo) - 2012 a 2019



Fonte: Inesc (2020)

Por fim, cabe ressaltar que não existem mais políticas públicas específicas para comunidades quilombolas no Plano Plurianual (PPA) 2020-2023. Isso significa que não há planejamento para implementação destas políticas públicas, nem programas orçamentários específicos para promoção dos direitos dos quilombolas.

Os objetivos e metas previstos no PPA, demonstraram que o planejamento das políticas públicas com recorte racial buscou a lógica do reconhecimento e da redistribuição proposta por Fraser (2006), alocando os recursos de forma setorial que atenderiam a grupos sociais específicos.

Entretanto, a análise da execução orçamentária das Leis Orçamentárias dos quatro exercícios do PPA demonstrou que as ações foram realizadas, na maioria das vezes, em conjunto com outros grupos minoritários mais com características assistencialistas que de reconhecimento das diversidades racial, bem como sem nenhuma condição de promover

distribuição de riquezas para a promoção do desenvolvimento socioeconômico dos quilombolas.

A literatura mostrou que os planos plurianuais são utilizados para orientar as ações governamentais e suas previsões são (ou não) executadas em função dos recursos arrecadados e de outras variáveis (como as crises econômicas) que podem influenciar na disponibilização dos recursos de acordo com as prioridades estabelecidas pelos gestores públicos.

No cenário de crise estabelecido no curso do PPA 2016-2019, as políticas públicas em defesa dos direitos democráticos e do desenvolvimento socioeconômico das sociedades minoritárias não venceram as construções ideológicas do candidato eleito. Bolsonaro tem um ideário que junta os preconceitos arraigados dos conservadores com elementos estruturantes do pensamento da direita mundial: a defesa da propriedade, da família, da religião e da liberdade individual (AZEVEDO, 2019).

A leitura dos dados coletados pela pesquisa combinada com a postura assumida pelo atual presidente aponta para a ideia de democracia racial disseminada por Gilberto Freyre (CONRADO, 2004), como uma realidade na sociedade brasileira. Não se vê nos programas de governo, ações de combate ao racismo estrutural e institucional.

Nos governos de Lula e Dilma, nas duas primeiras décadas do século XXI, deu início às chamadas políticas públicas de promoção de igualdade racial. Porém, a partir do governo Temer o que se viu foi a extinção paulatina e silenciosa de um programa que tinha como foco específico a promoção do desenvolvimento das comunidades quilombolas. Por fim, a ascensão de Bolsonaro ao poder interrompeu definitivamente a implantação e execução do programa (CARDOSO, 2019).

O recuo das políticas públicas de promoção da igualdade racial implica em um retrocesso quanto aos objetivos estabelecidos e a própria ampliação da democracia social, econômica e política no país. Afinal, a promoção da igualdade racial está relacionada ao enfrentamento das assimetrias presentes no Brasil e ao alcance das metas estabelecidas nos objetivos do desenvolvimento sustentável (ODS), intrinsecamente associadas a constituição de uma sociedade democrática e inclusiva.

O exame das condições apresentadas nesse artigo é fundamental para evidenciar que as políticas públicas de promoção da igualdade racial dependem da previsão e efetivação de ações estatais em interlocução com a sociedade civil organizada para atingir seus fins. Para a retomada das políticas públicas de promoção da igualdade racial quanto a

sua eficácia, a mudança de governo não é suficiente, é necessário que os preceitos relacionados a sua constituição sejam efetivamente aplicados por meio dos recursos disponíveis ao Estado nacional, enquanto política de estado.

Considerações finais

O objetivo deste estudo foi analisar o planejamento e a alocação orçamentária do Programa de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo-PPIRCR e suas repercussões na execução das políticas públicas direcionadas a comunidades quilombolas no Brasil. A pesquisa considerou as duas ações voltadas diretamente para as comunidades quilombolas, quais sejam, a promoção do etnodesenvolvimento e o acesso à terra por meio da titulação dos territórios ocupados pelos quilombolas.

Em relação à análise das políticas públicas sob o enfoque da redistribuição e do processo de reconhecimento, como proposto por Fraser (2006), constatou-se que houve a inclusão da categoria na agenda político-governamental, porém, a alocação orçamentária destinadas às comunidades por meio da descentralização de recursos para estados e municípios ficou prejudicada. Assim, o reconhecimento governamental das singularidades e especificidades das comunidades quilombolas não foi acompanhado por um efetivo processo de redistribuição capaz de aumentar os recursos destinados a esse grupo socialmente vulnerável.

Da mesma forma, o reconhecimento e acesso ao território ocupado, tão importante para o desenvolvimento e preservação da identidade cultural das comunidades quilombolas, conforme defendido por Brandão (2007), embora tenha ocorrido, foi insuficiente para finalizar a regularização fundiária iniciada em 2004. Na análise dos dados extraídos das leis orçamentárias anuais, percebe-se que (a) os recursos, além de perderem poder aquisitivo em função da inflação acumulada, sofreram redução nominal com cortes orçamentários ao longo dos exercícios financeiros, (b) houve redução de recursos em função do ajuste fiscal realizado em 2015 e (c) os recursos orçamentários/financeiros executados ao longo dos anos 2016- 2019 foram provenientes de recursos de Reserva de Contingência e de restos a pagar de exercícios anteriores, contrariando o princípio da especificação e demonstrando a ausência de cumprimento do que foi incluso no PPA como política pública para desenvolvimento das comunidades quilombolas.

O pagamento das despesas com recursos da Reserva de Contingência também evidencia a ausência de prioridade das ações como recorte racial, pois em nenhum exercício do PPA em análise foi realizada reserva orçamentária específica para as ações destinadas às comunidades quilombolas. Ademais, a dinâmica do Programa de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo é tratar no mesmo programa todos os tipos de desigualdades praticados contra todas as etnias, sejam negros, indígenas ou ciganos, bem como outros grupos minoritários e vulneráveis, discriminados em função de gênero e deficiências. Com essa dinâmica, a execução das políticas voltadas para promoção do desenvolvimento das comunidades quilombolas, em função de suas particularidades, ficou aquém do necessário.

O declínio das políticas públicas para as comunidades quilombolas está em processo desde 2014, com o início do ajuste fiscal. A política de promoção da igualdade racial e enfrentamento ao racismo foi completamente desmontada após a publicação da EC95/2016. O Programa de Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo sofreu uma queda de 80% de seus gastos entre 2014 e 2019, passando de R\$ 80,4 milhões para R\$ 15,3 milhões no período. Houve uma queda de 45,7% dos recursos para o programa de promoção à igualdade racial em 2019, quando comparados com 2018 (INESC, 2020).

Ao final, o trabalho concluiu que a execução das políticas planejadas aconteceu de forma insuficiente para promover o desenvolvimento socioeconômico dessas comunidades. Apesar de previstas no PPA, as ações voltadas para a regulamentação dos territórios quilombolas foram executadas à vista de decisões judiciais proferidas nos processos abertos desde 2004. Também é preciso destacar que o Programa de Promoção da Igualdade Racial e Superação do Racismo não recebeu nenhum aporte orçamentário no PPA 2020- 2023. Sendo, da mesma forma que o Programa Brasil Quilombola, encerrado de forma extraoficial e, dessa vez sem nenhum outro programa para substituí-lo no planejamento e execução das políticas públicas voltada especificamente para as comunidades quilombolas. Nesse sentido, a pesquisa evidencia que houve um grande prejuízo para as comunidades quilombolas em relação ao planejamento e execução das políticas públicas no período analisado.

O artigo em tela não pretendeu esgotar o tema da (des)igualdade racial em nível de planejamento e execução orçamentária pelo governo federal. Assim, sugere-se que novas pesquisas sejam realizadas para solidificar os dados apresentados e servir de base para um a inclusão das comunidades quilombolas e demais grupos minoritários como

atores atuantes e importantes no plano do desenvolvimento socioeconômico da sociedade brasileira.

Referências

ÁVILA, Carlos Alberto de. **Orçamento público. 2016**. Disponível em: http://Proedu.Rnp.Br/Bitstream/Handle/123456789/752/1a_Disciplina_-_Orcamento_Publico.pdf?sequence=1. Acesso em: 08 abr. 2021.

AZEVEDO, José Sérgio Gabrielli de. **Incertezas e submissão?**, Fundação Perseu Abramo, 2019.

BATALLA, Guillermo B. **Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización**. America Latina: Etnodesarrollo y Etnocídio. San José: Ediciones FLACSO, 1982.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa, Portugal: Ed. 70. 2009.

BLANCO, Jorge Polo; AGUIAR, Eleder Piñeiro. El Buen Viver como discurso contrahegemónico. Postdesarrollo, indigenismo y naturaleza desde la visión andina. **Mana**, v. 26, n.1, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1670-49442020v26n1a05>.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 28/02/2020.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887. Acesso em: 28/02/2020.

BRASIL. **Decreto nº 5.051/200, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051. Acesso em: 28/02/2020

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em 28/12/2020.

BRASIL. **Lei nº 13.249, de 13 de janeiro de 2016**. Institui o Plano Plurianual da União para o período de 2016 a 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/Lei/L13249.htm. Acesso em:28/12/2020.

BRASIL. **Lei nº 13.971, de 27 de dezembro de 2019**. Institui o Plano Plurianual da União para o período de 2020 a 2023. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13971.htm. Acesso em 31/01/2021.

BRASIL. **Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão** (MP). Secretaria de Planejamento e Assuntos Econômicos (SEPLAN). 2018. Disponível em: https://bibliotecadigital.seplan.planejamento.gov.br/bitstream/handle/123456789/10877/guia_indicadores_PPA%282%29.PDF?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 27/12/2010.

BRASIL. **Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão** (2012). Espelho de Avaliação 2012 - Agenda: Igualdade Racial, Comunidades Quilombolas e Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF

BRANDÃO, C. A. **Território e Desenvolvimento**: as múltiplas escalas entre o local e o global. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

BRANDÃO, Carlos. Desenvolvimento nacional, políticas regionais e o poder de decisão segundo Celso Furtado. **Cadernos do Desenvolvimento**, Unicamp, Campinas, v. 5, n. 7, 2018. p. 101-115.

CARDOSO JR, José Celso. Desmonte do Estado no governo Bolsonaro: menos república, menos democracia e menos desenvolvimento. **Incertezas e Submissão?**, 2019. p. 151.

CONRADO, Mônica Prates. A questão racial no Brasil sob a perspectiva de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. **Humanitas**, v. 20, n. 1/2, 2004. p. 83-98.

DALLABRIDA, Valdir Roque et al. Governança nos territórios ou governança territorial: distância entre concepções teóricas e a prática. **Revista Grifos**, v. 25, n. 40, 2016. p. 43-66.

DA SILVA LIMA, Fernanda; MARTIGNAGO SALEH, Nicole. A Transversalidade nas Políticas Públicas de Igualdade Racial no Município de Criciúma/SC e a Garantia de Direitos de Crianças E Adolescentes Negros. **Anais [...] Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea**, 2016.

DOS SANTOS, Danilo Moreira. Os quilombolas e sua inserção nas políticas públicas: subsídios à discussão da política de ATER quilombola. **Revista de Políticas Públicas**, v. 21, n. 2, 2017. p. 1019-1043.

DYE, T. D. **Understanding public policy**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 1984

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo** (São Paulo 1991), v. 15, n. 14-15, 2006. p. 231-239.

INESC – INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. Nota Técnica “**Orçamento Público voltado para as comunidades quilombolas no contexto da pandemia Covid-19**”, 2020. Disponível em: <https://www.inesc.org.br/orcamento-publico-voltado-para-as-comunidade-quilombolas-no-contexto-da-pandemia-da-covid-19/>. Acesso em: 25 jan. 2021.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **Horizontes antropológicos**, v. 5, n. 10, 1999. p. 123-149.

- LEITE, Ilka Boaventura . Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, 2000. p. 333-354.
- LITTLE, Paul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, n. 3, 2014. p. 33-52.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminho da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. SP: Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- PETERS, B. G. **American public policy**. Chatham, NJ: Chatham House, 1986.
- QUINTANS, Mariana Trotta; GAY, Antonia. **Movimento Negro e a luta por direitos**: a participação na ANC e as conquistas na Constituição Federal brasileira. 2014.
- SANTOS, B. S. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- SANTOS, Cláudia Borges Dos. **“De fraco a forte”**: estratégias políticas dos movimentos quilombolas no Tocantins. 2019. 172 f. il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- SILVA, Tatiana Dias. Gestão da transversalidade em políticas públicas. **Anais [...] XXXV Encontro da ANPAD**, 2011, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/ RJ: Anpad, 2011, p. 1-11.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento com liberdade**. Tradução Laura Teixeira Mota: revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, n. 16, 2006. p. 20-45.
- STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 13-56.
- TEIXEIRA, Tadeu Gomes; SAMPAIO, Camila Alves Machado. Análise orçamentária do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: o caso de uma política pública. **Revista de Administração Pública**, v. 53, n. 2, 2019. p. 461-480.
- VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia de indigenismo. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2154/1/2006_Ricardo%20Verdum. Acesso em: 30/02/2020.

O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda: a gramática da repressão¹

Valquiria Barros²

Submissão em: 15/05/2023

Aceite em: 20/06/2023

RESUMO

O objetivo deste estudo é compreender de que forma o movimento umbandista do início do século XX, no estado do Rio de Janeiro, ancorado na anúncio da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908, delineou um *ethos* religioso com nítido contorno racista. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com abordagem exploratória e análise discursiva. Buscou-se, a partir da análise da construção discursiva do I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941), elucidar conceitos que pudessem relacionar a construção do *ethos* religioso ao processo de branqueamento da religião. Os resultados da investigação indicaram que a desafricanização da religião foi uma estratégia intencional de “limpeza” da religião articulada pela classe média branca para amalgamar o processo de legitimação da religião na sociedade urbana.

PALAVRAS-CHAVE

Umbanda; Desafricanização; Discurso religioso.

¹ Este artigo é produto da pesquisa que recebeu financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

² Doutoranda (2019-2023) em Humanidades, Culturas e Artes pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Culturas e Artes (PPGHCA), na Universidade do Grande Rio, com financiamento CAPES. Mestrado (2022) em Educação, Gestão e Difusão em Biociências, no Instituto de Bioquímica Médica Leopoldo de Meis (IBqM/CCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestrado (2016) em Humanidades, Culturas e Artes, Universidade do Grande Rio, com financiamento CAPES. Pós-graduada (2013) em Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduação (2022) em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Graduação (2003) em Comunicação Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É integrante pesquisadora do Laboratório Violência e Sociedade: políticas públicas, narrativas, subjetividades e enfrentamentos. É pesquisadora do Grupo de pesquisa Docência e Tutoria na Educação a Distância: práticas e desafios. É Participante do Laboratório de Ética em Pesquisa, Comunicação Científica e Sociedade (LECCS), do Instituto de Bioquímica Médica Leopoldo de Meis (IBqM), na área de Educação, Gestão e Difusão em Biociências, do Centro de Ciências da Saúde (CCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Correio eletrônico: valquiria.vsb@gmail.com.

The I Congress of Umbanda Spiritualism (1941) and the discourse of deafricanization of Umbanda: the grammar of repression

ABSTRACT

The objective of this study is to understand how the Umbanda movement of the beginning of the 20th century, in the state of Rio de Janeiro, anchored in the announcement of Umbanda by the Caboclo das Sete Encruzilhadas, on November 15, 1908, outlined a religious ethos with a clear racist outline. This is a qualitative research with an exploratory approach and discourse analysis. Based on the analysis of the discursive construction of the I Congress of Umbanda Spiritism (1941), we sought to elucidate concepts that could relate the construction of the religious ethos to the process of whitening the religion. The results of the research indicated that the de-Africanization of religion was an intentional strategy of "cleansing" of religion articulated by the white middle class to amalgamate the process of legitimating religion in urban society.

KEY-WORDS

Umbanda; Deafricaning; Religious discourse.

El I Congreso de Espiritualismo Umbanda (1941) y el discurso de la desafricanización de Umbanda: la gramática de la represión

RESUMEN

El objetivo de este estudio es comprender cómo el movimiento umbandista de principios del siglo XX, en el estado de Río de Janeiro, anclado en el anuncio de Umbanda por Caboclo das Sete Encruzilhadas el 15 de noviembre de 1908, esbozó un *ethos* religioso con claras connotaciones racistas. Se trata de una investigación cualitativa con enfoque exploratorio y análisis del discurso. A partir del análisis de la construcción discursiva del I Congreso del Espiritismo Umbanda (1941), se buscó dilucidar conceptos que pudieran relacionar la construcción del *ethos* religioso con el proceso de blanqueamiento de la religión. Los resultados de la investigación indicaron que la desafricanización de la religión fue una estrategia intencional de "limpieza" articulada por la clase media blanca para amalgamar el proceso de legitimación de la religión en la sociedad urbana.

PALABRAS-CLAVE

Umbanda; Desafricanización; Discurso religioso.

Introdução

A religiosidade umbandista é marcada por intensas disputas discursivas desde os inícios de seu delineamento enquanto religião organizada no espaço urbano no estado Rio de Janeiro. O recorte proposto analisa a vertente umbandista delineada a partir da anunciação da religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908. No contexto das religiões da diáspora no Brasil, esse evento constitui-se um objeto importante para compreender a formação da identidade religiosa, pois foi responsável pela construção de um ideário de religião brasileira fortemente atrelado aos pressupostos políticos de construção da identidade nacional.

Nesse sentido, o objetivo deste estudo é compreender de que forma o movimento umbandista do início do século XX, no estado do Rio de Janeiro, delineou um *ethos* religioso embranquecido com nítido contorno racista. Do ponto de vista teórico-metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa (MINAYO, 2006), com abordagem exploratória (GIL, 2002) e análise discursiva (FOUCAULT, 1996) que buscou, a partir da revisão da literatura especializada, elucidar conceitos que pudessem relacionar a construção discursiva divulgada no I Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, na cidade do Rio de Janeiro, ao processo de desafricanização das práticas da diáspora e a construção do *ethos* religioso umbandista marcadamente racista.

Para compreender de que forma a formação histórico-social brasileira influenciou na construção da identidade religiosa brasileira, favorecendo o delineamento das bases da vertente religiosa analisada, tomamos o conceito de situação colonial de Léo Carrer Nogueira (2017) que, segundo o autor é um conjunto de situações justapostas desde o período colonial o brasileiro que forjou processos culturais que favoreceram modificações e trocas culturais no âmbito social marcadas pela desigualdade entre as forças e os atores sociais.

Outro conceito igualmente importante para compreendermos de que forma as manifestações religiosas se configuraram no Brasil é o hibridismo que, de acordo com Nestor Canclini (1992), se refere aos “modos culturais ou partes desses modos [que] se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1992, p. 264). Sobre esse conceito, Stuart Hall (2000) complementa nosso estudo, pois, segundo o autor, o hibridismo cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma

população e está relacionado com “a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese, por exemplo, a “crioulização” e a “transculturação” (HALL, 2000, p. 93).

No que se refere à religião umbandista é importante ressaltar que o hibridismo religioso se desenvolveu em torno de outro conceito relevante e que se trata da diáspora africana, pois é ela que fornece os contornos da identidade religiosa umbandista no Brasil. A experiência da diáspora é um dos conceitos chave para compreendermos as transformações culturais que ocorreram durante o período colonialista e imerso nas definições da situação colonial no Brasil. A diáspora, conforme Stuart Hall (1996), pode ser compreendida como a resultante dos hibridismos e a reelaboração cujo resultado não pode ser conceituado como puramente africano, mas algo totalmente novo ou “o que a África se tornou no novo mundo, ou que nós fizemos da “África”” (HALL, 1996, p. 73).

Assim, podemos assumir com Nogueira (2014) que a partir das experiências no ambiente colonial foram gestadas as identidades e especialmente a identidade umbandista que é “uma religião que não existiria sem o processo colonial e todas as relações estabelecidas entre os jogos de identidades” (NOGUEIRA, 2014, p. 118). Cotejamos o conceito de identidade cultural a partir de Stuart Hall (1996) considerando que as identidades são frutos dos inúmeros contatos em constante disputa que ocorreram desde o espaço colonial e se reproduziram no espaço social no âmbito da cultura, fornecendo as bases histórico-sociais para a fundamentação da vertente umbandista em questão marcadamente racista.

Com base nos pressupostos teóricos apresentados, analisamos os discursos proferidos no I Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, na cidade do Rio de Janeiro. Os discursos foram publicados pelo *Jornal Diário do Comércio* na mesma cidade. O congresso visava estruturar uma história oficial para a umbanda, a elaboração de seus princípios filosóficos e a codificação das práticas rituais homogêneas e normas de conduta e postura de adeptos e frequentadores, imprimindo um *ethos* umbandista ao público desafricanizado e marcadamente branqueado.

Esse texto se tornou nosso *corpus* textual nesta investigação e foi escolhido por estar repleto de construções ideológicas e racistas explicitadas, direta ou indiretamente e forneceram substratos para o delineamento da umbanda em visível consonância com o ideário das políticas de estado na época em questão. Para problematizar o conteúdo de alguns discursos presentes no documento partimos da perspectiva de Michel Foucault

(1996) sobre a ordem das coisas. Consideramos com o autor que “onde houver discurso, as representações expõem-se e justapõem-se; as coisas se assemelham e se articulam” (FOUCAULT, 1996, p. 405) e “através da soberania das palavras” (FOUCAULT, 1996, p. 405) apreendemos os sentidos enunciados. Intentamos com este esforço evidenciar de que forma a propaganda umbandista corroborou com o delineamento de uma vertente religiosa responsável pelo deslocamento da África como centro de origem das religiosidades da diáspora.

Negociações identitárias afro-brasileiras na constituição da umbanda

A sociedade brasileira foi profundamente marcada pela experiência colonial e seus reflexos podem ser vistos especialmente no âmbito religioso (NOGUEIRA, 2014). A religiosidade brasileira, nesses termos, se desenvolveu no bojo do colonialismo, contextualizada sob as influências Situação Colonial, conceito chave desenvolvido por Balandier (1993) e que se define como:

Seja qual for a doutrina adotada, as relações de dominação e de submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial. E os autores que concentraram sua atenção sobre este aspecto mostram que a dominação política é acompanhada de uma dominação cultural. Um deles pensa que “o problema cultural está intimamente ligado ao problema geral da evolução política e econômica”, que “a influência das culturas europeias” teve como resultado “a opressão do fundo cultural” autóctone (BALANDIER, 1993, p. 114).

A Situação Colonial forjou processos culturais que favoreceram modificações e trocas culturais, ao que alguns autores chamam de “hibridismo”, um conceito importante para compreendermos de que forma as manifestações religiosas se configuraram no Brasil (NOGUEIRA, 2017). Desse modo, o hibridismo neste texto é tomado como um termo que se refere às transformações sofridas pelas expressões religiosas a partir do contato, das trocas e das disputas no espaço social.

Optamos pelo conceito de hibridismo para falar das interseções entre as manifestações religiosas no período em referência e o tomamos de Nestor Canclini (1992) que se refere ao hibridismo como “modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1992, p. 264). Nesse sentido, Stuart Hall (2000) complementa nosso estudo, pois, segundo o autor, o hibridismo

cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma população e está relacionado com “a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese, por exemplo, a “crioulização” e a “transculturação” (HALL, 2000, p. 93).

A religião umbandista se desenvolveu em torno de outro conceito relevante e que se trata da diáspora africana, pois é ela que fornece os contornos da identidade religiosa umbandista no Brasil. A experiência da diáspora é um dos conceitos chave para compreendermos as transformações culturais que ocorreram durante o período colonialista. A diáspora, conforme Stuart Hall (1996), pode ser compreendida como a resultante dos hibridismos e a reelaboração cujo resultado não pode ser conceituado como puramente africano, mas algo totalmente novo ou “o que a África se tornou no novo mundo, ou que nós fizemos da “África”” (HALL, 1996, p. 73).

Para Nogueira (2014), a diáspora é a primeira presença, é “aquela que fornece a matriz cultural que será retrabalhada e transformada no processo diaspórico: a presença africana” (NOGUEIRA, 2014, p. 118). Essa presença colonial africana é submetida a outra presença que estabelece relações de poder que hierarquizam e subjagam à transformação e ressignificação dos sentidos de ser africano e trata-se da presença europeia como força excludente (HALL, 1996). Assim, podemos assumir com Nogueira (2014) que o poder colonial foi responsável pela constituição das identidades e especialmente da identidade umbandista que é “uma religião que não existiria sem o processo colonial e todas as relações estabelecidas entre os jogos de identidades” (NOGUEIRA, 2014, p. 118).

Para que possamos dar prosseguimento às nossas análises, tomamos o conceito de identidade cultural a partir de Stuart Hall (1996), considerando que as identidades são frutos dos inúmeros contatos e trocas que ocorreram no espaço colonial e assumimos com o autor que

as identidades culturais provem de alguma parte, tem histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder (HALL, 1996, p. 69).

Logo, as identidades religiosas em questão são reflexo da presença do africano, sob o jugo da presença do europeu no Novo Mundo em uma relação de forças desigual. Portanto todas essas relações somente foram possíveis pela presença da diáspora como elemento que forneceu a diversidade em constante transformação no espaço colonial. Nesse contexto, de acordo com a perspectiva de Stuart Hall (1996),

A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de “identidade” que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridação. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (HALL, 1996, p. 75).

As trocas entres os grupos e o resultado hibridizado de suas práticas delineou novas identidades ao longo do processo colonial, resultando em personagens específicos que estarão presentes no panteão umbandista nos períodos da República e do Estado Novo, período em que a identidade umbandista foi forjada a partir do mito da anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Dessa constante troca, surgiram as religiões que são classificadas por Dulce Santoro Mendes e Claudio São Thiago Cavas (2017) como

religiões brasileiras de matrizes africanas [que] são produtos de contribuições das várias naturezas, origens, intensidades e principalmente, do meio natural e social em que se desenvolveram, além disso, não se pode atestar “pureza” e “autenticidade” como únicos atributos possíveis presentes (MENDES; CAVAS, 2017, p. 158).

As manifestações de matrizes africanas se constituíram desde o Período Colonial subjugadas pela presença europeia que construiu discursos de intolerância religiosa promovidos pelo racismo religioso e calcados na demonização das divindades africanas e que será abordado posteriormente. Sobre o processo racista instado pelos discursos sociais e reproduzidos no âmbito da cultura, consideramos com Sidnei Nogueira (2020) que

O preconceito, a discriminação, a intolerância religiosa e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracteriza pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem” (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

A umbanda, no contexto das religiões brasileiras ditas de matrizes africanas, constituiu-se como uma vertente religiosa repleta de atravessamentos e herdeira da hibridização cultural, que expressa desde o seu início as marcas da diversidade étnica que circulou no território brasileiro desde os tempos em que o Brasil se encontrava em situação colonial, onde conviviam a pajelança indígena, o catolicismo popular e as práticas religiosas da diáspora africana.

Entretanto, o contorno das identidades umbandistas foi estabelecido negociando a permanência e a exclusão de modelos e de elementos africanos no delineamento da religião. Desde o início do século XX as novas práticas religiosas ditas umbandistas foram marcadas por novos modelos fortemente influenciados pelas relações de poder que forjaram a identidade dos atores sociais no interior da religião, evidenciando a submissão a um modelo racionalizado de religião.

A umbanda que se desenvolveu no início do século XX parece evidenciar aspectos discursivos responsáveis pelo delineamento de uma identidade religiosa bem particular no estado do Rio de Janeiro. Trata-se da umbanda que chamaremos, ao longo deste trabalho, de “branca”, herdeira de Zélio Fernandino de Moraes, médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado pelos adeptos o anunciador da umbanda em 15 de novembro de 1908 e fundador da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP).

O recorte de Liana Trindade (1991) a seguir nos permite observar a intenção de difusão da nova religião e expansão da uma doutrina baseada em uma sessão de estudos e de desenvolvimento, apontando para a missão que a religião assumiu com o progresso aos moldes do espiritismo moderno cientificista:

Transcritos os anos entre 1917 e 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu ordens e assumiu o comando para a fundação de mais sete Tendões, que seriam uma espécie de Núcleos Centrais, de onde se propagaria a umbanda para todos os lados. Oportunamente, numa sessão de desenvolvimento e estudos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas escolheu sete médiuns para fundarem os novos Templos (TRINDADE, 1991, p. 67).

Esse ponto é importante porque, a partir da organização da umbanda proposta por Zélio e seu caboclo foram criadas instituições, como a Federação Espiritista de Umbanda, que, ao longo da primeira metade dos anos de 1900, objetivaram padronizar a religião e os ritos, com viés marcadamente racista e branqueador. Segundo Lísias Negrão (1996), o objetivo principal da instituição era “unificar as práticas rituais a partir de uma doutrina mínima e discutir meios para descriminalizar a umbanda que foi perseguida pelo Estado a partir de 1931” (NEGRÃO, 1996, p. 70).

A construção identitária dos umbandistas e de suas entidades foi delineada e amalgamada pelos intercâmbios discursivos divulgados pelo I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e pelas revistas umbandistas, responsáveis por delinear o *ethos* umbandista. A religião do Caboclo das Sete Encruzilhadas dirigida por Zélio Fernandino de

Moraes buscou legitimidade social a partir da construção de uma identidade umbandista “limpa” que a distanciasse das macumbas populares.

Nesse sentido, o nascimento da umbanda como religião organizada, em um contexto branco da classe média intelectualizada e urbana parece ter representado um alívio das tensões no campo religioso ao passo que fornecia a esse público uma alternativa aos “serviços” das macumbas clandestinas. Nossa consideração sobre a desaffricanização da nova umbanda pode ser observada nos comentários de Nogueira (2017) que seguem reproduzidos abaixo:

Nesta história não há qualquer referência aos negros de outrora que praticavam as macumbas e os candomblés. No nascimento “oficial” da umbanda, estes elementos inexistem, provavelmente como forma de afastar dela tudo o que era considerado “atrasado” e sinal de “barbárie” naquele período (NOGUEIRA, 2017, p. 206).

Desse modo, evidencia-se a contemporaneidade das buscas por legitimação da religião umbandista. Os discursos enfatizados pelo movimento umbandista que se delineia nesse percurso dá destaque ao “amor ao próximo” e à “caridade” ancorados na noção de “serviço” ou trabalho. A estratégia de distanciar a religião umbandista das práticas africanas ancorou-se na aproximação dos propósitos explicitados pelo espiritismo kardecista, o que pode ser evidenciado ao compararmos a semelhança entre as lendas das religiões. No movimento espírita kardecista o mote que define a religião é “fora da caridade não há salvação”, e na religião umbandista, o Caboclo das Sete Encruzilhadas conclamou os adeptos à “manifestação do espírito para a caridade”.

Nessa medida, fica estabelecida a proximidade moralizante entre as religiões e a nítida intenção de distanciamento das práticas mágicas realizadas pelas macumbas populares. A aproximação moral entre as religiões foi construída a partir de discursos que enfatizam aspectos deslocados do continente africano com nítido interesse de desaffricanizar a religião umbandista, evidenciando um nítido contorno racista na construção da identidade umbandista que se delineava.

Na próxima seção, analisaremos os discursos construídos pelo movimento umbandista com a finalidade de evidenciar as estratégias que possivelmente corroboraram com a construção de um *ethos* religioso umbandista marcadamente desaffricanizado e embranquecido.

O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda

A União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) foi responsável pela organização dos três primeiros congressos de espiritismo de umbanda no Rio de Janeiro (1941; 1961; 1973). O primeiro congresso realizado em 1941 foi publicado no *Jornal do Comércio* da mesma cidade e que será abordado mais à frente, quando falaremos sobre a construção discursiva que norteou o movimento umbandista no Rio de Janeiro na construção da identidade da religião. Segundo Marcos Paulo A. dos Santos (2016),

o congresso teria sido organizado a partir da primeira associação de espiritismo de umbanda que data de 1939. Cinco tendas (conforme são chamadas no texto) foram convidadas a compor a comissão organizadora, sendo seus delegados médiuns vinculados a elas” (SANTOS, 2016, p. 157).

Para compreender de que forma os discursos trabalharam fortemente a desvinculação da Umbanda das práticas e cultos africanos da diáspora, visitaremos e cotejaremos os discursos das publicações umbandistas com base na bibliografia especializada, com o propósito de evidenciar de que forma as identidades na Umbanda foram atreladas às políticas de Estado nos anos de 1930, prosseguindo pelos próximos vinte anos.

Para tanto, tomamos a análise do discurso como método a partir da perspectiva de Michel Foucault (1996) sobre a ordem das coisas, considerando com o autor que “onde houver discurso, as representações expõem-se e justapõem-se; as coisas se assemelham e se articulam” (FOUCAULT, 1996, p. 405) e “através da soberania das palavras” (FOUCAULT, 1996, p. 405) apreendemos os sentidos enunciados. Essa análise será retomada mais a frente quando trataremos da concepção das entidades na umbanda.

Tomamos o I Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941 e posteriormente publicado pelo *Jornal Diário do Comércio* na mesma cidade, para problematizar alguns discursos presentes no documento. Esse texto foi escolhido por estar repleto de construções ideológicas diretas ou indiretas, explicitadas no discurso.

O texto em relevo apresenta apontamentos racistas como justificativas para a depuração da umbanda, calcados em uma suposta “limpeza” da religião. Ao longo do texto, pode-se conferir destaques dados aos aspectos das manifestações africanas, considerados atrasados, impuros e demoníacos. No documento também pode-se perceber, explicitamente, referências ao pensamento kardecista como subsídio para

categorizar os espíritos quanto à sua natureza atrasada ou adiantada, tomando como pressuposto sua origem étnica. Esses apontamentos serão detalhados nos próximos parágrafos.

Primeiramente, para compreender de que forma essa mentalidade foi desenvolvida, faremos a seguir, um breve retrospecto sobre o ambiente político e social que parece ter influenciado o delineamento da proposta umbandista divulgada no congresso. Retomamos o contexto político da anunciação da religião umbandista para tecer algumas relações entre política e religião no âmbito da construção da discursividade sobre as identidades de adeptos e das entidades que formam o panteão da religião.

Como vimos, a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas nasceu em 1908, dezanove anos após a Proclamação da República (1889). Esse período é compreendido por Maria Resende (2003, p. 91) como “liberalismo oligárquico”, regime que funcionava atrelando ideias liberais difundidas no século XVIII e XIX com controle oligárquico, uma combinação adaptada à realidade brasileira. A abolição do regime de escravidão e a Proclamação da República, acrescidas pela circulação de ideias positivistas, “impulsionaram a separação do Estado e da Igreja”, propiciando, segundo Jacqueline Hermann (2003) a difusão de “novas correntes religiosas, de cunho popular” (HERMANN, 2003, p. 123-135). Nesse bojo, a perseguição da Igreja a manifestações populares aumentou e, nesse contexto, na esteira do espiritismo francês, a umbanda também foi acusada “de misticismo e atração de clientes em torno de ritos e superstições” (HERMANN, 2003, p. 138-145).

Segundo Renato Ortiz (2011), o projeto de legitimação da umbanda seguiu os passos da empreitada de afirmação da identidade nacional promovida pelo Estado, “projeto inculcado na sociedade da época devido às mudanças políticas e sociais ocorridas naquele período” (ORTIZ, 2011, p. 48). Fabíola Amaral Tomé de Souza (2017) aponta que as trocas entre intelectuais umbandistas e espíritas resultou na “busca pelo saber dos intelectuais umbandistas [que] teria sido o resultado de diálogos que envolviam o ocultismo europeu, o espiritismo kardecista e ciências através de seus teóricos (SOUZA, 2017, p. 12). Para a autora, os “teóricos umbandistas se esforçam em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira” (SOUZA, 2017, p. 12), investindo em produções bibliográficas sobre a religião.

Dos esforços dos intelectuais umbandistas, resultou o livro *O Culto de Umbanda em Face da Lei* e que “foi entregue pela Federação ao então presidente Getúlio Vargas, em

1944, no qual apresentava os anseios e direitos da comunidade religiosa perante a Constituição e a sociedade brasileira” (CUMINO, 2010, p. 155). Desse movimento surgiu “o *Jornal de Umbanda* que circulou de 1949 a 1969 e trazia vários artigos sobre a história da umbanda e seus princípios filosóficos, codificação das práticas rituais e normas de conduta e postura de adeptos e frequentadores” (TOMÉ, 2017, p. 09)

A literatura umbandista seguiu os contornos das mudanças sociais, baseada na noção de modernidade, na primeira metade do século XX. Nesse contexto de acelerada transformação, intensificou-se o projeto de destradicionalização das sociedades, baseado na comparação entre passado e presente. A mentalidade que se difundia no “presente” era de progresso e de acelerada transformação em conformidade com os ideais positivistas. A tradição foi gradativamente sendo substituída pelos “novos” ideais de desenvolvimento e progresso, deixando de ser fonte estruturante dos indivíduos, que procuravam no futuro o sentido da vida. Foi nesse contexto de intensas transformações que a umbanda construiu sua identidade, o que é evidenciado por Renato Ortiz (2011) no trecho a seguir:

[...] a formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião [...]. O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade (ORTIZ, 2011, p. 32).

Os percursos assumidos pela umbanda nessa fase estão em estreita relação com as concepções positivistas, pois, se o nascimento da religião coincide com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes, “É claro que, como o sistema atua no comportamento, tem uma influência na própria hierarquização e estratificação social mais ampla” (MAGGIE, 1992, p. 200). Esse viés assumido pela umbanda conferiu à religião uma identidade integrada aos movimentos de transformação da sociedade da época. Essa perspectiva pode ser conferida na primeira página do jornal *A Noite*, publicado em 1953 que parece indicar que a umbanda estaria seguindo passos rumos à civilização e se afastando das práticas atrasadas das macumbas africanas. No recorte a seguir, podemos conferir essa indicação:

Mistérios da outra vida – I
Codificado o ritual de Umbanda
“Não houve reforma, nem qualquer alteração substancial, mas apenas uma **atualização adequada à evolução do século...**” (A NOITE. 06 de abril de 1953. Ed. 14.638: 1 e 7) [grifo nosso].

Esse posicionamento da umbanda a partir da construção de uma identidade associada às noções de civilização e progresso parece ter promovido certa visibilidade da religião no Rio de Janeiro, favorecendo a adesão da classe média. Portanto, a desafricanização e o embranquecimento da religião umbandista podem ser considerados estratégias que realocaram socialmente a religião e permitiram que ela borrasse as fronteiras estabelecidas para as macumbas, em função do racismo religioso. Podemos conferir essa perspectiva com Diana Brown (1987), na passagem que segue:

[...] a importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas, seus valores e ideais civilizadores (BROWN, 1987, p.10).

O movimento umbandista seguiu investindo na propaganda discursiva calcada na depuração das práticas africanas. Essa empreitada foi consciente e capitaneada pela divulgação de diversas reportagens publicadas em jornais direcionados para seu público e baseadas nas discussões suscitadas pelo I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941).

O movimento investiu na criação de um jornal impresso, o *Jornal de Umbanda*, para a divulgação de discursos que objetivavam a doutrinação dos umbandistas e informar as decisões da Federação. As matérias publicadas também visavam a orientações para a vida cotidiana dos adeptos, imprimindo um *ethos* umbandista ao público. O movimento também contou com a colaboração do *A Noite*, jornal de circulação estadual, que “no período estudado, também, trazia artigos e reportagens com esclarecimentos sobre a umbanda, com informações de normas de conduta, liturgias e princípios filosóficos aos umbandistas e demais seguidores do vespertino” (TOMÉ, 2017, p. 18), investindo em uma verdadeira “catequização” dos adeptos e simpatizantes. A seguir, percorreremos por recortes das publicações em referência para conduzir nossas análises.

Ao percorrer o texto do congresso, podemos perceber explicitadas ideias kardecistas utilizadas para hierarquizar os espíritos e diferenciar as práticas umbandistas do candomblé, uma preocupação flagrante, dada a citação do candomblé como algo atrasado, alocado no campo da barbárie. No texto, podemos conferir uma declaração do congressista Diamantino Coelho Trindade que explicita as diferenças entre as duas religiões, estabelecendo noções que as diferenciam em termos de valor e de progresso. A fala de Diamantino oculta uma compreensão de civilização particular dos franceses entre o fim do século XIX e início do XX. A seguir, podemos conferir, nas palavras no congressista,

um apelo à classificação das religiões, tomando como pressuposto as noções universalistas ocidentais de civilização:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno mesológico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

A fala de Diamantino prossegue repleta de construções ideológicas sobre o continente africano, na tentativa de desqualificar e justificar o que ele julga atraso civilizacional. Parece intencional a localização da umbanda em um continente “supostamente perdido” para substituir o continente africano e a origem africana dos cultos umbandistas. A fala de Diamantino expressa um profundo racismo religioso expresso na tentativa discursiva de alocar a umbanda fora da África, mesmo que seja em um continente imaginário. No recorte que trazemos a seguir, podemos conferir esse aspecto:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

Para justificar a importância e a necessidade do diálogo com o espiritismo francês, e com o intuito de promover a evolução da religião umbandista, Diamantino investe no desmerecimento da África. Na fala do congressista, na continuação do texto, parece esta ocultada a ideia de que a África “merece” seu “atraso” por uma suposta postura “prepotente” em um passado distante. Ele justifica a superioridade da “raça” branca e, com isso, parece implícita a necessidade de branquear a umbanda, moldá-la ao espiritismo francês para que ela seja digna dos adeptos brancos da classe média. A seguir, podemos conferir a reprodução da fala de Diamantino:

Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

O discurso que deu o tom do congresso parece evidenciar o interesse das lideranças umbandistas em negar qualquer proximidade com o continente africano e construir pontes que aproximassem sua origem de religiões orientais, com intensa inserção no espiritismo kardecista. O discurso que garantiu o afastamento das práticas africanas estava calcado na noção de atraso material e intelectual das populações africanas, aspecto devidamente reforçado pela suposta “prepotência” africana.

A questão da recusa da presença de aspectos de origem étnica, tanto negra, quanto indígena, foi tema intensamente trabalhado ao longo dos anos pela literatura umbandista, com o objetivo de diferenciar as práticas umbandistas de quaisquer manifestações consideradas bárbaras. Nesse caminho, a codificação dos ritos umbandistas foi intensamente divulgada pelo presidente da União Espiritista de Umbanda (antiga Federação Espírita de Umbanda), Jaime Madruga, com a intenção de amalgamar a identidade umbandista.

A divulgação do ordenamento dos ritos contou com a colaboração do jornal *A Noite*, que, em 1953, publicou três reportagens dispostas em duas páginas cada, sobre a codificação dos ritos e das crenças umbandistas. A reportagem foi uma entrevista com o presidente da Federação, em que ele declara que:

Há que compreender que a Umbanda nem sempre é bem compreendida fora ou mesmo dentro das organizações umbandistas. O problema é complexo, difícil, mas com o esforço e boa vontade de todos será possível ir escolmando os defeitos e excessos até que se possa eliminar completamente as influências do Candomblé, do omolocô, da magia negra (A NOITE. 1953. Ed. 14.368, p. 01 e 07).

Em sua fala, o presidente utiliza o verbo “escolmar” que significa tirar o “escolmo”, que a palha colocada sobre os telhados para cobrir os espaços entre as telhas. Nesse processo, são escolhidas as palhas boas em detrimento das ruins, essa ação de escolher entre a palha que presta e aquela a ser descartada dá-se o nome de escolmar. Portanto, quando Madruga fala em escolmar a umbanda, ele este se referindo às más influências do candomblé e outros (TOMÉ, 2017, p.19).

Nesse trabalho de limpeza da umbanda, vários aspectos foram depurados e, dentre eles, a magia foi tema de vários embates entre os adeptos, o que podemos conferir em uma reportagem publicada pelo *Jornal de Umbanda* em março de 1953. O artigo intitulava-se “*Como entendemos a umbanda*” e foi escrito por J. A. de Oliveira. Segundo o autor, o objetivo do artigo era explicar sobre a umbanda aos seus leitores. O artigo, na verdade, é uma produção intencionalmente racista, que investe no branqueamento da prática da magia, com nítido propósito de desvincular “magia” de um senso generalista que atribui a prática aos negros na forma de “magia negra”. Reproduzimos um recorte do artigo a seguir:

Magia Espiritual – A magia branca (forças positivas), de que se servem os Espíritos que trabalham na Umbanda, está assim interpretada por Waldemar Bento, em seu livro “A Magia no Brasil”, no capítulo referente à Magia de Umbanda – “O que chamamos de “Magia” é a resultante dos trabalhos executados por falanges de entidades do “astral”, que por sua vez pertencem a vários planos diferentes”. Essas falanges conjugam “continuamente” seus esforços no sentido de atenuar e anular as descargas negativas que a cada momento se precipitam sobre o planeta, projetadas ou atraídas pela maldade e materialidade dos seus habitantes. (...) Entendemos que o fetichismo africanista não tenha relação com a Umbanda. E não vemos razões para supostas heranças, tão pouco que a Umbanda seja o resultado de evolução prematura através do africanismo. O pulo teria sido realmente muito grande, mas como a natureza não dá saltos... (JORNAL DE UMBANDA. 1953. Ed. 029: 2).

Na esteira da “limpeza” racial da umbanda, o *Jornal de Umbanda* também publicou um outro artigo de J. A. de Oliveira, cuja temática central era estabelecer parâmetros que confrontaram as manifestações africanas e a umbanda com a intenção de promover diferenças entre práticas das religiões mediúnicas, amparando a umbanda no código kardecista de “caridade”. Na reprodução da matéria abaixo, podemos conferir:

Umbanda é caridade em ação – Uma corrente espiritualista de luz e verdade. Uma religião com seu ritual, liturgia, magia e espiritismo; onde se estuda e se faz escola. O evangelho de Jesus é o roteiro para todos indistintamente. O Africanismo são práticas materializadas onde entra o mediunismo, os elementos da natureza são ali usados pelas entidades para trabalhos de defesa: o punhal, a pólvora, o cabrito, o frango prêto, a galinha, pombos etc., etc. Uniformes coloridos de acôrdo com a “linha”, “bamboleio” (danças), cânticos, instrumentos de música etc., etc. O Candomblé segue mais ou menos os mesmos processos (JORNAL DE UMBANDA. 1953. Ed. 030: 2).

A empreitada da intelectualidade umbandista prosseguiu investindo no projeto de “limpeza” da religião, excluindo elementos associados às tradições africanas. Foram excluídos dos rituais o sacrifício de animais, e a iniciação à religião foi simplificada e

pacificada, tornando-se um evento público, com batismo de iniciados aos moldes católicos. Foram excluídos dialetos, substituídos pela linguagem vernáculas. A mediunidade passou a ser associada à noção de “desenvolvimento”, tributária do kardecismo. Os orixás foram simplificados e sincretizados por santos católicos, que passaram a ser cultuados de acordo com o calendário católico.

Com base nos apontamentos desenvolvidos, podemos assumir que o ideário umbandista e os valores pregados pela religião nascente estavam em acordo com a sociedade republicana que se delineava na capital brasileira. Portanto, de acordo com Renato Ortiz (2011), o desenvolvimento do movimento umbandista se consolidou em referência ao Movimento Político da década de 1930. Podemos dizer, desse modo que, os textos do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda estão em acordo com os pressupostos ideológicos do Estado-Novo brasileiro. Ancoramos essa nossa consideração fazendo referência ao texto de Elizabeth Cancelli (1994), onde a autora esclarece que:

O período pós-30 apareceu ainda na história social do Brasil delineado por uma nova realidade: a presença de multidões de trabalhadores nas grandes cidades, a redefinição do espaço urbano e o projeto político de um Estado que se auto-impunha a tarefa de promover a inovação moral e política de toda a sociedade através de novas estratégias de dominação que negavam, em sua essência, os princípios políticos do liberalismo clássico, e que passaram a empregar novas formas de controle social, agora dirigidas de maneira cada vez mais centralizada à sociedade como um todo (CANCELLI, 1994, p.25).

O reconhecimento da umbanda enquanto religião organizada foi alcançado nos anos de 1960 quando a religião entrou no censo nacional, afastando-se de vez do estigma de macumba (HAAG, 2011, p. 87). A religiosidade umbandista foi reafirmada em 16 de maio de 2012 quando a presidenta Dilma Rousseff assinou a Lei 12.644 que decretou o Dia Nacional da Umbanda, comemorado anualmente no dia 15 de novembro³. A data foi escolhida em referência ao episódio da anunciação da Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, evidenciando, portanto, o impacto da anunciação na concepção da umbanda enquanto religião organizada vinculada ao episódio que lhe deu origem. Esse processo favoreceu o apagamento da memória da negritude da umbanda. Quando sua fundação foi associada a um homem branco, o protagonismo preto foi silenciado e branqueado.

³ Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=20076>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

Considerações finais

Esta pesquisa objetivou compreender de que forma o movimento umbandista do início do século XX, no estado do Rio de Janeiro, delineou um *ethos* religioso embranquecido com nítido contorno racista. Partimos da análise da construção discursiva de textos apresentados no I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e amplamente divulgados por periódicos religiosos e simpatizantes do movimento. O recorte proposto tomou a anúncio da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908 como evento responsável pela construção do ideário de religião brasileira fortemente atrelado aos pressupostos políticos de construção da identidade nacional. No contexto das religiões da diáspora no Brasil, esse evento constitui-se um objeto importante para compreender a formação da identidade religiosa, pois foi responsável pela construção de um ideário de religião brasileira fortemente atrelado aos pressupostos políticos de construção da identidade nacional.

Nos intercâmbios das disputas por legitimidade no campo religioso brasileiro do início do século XX, a pressão social e a perseguição da etnicidade ritualística africana corroboraram com o branqueamento da cultura da diáspora africana na concepção da religiosidade umbandista no contexto urbano do Rio de Janeiro. Nesse processo, observamos a partir da revisão da literatura e da análise dos discursos religiosos que a classe média branca se apropriou de elementos das culturas africana e indígena, associados a elementos do espiritismo e do catolicismo para criar seu próprio culto, embranquecido e com referencialidade ancestral fora do continente africano, conferindo contornos orientais à religião.

Os resultados da investigação indicaram a ratificação de um modelo de umbanda “branca” capitaneado pela inauguração da União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) e disseminado amplamente entre os adeptos. Observamos que a discursividade produzida pelo movimento umbandista foi imprescindível para compreender as transformações ritualísticas observadas no campo umbandista ao longo das décadas. A desafricanização da religião, nesses termos, foi uma estratégia intencional de “limpeza” da religião e articulada pela classe média branca para amalgamar o processo de legitimação da religião na sociedade urbana.

A partir das considerações expostas, podemos assumir, então, que a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas, evidencia a representatividade do branqueamento dessa vertente religiosa, tendo como seus elementos fundacionais o racismo e a

desafricanização como pressupostos para a legitimação da umbanda enquanto religião organizada na sociedade urbana do Rio de Janeiro. Nesse contexto, a construção discursiva, influenciou as concepções cosmológicas umbandistas do início do século XX e corroborou para a construção de um *ethos* umbandista com viés marcadamente racista. Desse modo, a concepção dessa vertente religiosa.

Referências

A Noite – de 1950 a 1957 – Edições de 13.376 a 15.806. Biblioteca Nacional. Disponível na Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 13 de outubro de 2022.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. In: **Cadernos de Campo**, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605>. Acesso em: 12 de setembro de 2019.

BROWN, Diana. Umbanda e Política. **Cadernos do ISER**, 18. Rio de Janeiro. ISER e Marco Zero, 1987.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência: a polícia da era Vargas**. 2 ed. Brasília: Editora UNB, 1994.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo, Edusp, 1992.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. Rio de Janeiro: Madras, 2010.

FERNANDES, Diamantino. FEU - Federação Espírita De Umbanda. Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: **Jornal do Comércio**, 1942, p. 20. Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf. Acesso em: 13 de outubro de 2022.

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). **O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30**. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Disponível em: <https://baixardoc.com/documents/hermann-jacqueline-religiao-e-politica-no-alvorecer-da-republica-os-movimentos-de-juazeiro-canudos-e-contestado-5c3e42cf73046>. Acesso em: 24 de novembro de 2021.

HAAG, Carlos. A força social da umbanda. **Pesquisa FAPESP**, n. 188, out., 2011. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/10/084-089-188.pdf>. Acesso em: 24 de maio de 2021.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, IPHAN, 1996. (p. 68-75).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UNESCO/UFMG, 2008.

Jornal de Umbanda – de 1952 a 1959 – Edições de 019 a 088. **Biblioteca Nacional**. Disponível na Hemeroteca Digital. <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital> Acesso em: 13 de outubro de 2022.

MAGGIE, Yvone. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Umbanda. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.
MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Cláudio S. T. Hibridismos, sincretismos e outras Milongas: alternativas culturais na Sobrevivência do culto dos orixás no Candomblé carioca. **Revista África(s)**, v. 04, n. 08, p. 156-180, jul./dez. 2017.

MINAYO, Maria Cecília de S. **O desafio do conhecimento**. Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1994.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Guilherme D.; NOGUEIRA, Nilo S. Seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. **Revista Calundu** - vol. 1, n.2, jul-dez 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br> Acesso em: 25 de setembro de 2022.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista**. 2017. 410 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7148>. Acesso em: 19 de novembro de 2019.

NOGUEIRA, Léo Carrer. Exu no “novo mundo”: o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana. **Élisée - Revista De Geografia Da UEG**, 3(1), 116-134, 2014. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/2897>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PENA, Sergio D. J. et al. Retrato molecular do Brasil. In: **Revista Ciência Hoje**, São Paulo: SBPC, 2000. Disponível em: <http://labs.icb.ufmg.br/lbem/pdf/retrato.pdf>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

PRANDI, Renato. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt>. Acesso em: 18 de novembro de 2020.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, [1934] 2003.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calumdu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, 8(16):57-81, mar./ago. 1988. Disponível em: <https://www.anpuh.org>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

RESENDE, Maria. E. de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). **O Brasil republicano**: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

RIO, João. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, , 2012).

ROMÃO, Tito. L. C. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. linguist. apl.** 57 (1), Jan-Apr 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010318138651758358681>. Acesso em: 03 de janeiro de 2022.

SAMPAIO, Gabriela dos R. Axé Carioca. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. p. 34-68. Disponível em: <https://periodicos.unb.br>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

SANTOS, Marcos Paulo A. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma gramática da repressão. **Revista Hydra**, v. 01, p. 154-169, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/hydra/article/view/9132>. Acesso em: 14 de outubro de 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMAS, Luiz Antônio. A.; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Fabíola. A. T. Jornal de umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas. **PPGHIS/UnB**, nº. 30, Brasília, Jan/Jul, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/14722>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

TOMÉ, Fabíola Amaral. **Jornal de umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas**. (PPGHIS/UnB) Nº. 30, Brasília, Jan – Jul 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br>. Acesso em: 25 de setembro de 2022.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Icone, 1991.

RIF

arti

artigos

artigo

gos

Cultura e Pandemia: Festejos de São João na cidade de Dom Basílio-Ba

*Antônio Nolberto de Oliveira Xavier¹
Vicente de Paulo Silva Santos²*

Submetido em: 26/09/2022

Aceito em: 15/11/2022

RESUMO

O presente estudo realiza uma análise sobre o projeto de intervenção artística intitulado "São João Vivo", realizado em junho de 2020 e de 2021, na cidade de dom Basílio, região sudoeste da Bahia. A pertinência da ação cultural aparece como ponto crucial neste trabalho para descrever os resultados e os significados que foram gerados com a realização do concurso de ornamentação das casas durante as festividades de São João. A realização do projeto surge da necessidade de encontrar, em meio à pandemia do covid-19, caminhos que levassem a comunidade a permanecer em estado de festa e comunhão junina, mesmo com todas as restrições e medidas de afastamento social, emitidas pelos órgãos de saúde. Com base na pesquisa reflexivo-indutiva e nos conceitos da Folkcomunicação, o autor descreve os caminhos percorridos na realização do projeto e a importância dele no contexto mencionado; destaca os fluxos de participações e conclui, entre outros resultados, sobre o sentido festivo atribuído à cidade, além da promoção da cultura local em período pandêmico. A sistematização das ações e a descrição dos modos de ser/fazer da comunidade contemplam características oportunas à reflexão técnica e científica e são um convite a conhecer as belezas e saberes produzidos em tempo de escassa manifestação da cultura popular.

PALAVRAS-CHAVE

Cultura popular; Festa Junina; Pandemia; Produção cultural.

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP; Mestre em Ciências da Comunicação pela UNISINOS; Especialista em Administração e Planejamento para Docentes pela ULBRA/RS; Licenciado em Filosofia pela UNISINOS; Atualmente é Professor Adjunto do Departamento de Letras e Artes da UESC, atuando no Curso de Comunicação Social – Rádio, TV e Internet e realiza Estágio de Pós-Doutoramento na Universidad Estatal a Distancia – UNED, na Costa Rica, desenvolvendo o projeto “COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO: Conteúdos, propostas metodológicas e mudanças nos cursos de formação de professores na universidade pública”. Correio eletrônico: xavierfolk@hotmail.com.

² Licenciado em Teatro pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB; Especialista em Gestão Cultural pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. Correio eletrônico: vicente_artes@hotmail.com.

Culture and Pandemic: Celebrations of *São João* in the city of Dom Basilio-Ba

ABSTRACT

This study analyzes the artistic intervention project entitled "São João Vivo", carried out in June 2020 and 2021, in the city of Dom Basilio, southwest region of Bahia. The pertinence of cultural action appears as a crucial point in this work to describe the results and meanings that were generated by holding the ornamentation contest of the houses during the festivities of *São João*. The realization of the project arises from the need to find, in the midst of the pandemic of covid-19, paths that led the community to remain in a state of celebration and *Junina* communion, even with all the restrictions and measures of social removal, issued by the organs of health. Based on reflexive-inductive research and folkcommunication concepts, the author describes the paths taken in the realization of the project and its importance in the context of the men-actioned; highlights the flows of participations and concludes, among other results, on the festive sense attributed to the city, in addition to the promotion of local culture in pandemic period. The systematization of actions and the description of the ways of being/making of the community contemplate characteristics appropriate to technical and scientific reflection and are an invitation to know the beauties and knowledge produced in time of scant manifestation of popular culture.

KEY-WORDS

Popular culture; Junina Festival; Pandemic; Cultural production.

Cultura y Pandemia: Celebraciones de *São João* en la ciudad de Dom Basilio-Ba

RESUMEN

Este estudio analiza el proyecto de intervención artística titulado "São João Vivo", realizado en junio de 2020 y 2021, en la ciudad de Dom Basilio, región suroeste de Bahía. La pertinencia de la acción cultural aparece como un punto crucial en este trabajo para describir los resultados y significados que se generaron al realizar el concurso de ornamentación de las casas durante las festividades de São João. La realización del proyecto surge de la necesidad de encontrar, en medio de la pandemia del covid-19, caminos que llevaron a la comunidad a permanecer en estado de celebración y comunión junina, incluso con todas las restricciones y medidas de remoción social, emitidas por los órganos de salud. Basado en la investigación reflexivo-inductiva y los conceptos de la *Folkcomunicación*, el autor describe los caminos tomados en la realización del proyecto y su importancia en el contexto de la acción del hombre; Destaca los flujos de participaciones y concluye, entre otros resultados, sobre el sentido festivo atribuido a la ciudad, además de la promoción de la cultura local en periodo de pandemia. La sistematización de acciones y la descripción de las formas de ser/hacer de la comunidad contemplan características adecuadas a la reflexión técnica y científica y son una invitación a conocer las bellezas y saberes producidos en tiempos de escasa manifestación de la cultura popular.

PALABRAS-CLAVE

Cultura popular; Festival junina; Pandemia; Producción cultural.

Introdução

As festas, sejam elas consideradas religiosas ou profanas, impressas em qualquer segmento da sociedade, traduzem-se como significados expressivos na identificação cultural de um povo. Os valores e sentidos das manifestações festivas estão ancorados nas relevantes características que estes movimentos atribuem à vida do homem, seja individual ou coletivamente. “As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana”, (BAKHTIN, 2010, p. 7). A festa traz consigo um significado genuíno para cada povo, o qual a todo tempo inventa e renova as suas formas e dinâmicas de preparar, a cada novo ano, um jeito diferente de comemorar.

A quantidade das expressões celebradas no Brasil, por meio do canto e da dança, é extensa e se destaca por suas peculiaridades, de norte a sul do país, e, como bem observa Bruhns (2000, p. 11) quanto à pluralidade destas manifestações, “merecem destaque pela mera popularidade e extensão, por representarem modos de ser, de se relacio-

nar, se expressar, se comportar, enfim, de estar no mundo”. Para Souza (2012, p. 224), “as tradições populares brasileiras, cuja expressividade considero de mérito artístico e não só cultural, são prenes de sentidos, textos e apuro estilístico engendrado numa aprendizagem difundida e curtida coletivamente”.

Cabe, portanto uma observação quanto ao sentido festivo atribuído às manifestações culturais, de modo que poderíamos considerar a festa como um dos símbolos da expressividade cultural brasileira.

José Marques de Melo (2002, P. 110) reforça os elementos que identificam as festas populares como celebrações:

Fenômeno de natureza sócio-cultural, a festa permeia toda a sociedade, significando uma trégua no cotidiano rotineiro e na atividade produtiva. Sua natureza é intrinsecamente diversional, comemorativa, pautando-se pela alegria e pela celebração.

Alinhada às características destacadas pelo autor, pode se dizer, que, a festa é também em sua natureza um fenômeno comunicacional conforme defende Luiz Beltrão em seus estudos sobre a folkcomunicação.

A teoria folkcomunicacional largamente difundida a partir da década de 1960, tem como objeto de estudo aspectos de práticas cotidianas e se ocupa das dinâmicas presentes no processo de comunicação, reconhecendo múltiplas formas de expressão utilizadas por grupos considerados marginalizados, que por sua vez, criam meios particulares para transmissão dos seus saberes e fazeres. Em síntese, a teoria reconhece nas expressões culturais um modelo de comunicação - informal - que se dá pelas multiplicidades de códigos os quais saltam às festas populares. É portanto, conforme defende Beltrão, uma comunicação através do folclore que considera o espaço e os aspectos simbólicos de significações presente na cultura popular.

Para Marques de Melo (2008), as festividades, do ponto de vista da identidade comunicacional, caracterizam-se como processos determinados por fluxos convergentes.

- a) A festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal.
- b) A festa enquanto mobilizadora das relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados – locais, regionais, nacionais. Trata-se de um fluxo de comunicação massiva;
- c) A festa enquanto articuladora de relações institucionais, desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e antenadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias, com

que parceiros. Trata-se de um fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas. (MARQUES DE MELO, 2008, P. 79).

Neste sentido configura como aspecto importante reconhecer as festas populares como expressões folkcomunicacionais atendo-se aos aspectos culturais das celebrações, sejam elas sagradas ou profanas, além é claro, de observar o lugar que estas ocupam na mídia.

À luz do entendimento de valorização das potencialidades da festa junina e em meio aos valores sócio-histórico-simbólico-culturais atribuídos à esta, o trabalho em questão propõe uma reflexão acerca das contribuições da Festa de São João no contexto da cidade de Dom Basílio/BA, a partir da produção do Projeto São João Vivo, uma iniciativa que surge a partir da não realização da festa junina, normalmente promovida pelo poder público municipal, ocasionada pelas restrições do Covid-19.

Com o intuito de contribuir artisticamente com a cultura local, o Projeto São João Vivo foi pensado como forma de amenizar os impactos causados na comunidade, pois nesta crescia o discurso de que naquele ano passariam “sem o São João”. A afirmativa assumia um lugar de inverdade por pensar que celebrar a data e fazer-se espírito festivo na referida ocasião poderia ser algo dissociado do contato coletivo na praça, pelo menos durante a excepcionalidade do Covid-19.

Sem desconsiderar a importância e o sentido de consolidação das práticas culturais pela harmonia coletiva, naquele contexto era mais que óbvio que a forma de se divertir e fazer a festa necessariamente haveria de ser diferente dos anos anteriores. Era preciso, contudo, criar estratégias e promover o espírito festivo na comunidade, fazendo-a corpo uníssono, ao passo que cada casa pudesse se apresentar durante o mês de junho com suas fachadas decoradas e, portanto, alegres.

Havia naquele momento, por parte dos idealizadores do projeto, o entendimento de que, à medida que os moradores se empenhassem na decoração das casas, poderia acender o espírito festivo em cada um e, assim, amenizar os impactos da falta que a forma de comemoração do São João de outrora provocaria.

Para Ferreti, (1995, p. 47) “a festa religiosa (...) constitui oportunidade para expressar a capacidade de organização, a criatividade popular, a devoção, o lazer e para se constatar o sincretismo religioso. Nas festas a comunidade se revitaliza, se recria, se encontra e se vê como um todo”.

Mensurar as práticas de tudo quanto foi observado nos dois anos de realização do projeto, constitui objetivo deste trabalho, de forma que sistematicamente, ao relatar as ações do projeto, o autor também busca creditar os fazeres concernentes à cultura popular, por meio dos registros escritos e, assim, validar, teoricamente, a sua forma de existência e resistência. Discorrer em âmbito acadêmico sobre as vivências decorrentes das festas populares torna-se fundamentalmente importante posto que, ao falar das festas, estamos descrevendo expressões e modos de ser/fazer de uma determinada gente e comunidade, e tais estudos devem, de maneira precisa, ser valorizados pela Academia.

Paralelo a tal importância, considera-se pertinente uma abordagem acerca da festa de São João celebrada na Cidade de Dom Basílio, posto que, ao longo dos seus quase 150 anos de tradição, quase nada tem sido registrado de forma escrita sobre tal festividade.

Assim sendo, neste artigo é apresentado um breve panorama sobre a festa de São João no contexto da cidade de Dom Basílio/BA e, em seguida, de forma detalhada, nas seções São João Vivo – Ano I e Ano II o autor apresenta os modos de organização do projeto, suas dificuldades e desafios para, em seguida, mencionar os resultados alcançados. Ao discorrer sobre a temática do referido trabalho perguntas do tipo “Qual a importância da prática cultural desenvolvida no referido contexto?”, “Qual a importância de um projeto de Intervenção Junina em meio a uma pandemia?” surgiram como questionamentos precisos para o aparecimento de respostas que, por certo, definiram pertinentes caminhos a serem percorridos ao longo do texto.

Por fim, nos aspectos de conclusão, destaca-se uma análise na tentativa de refletir a importância e os sentidos da ação e do fazer cultural na e para a cidade e, principalmente, para cada cidadão e cada cidadã dom-basiliense.

Fé na festa: tradições Juninas no cenário festivo e espetacular Dom-Basiliense

Situada no sopé da Serra das Almas, a 709 Km da capital, Salvador, região sudoeste do estado da Bahia, mais precisamente a 20 km de Livramento de Nossa Senhora (leste), 29 km de Rio de Contas (norte) e 55 km de Brumado (sul), Dom Basílio é uma das cidades que compõem o semiárido baiano, com uma área territorial de 689,516 km² nas fronteiras da Chapada Diamantina, região que se destaca por suas serras e cachoeiras.

Sua população, estimada em 11.355 habitantes, concentra um quantitativo de aproximadamente quatro mil moradores na sede do município, ficando os demais na zona

rural deste. O povoamento do território teve início em 1715, com a chegada de paulistas à procura de ouro. A partir de então foram se instalando pequenas fazendas de gado e, deste modo, surgiu o povoado de “Curralinho”, distrito da Cidade de Livramento de Nossa Senhora. Em função da extensa atividade agropecuária, desenvolveu-se a povoação e, em abril de 1962, conforme Lei Estadual nº 1657, de 05/04/1962, passou a se chamar Dom Basílio, nome escolhido em homenagem ao padre Manoel Olímpio Alves Pereira, nascido no município, sagrado bispo da diocese de Manaus, com o nome Basílio.

Constituída por uma maioria católica, a comunidade dom-basiliense, há mais de 150 anos celebra o novenário em homenagem a São João Batista, padroeiro da cidade, a quem seu povo fervorosamente eleva preces, cantos, súplicas e orações, em clima de fé e festa, entre os dias 15 e 24 de junho.

No despontar do mês junino a pequena cidade parece ganhar novos ares. face à grande expectativa que se cria para os dias de festa. Às cinco e trinta da manhã do dia primeiro de junho, em frente à igreja matriz, acontece a alvorada de abertura dos festejos, movimento encabeçado por Joãozinho de Seu Dedé, que reúne outros devotos de São João Batista para rezar, cantar hinos e louvores em homenagem ao santo padroeiro; tudo isso, é claro, com a tradicional queima de fogos e a distribuição de “comes e bebes” ao final.

Em *Repensando o Sincretismo* (1995, P. 33), Ferreti afirma que “a cultura popular se exterioriza em grande parte através de festas religiosas. As festas religiosas populares são ocasião para o pagamento de promessa e momentos de lazer em que se desenvolvem laços de solidariedade nos meios populares”.

Convém destacar que a alvorada do dia 1º de junho, assim como todas as demais alvoradas, novenas e missas realizadas entre os dias 15 e 24 de junho são transmitidas ao vivo pelos canais de divulgação da rádio fm local. É fato que no atual modelo de sociedade, imaginar as práticas cotidianas sem que estas estejam vinculadas às mídias soa como anacronismo, que por vez está associado a uma prática em desacordo com a sua época.

Ao descrever as relações entre cultura de massa e cultura popular, Osvaldo Trigueiro (2007) diz que:

Não se pode negar que as festas populares estão agregando valores culturais da sociedade midiática, assim como a sociedade midiática agrega valores culturais da sociedade tradicional. É nesse campo híbrido entre o midiático e o tradicional que emerge uma cultura de base local vinculada à cultura global em fluxos contínuos de apropriação e incorporação de novos significados. (TRIGUEIRO, 2007, P. 109).

A festa junina em Dom Basílio está na gênese de sua matriz cultural e representa, simbolicamente, a identidade do seu povo, quer seja na dimensão religiosa ou pagã. A festa em questão realiza-se pelas duas vertentes, de modo que a parte religiosa fica sob a responsabilidade de uma equipe formada pelo clero e a festa pagã a cargo do poder público municipal, que é responsável pela contratação das bandas, alocação de barracas, decoração da praça e, através dos núcleos de educação, proporcionar as apresentações de quadrilhas juninas na praça central, em frente à igreja. Para o autor José Marques de Melo,

A gênese da festa localiza-se no imaginário coletivo, sendo resgatada periodicamente através de fluxos de comunicação interpessoal (parentesco, vizinhança, trabalho) que desencadeiam iniciativas de celebração por parte das instituições sociais (escola, igreja, partido, empresa, governo), cuja intermediação comunicativa suscita o interesse dos veículos de difusão coletiva, que a elas se associam, desencadeando fluxos de comunicação massiva, responsáveis pela mobilização dos indivíduos para participar desses atos comemorativos. (MARQUES DE MELO, 2002, P. 115)

Ainda que cada instituição promova a festa dentro do que cabe a cada uma realizar, talvez seja impossível, no cenário dom-basiliense, imaginar a existência de uma sem a outra, de modo que os acontecimentos pertencentes a ambas se complementam e se realizam em um só movimento, proporcionando à comunidade aquilo que, por apreço, reconhecemos como “a festa de São João de Dom Basílio”.

É comum, por exemplo, que entre os dias 15 e 19 de junho, ao sair da igreja, os fiéis se dirijam à praça central para receber um grupo de estudantes que já está preparado para uma apresentação cultural. Em noites de São João, a praça, espaço cotidianamente vazio, é dividida por uma corda e, desta forma, se define o que é palco e o que é plateia. Em volta da corda, os grandões assistem de pé, enquanto as crianças, sentadas aos pés destes, contemplam toda a beleza que dá vida e movimento à praça da cidade.

Apostando em temáticas variadas, no compasso de danças e encenações, alunos, professores e diretores exibem aspectos de nossa cultura sertaneja e, desta forma, a quadrilha junina em Dom Basílio vai se mantendo presente em nossa tradição, há mais de três décadas.

O encantamento que se sobrepõe às particularidades da festa explica-se pela oportunidade de poder, desde menino, brincar a fogueira de São João e de encantar-se com o colorido das bandeirolas, do trança-fitas e do pote de barro recheado de balas e pirulitos,

sem esquecer, contudo, do colorido das sedas e chitas a vestir os quadrilheiros e quadri-lheiras, símbolo de resistência cultural do São João em Dom Basílio.

Nas palavras de Larrosa (2014, P. 58) “a experiência é aquilo que nos toca, é aquilo que nos afeta”, portanto, faz-se necessário compreender tais fenômenos como inerentes à vida e à educação do ser humano, no seu precioso caminho de busca para ser e existir, enfim, de pertencer e estar no mundo.

Diante disto, as considerações elencadas aparecem com o intuito de destacar que, no limiar entre fé, folia, folguedo e festa, a manifestação junina, profanamente sagrada e sagradamente profana, celebrada no contexto dom-basiliense, é apenas uma, entre outras tantas, que se destacam no cenário festivo e espetacular brasileiro pelo seu modo de ser, de fazer e de existir.

São João Vivo - Ano I: desafios, dificuldades e resultados alcançados

Se a cultura está estritamente ligada aos costumes de uma determinada época pelas razões concernentes ao contexto social e histórico e pelo modo como se movimentam os sujeitos neste inseridos, é pertinente afirmar que, dentro do eloquente cenário do ano de 2020, estariam os cidadãos dom-basilienses, Vicente de Paulo e Wallas Moreira, instigados a desempenharem o papel social como mobilizadores culturais, a pretexto de contribuir com a cultural local, ainda que driblando as dificuldades impostas pela pandemia do Covid-19.

Cultura é um termo que apresenta definição abrangente, especialmente quando se consideram as diferentes áreas de conhecimento (SÁ, 2009; HOLANDA 2011; SILVA, 2011).

Durante muito tempo, a definição dada ao termo “cultura” estava relacionada ao senso comum à ação culta de elitismo. Assim, a cultura destinava-se apenas a uma pequena parte da sociedade (SILVA, 2011).

O interesse por desenvolver um projeto de caráter artístico e cultural, no contexto dom-basiliense, sempre se fez presente como forma de oferecer um retorno à cidade, depois de conduzido o processo da graduação em Teatro (UESB 2011/2015) e, não menos importante, depois dos conhecimentos adquiridos na Especialização em Gestão Cultural (UESC 2019). Depois de quase uma década morando fora da cidade natal, a volta para Dom Basílio, impulsionada pela pandemia, possibilitou dedicar tempo e atenção ao desenvolvimento do projeto, cujo interesse sempre se fez presente.

Discutidos os meios para a realização da ação proposta, foi elaborado um pequeno projeto para a realização de um concurso de decoração das casas, com descrições sucintas para a viabilização dele. Posteriormente apresentado e entregue (cópia em versão impressa) ao gestor responsável pela Secretaria de Educação, Cultura, Esporte, Lazer e Turismo do município e, conseqüentemente, ao representante do poder executivo, o apoio ao projeto foi categoricamente negado, por parte da gestão municipal.

O projeto se realizou, contudo, graças ao apoio de dois vereadores e de comerciantes locais, através da Associação Comercial do Município, que contribuíram financeiramente para aquisição dos prêmios aos vencedores do concurso. Também apoiaram o projeto Murilo Caires, através da rádio 105 Fm, e Arnaldo Almeida (agitador cultural), em todas as fases de realização.

Avaliadas as possibilidades de realização do concurso, no descortinar do mês mais festivo em Dom Basílio/BA foi anunciada (em entrevista ao vivo na Rádio105 Fm) a realização do concurso de ornamentação junina, ocasião em que a comunidade conhecia os objetivos do projeto e era convidada para realizar as inscrições que, posteriormente, seriam abertas e divulgadas juntamente com o lançamento de um pequeno roteiro elaborado com orientações para a participação no projeto.

Paralelo à vontade de realização da proposta, houve, na fase de pré-produção, uma dúvida muito grande, por parte de integrante da própria equipe de organização, sobre a aceitação ou não da comunidade ao referido projeto. E, por que surgiam dúvidas e inquietações a respeito? Não haverá aqui uma resposta concreta. Mas, talvez, o fato se explique pela condição de conhecer-se o perfil da comunidade e entender-se que, normalmente, ela está mais predisposta às críticas, se comparado com as ações do próprio fazer.

Havia uma convicção forte sobre a necessidade de realizar o projeto, entendendo que, na própria dinâmica de realização, a comunidade se beneficiaria com o resultado da ação cultural; ação, aliás, de cunho raríssimo para o contexto e por assim ser pode-se afirmar que o próprio fazer já estaria legitimado pela tentativa em oferecer à comunidade uma ação/produto de tal natureza.

Ainda que não houvesse nenhuma inscrição, como muitas vezes fora pensado, posteriormente seria tranquilo imaginar que o projeto “não se realizou” não por falta de tentativa. Para a equipe de produção, durante o período de pré-inscrições, fora salientado,

insistentemente, que, na possibilidade de inscrição única, seria a residência inscrita contemplada com o valor total arrecadado para a premiação.

Ainda que o número de inscritos tenha sido baixo, na primeira edição do projeto, ao menos foi capaz de trazer respostas aos organizadores do concurso, no que tange à aceitação do projeto pela comunidade, bem como foi possível realizar todas as etapas, conforme planejado. Do total de 8 (oito) propostas, as 5(cinco) melhores seriam selecionadas pela equipe de organização e, posteriormente, seriam disponibilizadas para o voto popular.

Se considerada a extensão geográfica e o número populacional do município, percebe-se, de imediato, que oito inscrições parecem muito pouco, algo que facilmente poderia ser associado ao insucesso do projeto. Conquanto acreditasse-se que os resultados da ação proposta estariam desvinculados do quantitativo de inscrições, mais que comemorar os números foi possível celebrar mediante as reverberações geradas a partir da própria realização do concurso. Com participações tanto da sede quanto da zona rural do município, as inscrições foram confirmadas através do recebimento de formulário on-line preenchido eletronicamente, conforme segue demonstrativo abaixo. Com o propósito de preservar a identidade dos participantes inscritos, estes terão seus nomes substituídos por nomes fictícios, conforme tabela abaixo.

Quadro 1 – Inscritos no projeto São João Vivo – ano I (2020)

Projeto	Proponente	Localidade
Arraiá do Virgulino	Flor de Mandacaru	Zona Rural
O Matuto	Flor de Aroeira	Sede
São João no Arraiá do Véi Cide	Flor de Cactu	Zona Rural
São João de tradição é no Arraiá do Barbosão	Flor de Juá	Sede
Arraiá 3 Irmãos	Flor de Maracujá	Sede
São João	Flor de Xique Xique	Zona Rural
Tributo ao “Véi” Henrique	Flor de Jitirana	Sede
Meu cantinho de São João para aquecer meu coração e resgatar a tradição	Flor de Anjico	Zona Rural

Fonte: Elaborado pelo autor

As reverberações que ocorreram a partir da realização do concurso mostraram, em diferentes aspectos, a importância e a necessidade do fazer cultural. Com as casas enfeitadas, os participantes relataram que a comemoração junina, na noite do dia 23 de junho, foi mais animada. Diferente do costume festivo, normalmente ocorrido em praça pública,

outro relato bastante presente na comunidade revelou a importância de comemorar a data em casa, desfrutando, de forma mais direta, a presença dos próprios familiares.

É também pertinente registrar os relatos que revelam a integração e o envolvimento familiar na preparação dos ornamentos entre adultos, jovens e crianças. Outro ponto a ser destacado refere-se às homenagens póstumas nos títulos da decoração de algumas casas, como no “Arraiá do Barbosão” e “Tributo ao Vei Henrique” figuras que, com certeza, deixam suas marcas na vida daqueles que se propuseram a homenageá-los.

Ao relatar aspectos concernentes à realização do projeto é conveniente insistir quanto à legitimidade do mesmo, pois se pode concluir que sua realização contribuiu parcialmente para o processo de formação cultural, inclusive de crianças e adolescentes, que, imersos, seja no fazer ou mesmo na observação do próprio fazer, naturalmente aprendem e se constroem sujeitos observadores e, conseqüentemente, íntimos e pertencentes à cultura local.

A cultura pode ser definida, considerando uma percepção mais sociológica, como todas as práticas, as ideias, os valores, bem como todos os objetos materiais que são criados para contribuir com as várias reflexões de questões concretas (SÁ, 2009).

Atestando mais concisamente os impactos da ação realizada, é possível dimensionar a abrangência e alcance do projeto quando em sua fase de voto popular, através da internet. Por meio de enquete realizada a fim de eleger a residência campeã, os munícipes colocaram-se como participantes indiretos do projeto, por meio do voto (curtidas – via *facebook*). Além do alcance municipal, uma vez lançado em rede social, o projeto pode também contar com a participação de internautas de fora do município e isto pode, ligeiramente, computar como uma proposta de relevância para a projeção do projeto, da cidade e da cultura local.

Neste sentido, Ziviane (2017) diz que a cultura passa a ser compreendida como algo relacionado à produção de sentidos e significados. Assim a comunicação é colocada no centro do processo como um importante elemento para o desenvolvimento de significações e valores.

Quadro 2 - Classificação final (ano I - 2020)

Projeto	Curtidas	Compartilhamentos	Comentários	Classificação
São João no Arraiá do Vêi Cide	1,4 mil	111	262	1º lugar
São João de tradição é no Arraiá do Barbosão	1,3 mil	131	293	2º lugar
Arraiá 3 Irmãos	577	35	71	3º lugar
Arraiá do Ribeiro Virgulino	198	23	29	4º lugar
O Matuto	153	17	19	5º lugar

Fonte: Elaborado pelo autor

De posse dos resultados, se ocupariam agora, os organizadores do concurso, da entrega dos prêmios aos vencedores (1º Lugar R\$ 500,00, 2º Lugar R\$ 300,00 e 3º Lugar 200,00), bem como lidar com as inquietações, comentários e julgamentos maldosos a respeito dos resultados obtidos e das estratégias de votação.

Conhecendo o perfil da comunidade e sabendo que a mesma não reagiria diferente ao anunciado, a estratégia consistiu apenas em ouvir e deixar que todo o burburinho não se consolidasse como um elemento desmotivador para uma possível realização do mesmo concurso no ano seguinte.

Projeto São João Vivo Ano II – A “mesma” festa, novos desafios

Motivado pelo desejo de desenvolvimento da cultura local, bem como na aposta de realização do Projeto São João Vivo, no dia 27 de março de 2021 já era anunciada na rádio FM a possibilidade de realização de sua 2ª edição. Convidados uma vez mais para somar forças no desenvolvimento do projeto, foram apresentadas aos demais agitadores culturais a importância e a pertinência de continuidade dessa ação cultural. Exposto o fato de que as ações do projeto (2020) haviam se desdobrado em reflexões acadêmicas para o curso em Gestão Cultural da UESC, o fato pareceu servir de estímulo aos demais companheiros de jornada.

Vale destacar os efeitos da participação de cada um dos envolvidos, de modo a visibilizar a potência das partes na realização do todo. Mesmo com o conhecimento de velhas dificuldades, o firmamento do SIM era, sem dúvida, a disposição em realizar e tratar antigas batalhas como novos e persistentes desafios; e, assim foi. De modo ainda muito tímido, tanto quanto carregado de certa inexperiência no trato com a “Produção Cultural”,

assim caminhou a fase de pré-produção, ao passo que não existiam definições, acordos e divisões de tarefas entre os agentes organizadores. Imersos cada qual em suas atividades de rotina, a não definição de tarefas foi o que motivou o verdadeiro “esperar pelo outro” e, sem dúvida, um ponto crucial de autocrítica na avaliação final.

Já era 15 de maio quando foram iniciadas as chamadas em rádio FM para as inscrições de casas no projeto São João Vivo. Uma semana após, mais precisamente no dia vinte e dois de maio de dois mil e vinte e um, em entrevista, ao vivo, pelo Programa Murilo Com Você, através da Rádio 105 FM (Apêndice A) os agitadores culturais Vicente de Paulo e Wallas Moreira esclareciam os detalhes do projeto e convidavam a comunidade para participação dele.

Considerando o modo como cada um podia fazer naquele momento, foi solicitado a alguns representantes comerciais o valor de 1.000,00 (hum mil reais) para o pagamento de 1º lugar no concurso. Assim foi com o segundo apoiador, 750,00 (setecentos e cinquenta reais) e, conseqüentemente, com o terceiro, 500,00 (quinhentos reais). Em todos os casos as premiações foram garantidas em vale-compras, em cada uma das casas comerciais apoiadoras. Os valores de premiação podiam e podem parecer muito pouco, mas, para a realidade do contexto já significavam bastante e, por ora, superavam as metas e expectativas de seus organizadores, em relação ao ano anterior. Outra meta que seria superada na 2ª edição seria a doação de um balaio junino, como prêmio simbólico, para cada um dos vencedores, possibilitado pela parceria com um supermercado local.

Por último, também como premiação, todavia apenas para o primeiro lugar, em 2021 seria entregue o “estandarte de ouro”: estandarte confeccionado pelo artesão Vicente de Paulo com a imagem de São João Batista, conforme já citado, padroeiro da cidade de Dom Basílio. O estandarte se insere na premiação como prêmio dinâmico e cíclico, de modo que na próxima edição do concurso ele será passado para a casa vencedora em 1º lugar.

Foto 1 - Estandarte São João Batista



Fonte: Acervo pessoal do autor

Divulgadas as normas de participação no concurso através da rádio FM, posteriormente seria disponibilizada a convocatória, seguida de formulário on-line para inscrição dos interessados. Superados os desafios de encontrar apoiadores para as premiações e depois de todas as demandas pertinentes, ao fim do período de inscrição veio a surpresa maior: nenhum inscrito. Isto causou inquietação aos organizadores.

É importante destacar que durante o período de inscrição já havia inúmeras casas decoradas pela cidade. Para a maioria dos agentes envolvidos na produção, composta por quatro pessoas, cancelar o concurso não seria a melhor opção. Logo, decidiu-se por prorrogar as inscrições e buscar aproximar-se de alguns munícipes, cujas casas já estavam decoradas, e pedir que estes se inscrevessem no concurso. Ao término do período de inscrições (2ª chamada) tinham-se quatro residências inscritas e, desta forma, foi possível seguir com os encaminhamentos do concurso até o seu desfecho final. Diante do baixo número de inscrições, todas as propostas inscritas foram, automaticamente, encaminhadas para o voto popular, conforme demonstradas no quadro a seguir.

Quadro 3 - Inscritos no projeto São João Vivo – ano II (2021)

Projeto	Proponente	Localidade
São João Sustentável	Flor de Quiabento	Zona Rural
Arraiá do Ribeiro Virgulino	Flor de Mandacaru	Zona Rural
Tradição e Forró: Arraiá da Família Oliveira	Flor de Umbuzeiro	Zona Rural
Arraiá da Família Barbosa Festeja com Alegria o São João	Flor Juá	Sede

Fonte: Elaborado pelo autor

Das quatro propostas, uma seria eliminada, de acordo a porcentagem de votos na enquete realizada via instagram (@rádio105fmoficial). Em *historys* diferentes foram lançadas as propostas de casas (1 e 2) e (3 e 4). Após o período de 24 horas de votação foi analisado o histórico de dados disponibilizado pelo aplicativo e verificaram-se as posições de cada concorrente, no referido concurso.

Quadro 4 - Classificação Final (ano II – 2021)

Enquete	Aberturas únicas	Engajamentos	Casa	Casa	Total de Votos
CASAS 01 X 02	359	135	21 VOTOS 16,7%	105 VOTOS 83,3%	126
CASAS 03 X 04	437	220	63 VOTOS 31,5%	137 VOTOS 68,5%	200

Fonte: Elaborado pelo autor

O resultado oficial do concurso foi divulgado no dia 24 de junho (rede social da rádio 105 fm) e, no dia 25, os prêmios foram entregues a cada um dos ganhadores em frente as suas respectivas residências, conforme registrado e apresentado a seguir.

Foto 2 - Entrega de premiação na residência vencedora em 1º lugar (2021)



Fonte: Acervo pessoal do autor

Da foto acima destaca-se a vestimenta das irmãs Barbosa que, pelo segundo ano consecutivo, participam do projeto, com pleno envolvimento e aderindo à proposta. Usando a criatividade em favor da ornamentação da casa, as senhoras “Amor-perfeito, Flor de Juá e Sempre Viva”, assim como as crianças, também apareceram caracterizadas no vídeo de divulgação da casa, o mesmo que seria visto e analisado pelo público em geral. Diante de tal posicionamento, considera-se a escolha como um grande acerto, uma vez que se inserem na decoração como enfeites vivos e dinâmicos. As escolhas para tornar a decoração residencial mais atrativa são as mesmas que, direta ou indiretamente, vão despertando nas crianças o gosto e a identificação pela cultura local. Estas não veem apenas os mais velhos fazendo, mas participam, vivamente, em um só movimento, e, assim, se vão construindo sujeitos pertencentes de todo o processo.

Foto 3 - Entrega de premiação na residência vencedora em 2º lugar (2021)



Fonte: Acervo pessoal do autor

Também com o bis de participação neste segundo ano de realização, o Arraiá do Ribeiro Virgulino conquistou o prêmio de segundo lugar. A simplicidade da casa e do homem de 77 anos, nos dois anos de intervenção nunca representou uma barreira para que pudesse participar do projeto. Chama atenção nesta residência o fato de a família reunir os poucos objetos que possui para caracterizar a fachada da casa e, assim, garantir um lugar na brincadeira. O colorido das bandeirinhas juninas, resquícios da decoração de rua de um São João passado, contrasta com o cinza do cimento exposto de uma parede inacabada, tingida em sua parte inferior por um leve tom terroso, a única e possível tintura recebida até hoje, uma mistura da terra do chão batido com a água da chuva que por ali respingou ao longo dos anos.

Em uma rápida análise, constata-se que o diferencial desta proposta consiste na determinação das filhas, netos e netas de seu “Fulô de Mandacaru”. São eles os responsáveis por todo o processo, desde a inscrição virtual até a distribuição dos ornamentos, e os mesmos que não desanimam quando lhes parece limitada a possibilidade de investir financeiramente em qualquer bibelô decorativo. O Arraiá do Ribeiro Virgulino é um retrato vivo que nos convida à transgressão do olhar, nos dá a chance de jamais esquecer o lugar de nascimento da cultura popular, e que toda a sua beleza surge de processos similares ao da decoração de “seu Fulô” e, desta forma, sobrevive, porque é exatamente a simplicidade a sua maior força.

Foto 4 - Entrega de premiação na residência vencedora em 3º lugar (2021)



Fonte: Acervo pessoal do autor

Participando pela primeira vez do concurso, a família Oliveira (Caiçara da Barra – zona rural do município) nos surpreendeu pela ousadia no projeto. Além da fachada da casa, a ornamentação se estendeu pelo grande terreiro, o mesmo onde adultos e crianças celebraram em volta da fogueira de São João, na noite do dia vinte e três de junho. A família Oliveira apostou desde o cercado com palhas de coqueiro, delimitando, o arraial no imenso terreiro, até à construção de uma pequena “bodega” de onde saíam os “comes e bebes” de toda a festança. No ato de entrega da premiação de 3º lugar, encontramos uma família bastante animada, não apenas com os prêmios recebidos, mas feliz pela participação no concurso. Em um breve bate papo, as integrantes da família Oliveira ressaltaram a importância do projeto e, conforme relatado por “Fulô de Umbuzeiro”, responsável pela inscrição no concurso, “a ornamentação completa o sentido de toda a festa, trazendo mais alegria e diversão para todos os envolvidos”.

Resultados alcançados

Diante do insalubre e escasso movimento artístico-cultural na cidade de Dom Basílio, uma fagulha de expressão artística, no contexto citado, nos rouba, no melhor dos sentidos, a possibilidade de inércia e contemplação do não-realizado e do não-vivido e nos devolve também, no melhor dos sentidos, a alegria da festa e a comunhão coletiva através da arte e da cultura popular.

Apontados os caminhos de desafios e dificuldades na realização do projeto, elucidar os ganhos e as conquistas do processo reaviva a noção e o compromisso de entender a necessidade de manter aquilo que se tem produzido.

Com base nos efeitos que por hora são gerados a partir da realização do concurso, o projeto cumpre o seu dever, social e culturalmente, dada a possibilidade de refletir os sentidos por ele provocados, individual e coletivamente, descrevendo o cotidianamente observado pelo autor deste artigo, quer sejam estes efeitos positivos ou negativos.

Com a intenção de mobilizar a participação dos moradores e obter o maior número possível de inscritos, desde a primeira edição do projeto os prêmios foram pensados como mecanismos para despertar o interesse e estimular a comunidade à adesão da proposta. No entanto, o que se tem notado, em alguns casos, são pessoas dizendo enfeitar as casas sem o interesse em concorrer aos prêmios; logo, lidar com a falta de participação do público por meio das inscrições formalizadas, na condição de concorrentes aos prêmios, coloca em cheque a dinâmica pensada e, sobretudo, a continuidade do concurso neste modo de fazer.

Diante dos fatos, o que explicaria a baixa quantidade de participantes no concurso nos termos formais de sua convocatória? Não cabe aqui uma resposta concreta, ao passo que não existem conclusões definidas para tal fenômeno. No entanto, a partir do que pode ser observado, aparecem como possibilidades os fatos destacados: 1- falta de interesse pela maioria da população, 2- custos de produção, 3- bloqueio de criatividade (há pessoas que dizem não saber fazer “essas coisas”), 4- recusa à exposição da própria ornamentação por julgarem-se inferiores a outros projetos (casas) e 5- recusa à estética do simples, das palhas e das chitas, elementos característicos da festa junina.

Para Amphilo (2013), Luiz Beltrão, pioneiro da teoria da Folkcomunicação, enxergava os meios de comunicação como um importante instrumento de transformação. Assim, levantou duas possibilidades em decorrência da falta de reação positiva do povo frente aos estímulos promovidos pelos meios massivos, a saber: a) o povo não reagia porque não compreendia as mensagens; ou b) as necessidades e as reivindicações do povo não estavam sendo atendidas pelas mensagens.

Ainda que a adesão à proposta não seja tomada pela maioria dos moradores, se observadas as casas que foram ornamentadas, sem necessariamente estarem inscritas no concurso, vê-se, embora ainda de modo muito tímido, que a ideia do projeto começa a tomar corpo pela cidade. Neste contexto, é possível observar que determinados moradores enfeitam as casas por se sentirem influenciados pela ornamentação da casa vizinha ou, em outros aspectos, são estimulados pelo próprio convite/divulgação da equipe proponente, fato que pode ser considerado como ponto positivo dentro da ação.

A mobilização da comunidade pode, portanto, e em certa medida, ser justificada pela compra indireta da ideia, e, caso assim continuar, pode ser que, em alguns anos, a ideia do Projeto São João Vivo tenha cumprido o seu papel: realizar-se de forma livre e independente, pela própria comunidade, sem necessariamente precisar de convites ou mesmo inventar pretextos de premiação, com fins de convencimento à ornamentação junina.

Assim sendo, à medida que passem os anos e ao passo que seja vencida a Pandemia do Covid-19, a ideia do projeto poderá ser mantida e jamais extinta, pelo simples fato de ter nascido a pretexto de curtir o São João em casa, quando limitados pela ausência das tradicionais festas dançantes em praça pública.

Considerações finais

A tomada de decisão para falar sobre o Projeto São João Vivo possibilitou uma descrição detalhada da ação, ao passo que foram descritos também os modos de fazer e os modos de participação da comunidade.

A utilização dos meios de comunicação de massa para alcançar o público, bem como divulgar os encaminhamentos de cada fase do concurso pode ser entendida como um caminho necessário de acompanhamento às transformações sociais, culturais e comunicacionais do tempo e espaço. Observa-se neste contexto que há no movimento proposto uma ressignificação das práticas culturais e assim pode-se perceber um entrelaçamento da cultura popular e a cultura de massa, reafirmando a coerência do estudo folkcomunicacional conforme esmiuçado por Beltrão.

Destaca-se a utilização da rádio fm, tanto quanto a utilização das redes sociais *facebook* e *instagram*, como procedimentos capazes de somar às ações no tocante às manifestações populares. O uso de tais meio de comunicação contribuiu, portanto, para a manutenção da festa por parte da comunidade através da decoração das casas.

Os estudos folkcomunicacionais favorecem a análise dos contextos onde as manifestações populares acontecem, considerando os espaços e os aspectos simbólicos de significações presentes na cultura popular e como elas “negociam” com a cultura hegemônica.

Para o autor José Marques de Melo (2008)

A folkcomunicação adquire cada vez mais importância pela sua natureza de instância mediadora entre a cultura de massa e a cultura popular, protagonizando fluxos bidirecionais e sedimentando processos de hibridação simbólica. (MARQUES DE MELO, 2008, P. 25).

Desde o princípio, o projeto fora pensado como meio de diminuição dos impactos causados pela ausência da festa junina, por conta da pandemia; logo, o trabalho em questão trouxe reflexões acerca da produção cultural durante o período junino na cidade de Dom Basílio/BA. Além do caráter salutar de entretenimento da população em um momento específico, a produção do projeto no referido contexto também se fez necessariamente importante, uma vez que eventos de tal natureza são apagados do cotidiano da referida população.

No momento em que a comunidade é convidada a produzir artisticamente sobre a temática de uma festa que em muito lhe representa cultural e religiosamente, surge então a oportunidade de expressões diversas – pintar, cantar, dançar, tocar, batucar -, e por meio destes e de outros saberes e fazeres estes movimentos vão se constituindo como elementos simbólicos e de representação da localidade.

Somados aos fatores acima citados, destaca-se o pertinente desejo em contribuir com a festa junina local que, ao longo dos seus 150 anos, já fora contornada pelo fazer lúdico de personagens que ainda habitam o imaginário saudosista da população mais velha da cidade. São personagens que, a seu tempo, contribuíram com a dinâmica da festa, a partir da realização de folguedos e brincadeiras, hoje expressões não mais presentes no cenário festivo dom-basiliense.

O projeto São João Vivo, mesmo com todas as dificuldades da primeira edição, nos mostrou o lado positivo de sua realização e, a partir disso, realizou-se o Ano II. Quanto ao alcance dos objetivos, podemos destacar a participação indireta da comunidade (através da ornamentação sem inscrição no concurso e da participação na votação). Mesmo que alguns moradores enfeitavam as residências sem quererem participar do concurso, com certeza podemos considerar tal movimento como um grande resultado conquistado dentro da ação.

Ainda que pudéssemos vislumbrar um maior número de participações, tanto na forma direta quanto na forma indireta, considerar as casas ornamentadas “não inscritas”

(algo não superior 30 residências) é uma das possibilidades para considerarmos como ganho efetivo em todo o projeto.

A adesão indireta nos faz acreditar na validação deste e na necessidade permanente de incentivo à comunidade para que o número de adeptos possa se tornar mais expressivo a cada ano, mesmo que neste momento não possamos dizer nada quanto à continuidade do projeto nos anos subsequentes.

Podemos, contudo, concluir neste instante, que a produção cultural do referido projeto, ainda que de forma pontual e breve, deixa para a cidade importantes contribuições artísticas e culturais e se legitima como acontecimento ímpar durante os festejos juninos na cidade, nos anos 2020 e 2021.

Tão logo chegue o fim da pandemia e retornem as comemorações juninas em praça pública, a comunidade terá despertado para a ornamentação das casas como parte destes festejos, deixando a cidade mais viva, mais alegre e com mais cores, durante os festejos de São João. E para o caso de nada disso ser possível, terá o projeto e os seus fomentadores cumpridos o papel social, histórico e cultural no seu tempo e lugar.

Por fim, com o desejo de que germine a semente plantada, podemos imaginar que, à medida que passem os anos e as pessoas continuem a decorar suas casas, estará a cidade vestida de uma nova ordem, de um novo costume e, portanto, de uma nova tradição. Caso isso não ocorra, podemos imaginar, conforme nos propõe Fábio Martins Neves (2004, p. 32) “a festa com tudo o que ela representa, talvez seja um dos remédios para os males de quem fica. Talvez não seja a morte que nos ronda em dias de festa e sim a dádiva da festa que, nos momentos de morte, ameniza um pouco as nossas dores”. Por assim pensar, podemos inferir que o projeto São João Vivo talvez tenha, em certa medida, nos servido como paliativo às mazelas de nosso tempo e, que, portanto, a dádiva da festa, em tempos de pandemia tenha contribuído para nos mantermos socialmente conectados e culturalmente vivos em comunhão com a festa e as tradições do nosso povo e lugar.

Referências

- AMPHILO, Maria Isabel. Fundamentos Teóricos da Folkcomunicação. **Comunicação & Sociedade**: Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. São Bernardo do Campo: UMESP, 2013. v. 35, n. 1, p. 89-110, jul./dez. 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. **Cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: O contexto de François Rabelais. 7. ed. São Paulo: Huicitec, 2010.
- BRÍGIDA, Miguel Santa. O auto do círio: fé, festa e espetacularidade. **Textos escolhidos de cultura e arte**, Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p. 35-48, 2008. Disponível em: www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/download/.../9777.
- BRUHNS, Heloisa Turini. **Futebol, carnaval e capoeira**: entre as gingas do corpo brasileiro. Campinas, SP: Papirus, 2000.
- BUORO, Anamelia Bueno. **Olhos que pintam**: a leitura da imagem e o ensino da arte. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.
- HOLANDA, Bianca Ferreira. **Breve análise do jornalismo cultural nos jornais impressos do município de Boa Vista**. (Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Comunicação Social). Boa Vista: UFRR, 2011.
- LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Trad. Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. Coleção Educação: Experiência e Sentido.
- LEANDRO, Flávio. **Vai ter São João**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fu0cLG49hRk>.
- MARQUES DE MELO, José. As festas populares como processos comunicacionais: roteiro para seu inventário, no Brasil, no limiar do século XXI. **Anuário Unesco/Umesp 14**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – Porto Alegre - RS – 20 a 22/06/2019 de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, n.5. São Paulo: Cátedra Unesco; Universidade Metodista de São Paulo, 2002.
- MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.
- MARTINELL, Alfons. “Cultura e cidade: Uma aliança para o desenvolvimento – A experiência da Espanha”. In: **Políticas culturais para o desenvolvimento: uma base de dados para a cultura**. Brasília: Unesco, 2003.
- MEIRA, Marly Ribeiro. Educação estética, arte e cultura do cotidiano. In: PILLAR, Analice Dutra (Org.). **A educação do olhar no ensino das artes**. 4. ed. Porto Alegre: Mediação, 2006.

NEVES, Fábio Martins. **Agosto de Deus, ao gosto dos homens**: uma viagem aos causos e coisas da “Maior Micrópole do Mundo”. Salvador: Gráfica e papelaria Caetité, 2004.

OSTROWER, Fayga. **Criatividade e processos de criação**. 21. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

PAIXÃO, Everton Santos. **Um bom filho a casa (re) torna**: produção cultural da I mostra de dança de Ubatã/BA 2017. 2020. Artigo. (Especialização em Gestão Cultural) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus/BA, 2020.

PILLAR, Analice Dutra. Leitura e releitura. In: PILLAR, Analice Dutra. (Org.) **A educação do olhar no ensino das artes**. 4. ed. Porto Alegre: Mediação, 2006.

ROSSI, Maria Helena Wagner. A compreensão do desenvolvimento estético. In: PILLAR, Analice Dutra. (Org.) **A educação do olhar no ensino das artes**. 4. ed. Porto Alegre: Mediação, 2006.

SÁ, Andréa Braga Santiago de. **A elitização da cultura roraimense**. (Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Comunicação Social). Boa Vista: UFRR, 2009.

SILVA, Rodolfo Magno Araújo da. **A viabilidade da criação de uma revista cultural no mercado de Boa Vista**. (Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Comunicação Social). Boa Vista: UFRR, 2011.

SOUZA, Maria Aparecida de. Arroz de festa. In: BRONDANI, Joice Aglae; LEITE, Vilma Campos dos Santos; TELLES, Narciso. (Orgs.). **Teatro-máscara-ritual**. Salvador: Alínea, 2012.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Festas populares. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICH, Karina Janz (Orgs.). **Noções básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

ZIVIANE, Paula. Comunicação e cultura no campo dos estudos culturais. In: **Comunicação & Sociedade**: Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. São Bernardo do Campo: UESP, 2017. v. 39, n. 2, p. 7-31, maio/ago. 2017.

O protagonismo da tecnologia nos processos comunicacionais e a potencialização das desigualdades de acesso à internet no Brasil

Mara Fernanda De Santi¹

Maria Cristina Gobbi²

Submetido em: 29/11/2022

Aceito em: 15/05/2023

RESUMO

O caráter de exceção que dominou o cotidiano de todo o planeta em função da pandemia de Covid-19 ao longo do ano de 2020 estabeleceu novos parâmetros de convivência, tendo como uma das premissas para a contenção do contágio o isolamento ou distanciamento social. Diante de um cenário de impossibilidade de contatos presenciais, em praticamente todas as esferas de relacionamento social e interpessoal (familiar, profissional, educacional), as soluções tecnológicas, midiáticas e digitais assumiram definitivamente o protagonismo nos processos comunicacionais. O presente artigo discute essa agenda de aceleração tecnológica a partir de um contraponto essencial à sua efetivação no nosso país: 18% da dos domicílios brasileiros não tem acesso à internet, segundo dados da pesquisa TIC-2021. Isso corresponde a 35,5 milhões de pessoas que não estão conectadas à rede mundial de computadores e para os quais a barreira é o valor elevado que as operadoras cobram pelo serviço. Os problemas estruturais da “vida real” se espelharam nitidamente na “vida virtual”, potencializando desigualdades e reforçando a exclusão digital dos cidadãos que já vivem um processo de disjunção social. Ao resgatar a teoria ator-rede, de Bruno Latour, que discorre sobre o espaço-rede e sua transformação a partir das relações entre humanos e não-humanos, o que se pretende é dialogar com o conceito da Folkcomunicação a partir das concepções de ativista midiático trazido por Osvaldo Trigueiro, de modo a entender de que maneira este último pode ser um caminho alternativo para algum tipo de acesso a essa massa “desconectada” da população brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Mídia; Tecnologia; Processos comunicacionais; Ator-rede; Folkcomunicação.

¹ Doutoranda em Mídia e Tecnologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Mestre em Comunicação Midiática pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Correio eletrônico: maradesanti2@gmail.com.

² Livre docente em História da Comunicação e da Cultura na América Latina. Pós-Doutora pelo Programa de Integração da América Latina (PROLAM) da Universidade de São Paulo. Bolsista do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Coordenadora da pesquisa sobre o Panorama da Comunicação e das Telecomunicações 2012-2013. Vice-coordenadora do Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Pensamento Comunicacional Latino-Americano” do CNPq. Correio eletrônico: mcgobbi@terra.com.br ou cristina.gobbi@unesp.br.

The protagonism of technology in communication processes and the potentialization of inequalities in internet access in Brazil

ABSTRACT

The exception character that ruled the everyday life of the entire planet because of the Covid-19 pandemic during the year of 2020 set new coexistence parameters, one of the premises to the contagion containment being isolation and social distancing. Facing the impossibility of face to face contact, in practically every social and interpersonal relationship (family, professionally, educationally), the technologic, media and digital solutions definitly took the main role on communication processes. This article discusses this agenda of technological acceleration from an essential counterpoint to it's implementation in our country: 18% of brazilian households do not have internet access, according to the research TIC-2021 data. This corresponds to 35,5 million people who are not connected to the global computer network and to for which the obstacle is the elevated prices that carriers charge for the service. The "real life" structural problems clearly mirror the "virtual life", increasing and inequality and reinforcing the digital exclusion of the citizens that that already live in a social disjunction process. When rescuing the actor-network theory, from Bruno Latour, that discusses about the space-network and its transformation from the relation between humans and non-humans, what is intended is to dialogue with the concept of Folkcommunication from the activist media conceptions brought by Osvaldo Trigueiro, in order to understand how this last one may be an alternative way for some kind of access to this "disconnected" mass of brazilian population.

KEY-WORDS

Media; Technology; Communication processes; Actor-network; Folkcommunication.

El protagonismo de la tecnología en los procesos de comunicación y la potencialización de las desigualdades en el acceso a Internet en Brasil

RESUMEN

El carácter de excepción que dominó la vida cotidiana de todo el planeta debido a la pandemia de Covid-19 a lo largo del año 2020 estableció nuevos parámetros de convivencia, con el aislamiento o distanciamiento social como una de las premisas para la contención del contagio. Ante un escenario de imposibilidad de contactos cara a cara, en prácticamente todos los ámbitos de las relaciones sociales e interpersonales (familiar, profesional, educativo), las soluciones tecnológicas, mediáticas y digitales han tomado definitivamente la delantera en los procesos de comunicación. Este artículo discute esta agenda de aceleración tecnológica a partir de un contrapunto esencial para su efectividad en nuestro país: el 18% de los hogares brasileños no tiene acceso a Internet, según datos de la encuesta TIC-2021. Esta cifra corresponde a 35,5 millones de personas que no están conectadas a la red mundial y para las que la barrera es el elevado precio que los operadores cobran por el servicio. Los problemas estructurales de la "vida real" se reflejan claramente en la "vida virtual", aumentando las desigualdades y reforzando la exclusión digital de los ciudadanos que ya viven un proceso de disyunción social. Al rescatar la teoría del actor-red, de Bruno Latour, que discute el espacio-red y su transformación a partir de las relaciones entre humanos y no humanos, lo que se pretende es dialogar con el concepto de Folkcomunicación a partir de las concepciones de activismo mediático traídas por Osvaldo Trigueiro, para entender cómo este último puede ser una vía alternativa para algún tipo de acceso a esta masa "desconectada" de la población brasileña.

PALABRAS-CLAVE

Medios; Tecnología; Procesos de Comunicación; Actor-red; Folkcomunicación.

Introdução

O cenário de um novo paradigma comunicacional em construção, a partir de modelos informativos permeados pela tecnologia e nos quais as estruturas comunicativas não se dariam mais de maneira horizontalizada, já era uma realidade em curso mesmo antes da instalação da pandemia do Novo Corona Vírus, anunciada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 11 de março de 2020. Esboçada pelo Relatório MacBride nos anos 1980, essa nova perspectiva lança os indivíduos ao patamar de sócios do processo comunicacional e sinaliza com a tão sonhada democratização da comunicação, na medida em que “aumenta constantemente a variedade de mensagens intercambiadas (...) e aumenta também o grau e a qualidade da representação social na comunicação ou na participação”. (UNESCO, 1980, p. 277).

O protagonismo tecnológico nas interações mediadas, ou seja, aquelas que permitem que uma informação ou um conteúdo possam ser transmitidos para indivíduos situados remotamente no espaço, no tempo ou em ambos (THOMPSON, 2002 p.78), vinha se apresentando em uma curva crescente vertiginosa. Com as condições estabelecidas pela pandemia de Covid-19, como a restrição de contato social em todas as esferas – profissional, familiar e educacional -, a dependência dos meios digitais e do acesso à internet se transmutou em necessidade básica para grande parte da população.

Os aplicativos de mensagens, as redes sociais virtuais e as novas ferramentas de comunicação online se transformaram na única mediação possível, em tempos de isolamento, seja para profissionais seguirem com suas atividades, alunos não perderem seus anos letivos ou familiares trocarem notícias. A avalanche de *lives* correu pelos monitores de todo o mundo, nos mais variados formatos: entrevistas, apresentações musicais, debates, aulas e até espetáculos de teatro. Esse tipo de transmissão, *online* e ao vivo, foi um dos recursos mais utilizados e amplificados durante o período de isolamento, especialmente pela classe artística musical – que viu nesse modelo a oportunidade de reunir virtualmente seus fãs. Em outra frente de atuação, e também para atender a um grupo específico e com necessidades urgentes, a “solução” digital para a educação foi a implementação das aulas na modalidade *online*. Tanto na iniciativa privada quanto na pública, as aulas passaram a ser ministradas à distância, de maneira síncrona (ao vivo) ou assíncrona (gravadas), em plataformas específicas para essa finalidade. Vale pontuar, ainda nesse período, a ampliação do uso de aplicativos de mensagens para manter contato com familiares e amigos: pesquisa realizada pelo Núcleo de Marketing e Consumer Insights

(NUMA), da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), revelou que 73% das pessoas que utilizaram o WhatsApp nesse período tinha como objetivo “conversar com a família e com os amigos”³.

É fato e consenso que novos processos comunicativos foram desencadeados a partir da pandemia e, não se pode ignorar, até a mídia tradicional precisou se reinventar a partir dessa situação. O uso de todos os recursos descritos anteriormente, como *lives* e entrevistas virtuais, bem como novos padrões de captação e edição de informações, têm sido uma constante nas redações de todo o mundo. Além disso, a migração maciça de uma série de profissionais para os meios digitais, a fim de divulgar seus serviços ou veicular seus conteúdos, trouxe uma série de outras questões ligadas à responsabilidade sobre a informação e os critérios nos processos de comunicação. Retomando a ideia mais básica de Castells, pode-se imaginar que finalmente chegamos ao *status* de sociedade em rede, aquela “cuja estrutura social é construída em torno de redes ativadas por tecnologias de comunicação e de informação processadas digitalmente e baseadas na microeletrônica” (CASTELLS, 2015, p.70).

A questão que esse artigo se propõe a jogar luz, no entanto, está à margem de toda essa aceleração digital: a parcela da população que não tem acesso à internet e que, portanto, tem sua participação inviabilizada em atividades essenciais durante a pandemia. Neste momento, a exclusão digital aparece como reflexo cristalino da exclusão social. O relatório da Pesquisa Sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros (TIC 2019) informava que um a cada quatro brasileiros não usava internet e, embora tenha havido um avanço significativo no mesmo estudo divulgado em 2021, ainda o país ainda conta com 35,5 milhões de brasileiros⁴ não usuários de internet. Posto dessa maneira, pode parecer pouco, mas, ao se considerar a população total e o que essa proporção representa, temos uma grande massa de excluídos digitais: uma fatia de cerca 15% de pessoas que ainda não têm acesso à internet no país. Esse contingente segue concentrado nas classes C, D e E, um claro “indicativo da estreita relação entre desigualdades digitais e sociais no país”. (TIC 2019, p. 23).

Considerando que ações essenciais, como acesso à educação e mesmo ao programa de Auxílio Emergencial do Governo Federal, pressupõem uma situação de dependência da conexão entre o indivíduo a rede mundial de computadores, essa parcela

³ Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/2020/08/03/estudo-aponta-que-whatsapp-e-o-aplicativo-mais-usado-durante-a-pandemia>. Acesso em dez/2020.

⁴ Considerar população com 10 anos ou mais, conforme metodologia aplicada na pesquisa.

da população “desconectada” foi impedida de ter contato com informações importantes e até de participar de iniciativas de apoio educacional e financeiro propostos pelo poder público.

Voltando ao pensamento de Castells (2015, p. 18), ele mesmo reforça que a sociedade é que formata a tecnologia, a partir de seus valores, de seus interesses e, principalmente, de suas necessidades. Partindo desse pressuposto, e jogando luz especialmente a um dos componentes do tripé descrito pelo autor como formadores das estruturas tecnológicas utilizadas pela sociedade, entende-se que há interesse nessa grande massa de excluídos digitais. Os abismos de desigualdade se mantêm, à medida em que reforçam valores (outra parte do tripé de formatação) de dominação e exclusão. Nas palavras de Mattelart (2009):

A realidade das relações de força – de classe, de gênero, de raça ou de etnia – naturalizou uma forma de institucionalização das maneiras de se produzir a vontade geral e garantir o consenso, que legitimou a hegemonia de uma classe em particular, de seus interesses, de sua visão de mundo e de seus processos comunicacionais como sendo únicos possíveis. (MATTELART, 2009, p.37)

Ao trazer a teoria ator-rede para essa discussão, o que se pretende é alargar o olhar sobre as noções de espaço e lugar, ao considerarmos que o social é o que emerge das associações – e que esse tende a ser o caminho possível para reduzir o abismo de acesso à informação entre aqueles que não acessam as mídias digitais.

O uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros

A pesquisa TIC Domicílios é realizada todos os anos e, desde sua primeira edição, em 2005, tem como objetivo a coleta de dados da população brasileira sobre o acesso à internet e à posse de telefone móvel celular para uso pessoal⁵. Desde então, a pesquisa aponta sempre para índices crescentes de utilização das tecnologias de informação e comunicação, seja no âmbito familiar, seja no âmbito pessoal. O relatório publicado no início de 2020 trouxe dados captados ao longo do ano anterior – por isso, é importante ressaltar que ainda não existia uma pandemia em curso quando essas informações foram

⁵ A pesquisa tem como objetivo medir a posse e o uso das TIC's entre a população residente no Brasil com 10 anos de idade ou mais.

coletadas. De todo modo, a curva ascendente se manteve, apontando um aumento de 11 milhões de domicílios com acesso à internet, no comparativo com a pesquisa anterior.

Esse aumento se deu sem que, no entanto, houvesse mais computadores conectados à rede. O que a pesquisa revelou foi que a principal fonte de conexão digital, por parte dos usuários, foi a telefonia móvel: cerca de 99% dos entrevistados afirmaram que fez uso da internet através do aparelho celular (combinado com outros dispositivos, como computador ou aparelho de TV). Ao colocar uma lupa nesse número, é possível descobrir que a utilização exclusiva pelo telefone celular chega a 58% - e isso não é necessariamente positivo:

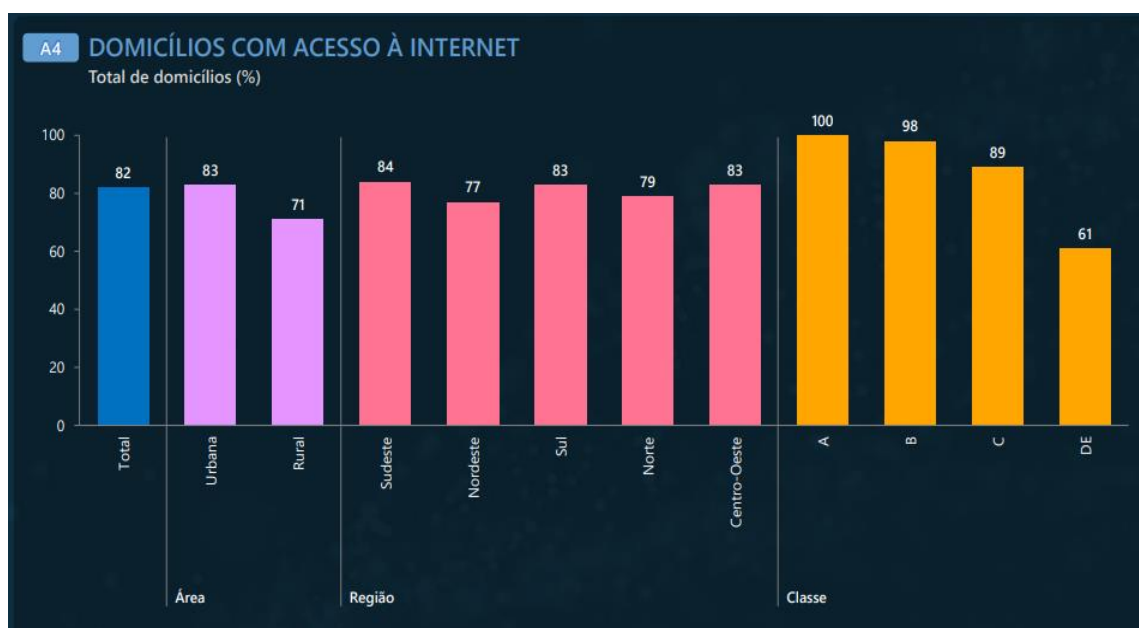
O uso da Internet exclusivamente por celular, por exemplo, está associado a um menor aproveitamento de oportunidades on-line, incluindo atividades culturais, pesquisas escolares, cursos à distância, trabalho remoto e utilização de governo eletrônico. (CGI, 2019, p. 23)

Quando o assunto é o acesso por domicílios, o aumento registrado em comparação ao ano anterior (cerca de 5 milhões de lares a mais conectados à internet) foi diretamente relacionado às classes C, D e E. Até porque, quando olhamos para esse mesmo dado nas classes A e B, não há muito mais para onde crescer: em ambas, as taxas de acesso são próximas de 95%. Ainda assim, a pesquisa revelou que cerca de 20 milhões de lares não estavam conectados à rede mundial de computadores e, novamente, o número foi alavancado pelas classes com menores rendas (D e E). Voltando às palavras de Castells (2015), o avanço a segmentação em níveis globais da sociedade em rede, a contrapartida é uma necessidade cada vez menor de algumas parcelas da população – o que o autor chama de ‘irrelevância estrutural’.

Temos, assim, a maior das contradições: quanto mais desenvolvemos a elevada produtividade, os sistemas de inovação da produção e da organização social, menos precisamos de uma parte substancial de população marginal, e mais difícil se torna para esta população acompanhar esse desenvolvimento. (CASTELLS, 2015, p.28)

A versão mais recente da pesquisa, divulgada em junho de 2022, trouxe números atualizados e apontou crescimento no acesso: no estudo atualizado, são indicados 82% dos domicílios com acesso à internet, estratificados da seguinte maneira, por área, região e classe social:

Figura 1 - Domicílios com acesso à internet 2021 – Total por Área, Região e Classe

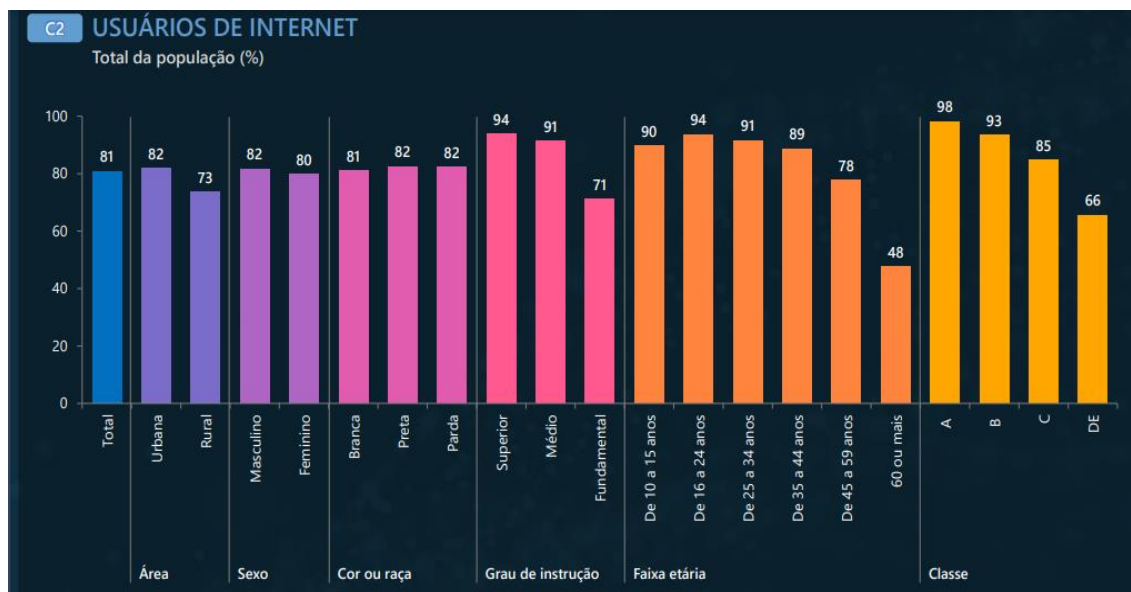


Fonte: CGI.br (2022). Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros – TIC Domicílios 2021. Disponível em: <https://cetic.br/pt/pesquisa/domicilios/publicacoes/>

Tal qual um reflexo em águas turvas das desigualdades sociais, as desigualdades digitais não ficam restritas apenas à questão operacional, como a falta de acesso ou de equipamentos, mas, também ao aporte intelectual necessário para domínio de ferramentas e linguagens. Os números de não usuários⁶ de internet no país apontam para 35,5 milhões de pessoas sem nenhum tipo de conexão com essa parte do universo digital. Para ficar mais claro e se ter uma ideia do real impacto desses números, estamos falando de um grupo composto, em sua maioria, por brasileiros com nível de escolaridade mínimo, ou seja, que possuem até o Ensino Fundamental.

⁶ A pesquisa considera um usuário de internet o indivíduo que utilizou a rede ao menos uma vez nos três meses anteriores à entrevista, conforme definição da União Internacional de Telecomunicações.

Figura 2 - Usuários de internet 2021 – Total por Área, Sexo, Cor ou Raça, Grau de Instrução, Faixa Etária e Classe



Fonte: CGI.br (2022). Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros – TIC Domicílios 2021. Disponível em: <https://cetic.br/pt/pesquisa/domicilios/publicacoes/>

A facilidade na oferta de acesso seria o caminho simplório para um trabalho de inclusão digital direcionado a essa parcela da população, porém, é necessário mais do que uma rede 3, 4 ou 5G: os pilares de uma política pública séria e sobre os quais a democratização do uso das tecnologias da informação precisa se assentar requer um trabalho amplo e multidisciplinar de gestão do conhecimento, com foco na educação e na infraestrutura.

A rede e os espaços do social

Dizer que a sociedade ainda não está em rede, como posto no título do presente artigo, claramente faz uma alusão ao acesso às novas tecnologias da informação e ao uso de dispositivos ligados à rede mundial de computadores. A vida online ainda não é uma realidade para grande parte dos brasileiros e os desafios se escancaram diariamente, à medida em que tarefas essenciais deixam de ser realizadas por conta da exclusão digital.

Porém, um passo antes de voltarmos às questões essencialmente digitais, vale resgatar a teoria ator-rede (TAR) e de que maneira as associações dão condições de emergir o que Bruno Latour (1994) e os demais pensadores dessa linha de pensamento preferem não chamar de sociedade. Dentro dessa perspectiva, como explica André Lemos (2013), a ideia de sociedade como um todo não existe, mas, sim “composições e

agenciamentos, nos quais as relações não são obrigatórias ou essencialmente determinadas, mas, contingentes” (p. 58). A rede é, porém, o fruto da relação entre humanos e não-humanos, sob esse ponto de vista.

O que Lemos conceitua como “espaço-rede” leva em consideração o dinamismo das relações estabelecidas entre atores (humanos e não-humanos) e se configura a partir da própria noção de um espaço relacional. Em outras palavras, ele se constrói e se desconstrói a partir das associações: “O espaço pode ser entendido para além da ideia de uma infraestrutura por onde passam coisas e ser apreendido em sua dinâmica móvel e associativa” (LEMOS, 2013, p. 57).

Considerando que a interação é o traço essencial dessa base teórica, tudo deriva da ação. A rede, portanto, não é um produto pronto e acabado em si, que apenas absorve novos atores. Ao contrário, a rede é “metáfora, discurso, contexto, mediador, intermediário, dependendo em qual ação os agentes estão envolvidos” (RIFIOTIS, 2012, p. 575). Em um contexto de amplificação de redes, de criações e dissociações simultâneas, a transposição desta ideia de mundo social para o universo digital podemos relacionar ambos os espaços de associação em intersecção para formação de novos espaços e conexões.

O que o novo paradigma atende são os movimentos pelos quais um dado coletivo estende seu tecido social a outras entidades. Primeiro, há a tradução, sentido pelo qual nós inscrevemos recursos em um material diferente de nossa [própria] ordem social; em seguida, a passagem, que consiste na troca de propriedades entre os não humanos; em terceiro lugar, a inscrição através da qual um não humano é seduzido, manipulado, ou induzido no coletivo; em quarto lugar, a mobilização dos não humanos dentro do coletivo, que adiciona recursos inesperados, resultando novos híbridos estranhos; e, por fim, deslocamento, a direção que o coletivo toma quando [sua] forma, extensão e composição tenham sido alteradas. (LATOURE, 1994, p. 46)

Ao romper com a condição de que o lugar é dependente do contexto e que a ligação entre espaços e tempos diferenciados, as redes, sejam elas cibernéticas ou reais, semeiam campo fértil para as trocas entre os universos não conectados digitalmente. Como explica Santaella (2015, p. 180), em artigo sobre o conceito de mediação técnica nas teorias de Bruno Latour, “a rede de um organismo social é constituída pelo potencial prévio (hábitos, costumes, normas), mas, também pela mudança de hábito, adquirida durante as interações dos sistemas, que se adaptam e criam novas formas de organização”.

Queremos chegar ao ponto em que estar ou não conectado à rede mundial de computadores ou ter posse de um aparelho celular de última tecnologia não deve significar a completa e absoluta exclusão da rede de relações sociais estabelecidas. Ao contrário, esses agenciamentos, como são chamados na TAR, devem ser encarados como forma de ampliação de associações e oportunidades de amplificação das redes.

O caso da internet, entendida tanto como cultura participativa, quanto como tecnologia de processamento distribuído em sistemas de computação em rede, parece ser um paradigma do social neste sentido de hibridismo promovido pela TAR. O técnico e o humano não são opostos e a linha de fronteira se perde quando as ações na web são sempre compartilhadas, são sempre interativas. Não se trata de uma infraestrutura de servidores, computadores, tablets, celulares, pontos de acesso móvel, e serviços de transmissão de dados. (SANTAELLA, 2015, p.181).

Aqui, volta-se à questão dos excluídos digitais e de que maneira eles, mesmo desprovidos de acesso às tecnologias e à possibilidade de tráfego online, podem continuar fazendo parte das mediações sociais. O revés no processo de abandono midiático dessa parcela da população encontra uma sinalização na figura de atores sociais que operam mediações entre os diferentes grupos da sociedade.

A Folkcomunicação e o ativista midiático

As mediações sociais, sejam em ambientes virtuais, sejam em ambientes reais, ecoam as vozes de interlocutores que compartilham de propósitos, ideias e valores, além do alto grau de negociação que envolvem. A interatividade presente nos processos comunicacionais modernos, especialmente os mediados pela tecnologia, não deixam à parte de suas bases a visível transformação no que se refere à produção da comunicação.

O autor e o leitor, produtor e o consumidor, a fonte e o receptor, entre muitos outros sujeitos integrados no processo comunicativo começaram a trocar de papéis e lugares de forma efetiva, assim como os sistemas e as mídias se alteraram, agregando novas possibilidades e diferentes graus de interatividade. (GOBBI e BERNARIDINI, 2013, p. 47)

Se, por um lado, o conceito de mediar é multifacetado, por outro, a amplitude de trocas que esse processo desencadeia é inegável. Consideremos, para efeito do presente artigo e como forma de seguir a linha teórica que embasa o conceito de ativista midiático, a ideia simplificada de que a mediação se constitui a partir da negociação entre as partes de um processo comunicativo.

Um dos primeiros estudiosos dos processos de comunicação popular no Brasil, Luiz Beltrão (2013), ao elaborar a Teoria da Folkcomunicação na década de 1960, levanta a questão do acesso à informação, bem como sua construção e circulação, em um país de dimensões tão extensas quanto o Brasil. Não apenas pelos meios tradicionais, como o rádio, a televisão, o cinema e o jornal, que em países como o nosso (de elevado índice de analfabetos e com uma grande massa de excluídos sociais) que a massa se comunica e a opinião pública se manifesta. E é justamente sob a mirada da Folkcomunicação que uma nova figura se apresenta como portador de práticas comunicativas de intersecção, no cruzamento das associações e com potencial integrativo.

O ativista midiático, dentro do sistema folkcomunicacional, é um agente comunicador que estabelece a conexão entre a produção midiática, seja dos meios massivos de comunicação, seja das fontes online de produção de conteúdo, e consegue realizar o intercâmbio entre essas informações e os grupos sociais de sua referência no âmbito local. Nas palavras de Trigueiro:

Quando a população brasileira passou a ter maior acesso aos meios de comunicação social – mídias – os constituintes da sua audiência passaram a realizar diferentes estratégias de leitura das suas narrativas (bens simbólicos) e táticas de uso dos seus produtos (bens materiais), que geram conflitos inerentes nas negociações entre campos socioculturais de interesses opostos entre o local e o global. (TRIGUEIRO, 2006)

Sãos os ativistas midiáticos, sob esta ótica, os influenciadores de uma comunidade local, referências de prestígio e confiança, que possuem a habilidade de traduzir os principais acontecimentos repercutidos nas mídias para uma população sem acesso ou sem repertório construído sobre determinados assuntos. Como descreveu Martín-Barbero (1997), assumem o papel de agentes estratégicos inseridos nos contextos de suas localidades – e, estabelecem dessa maneira, o papel de interlocutores daqueles que conseguem dar voz às suas necessidades.

Ao trazer essa figura como uma possibilidade de ampliação na participação dos excluídos digitais, faz-se necessário reforçar, ainda, a visibilidade necessária para atuação em comunidades com pouco ou nenhum acesso ao universo digital. Através dos ativistas midiáticos, notícias são “traduzidas”, campanhas importantes para o bem-estar e a saúde de uma comunidade são estabelecidas e redes de solidariedade em tempos de grandes dificuldades econômicas são construídas.

Como coloca Trigueiro (2006), são “atores sociais que operam dispositivos de comunicação das redes de cooperação e solidariedade entre pessoas, grupos e comunidades de convivência [...] encontrando na rede de solidariedade uma alternativa de sobrevivência social”.

Considerações finais

O estabelecimento de uma sociedade mediada pelos recursos tecnológicos vinha em curso avançado até a chegada de uma pandemia, no ano de 2020. A centralidade do uso de recursos digitais e online como principal forma de prosseguimento de atividades relacionadas ao âmbito profissional, educacional e pessoal, escancarou uma realidade até então pouco discutida: a exclusão digital. Com uma grande parte dos brasileiros sem acesso à internet, conforme apontado pela pesquisa TIC/2019 e reforçada, dois anos depois, pela edição 2021, o que a pandemia também trouxe foi o escancaramento das questões estruturais problemáticas no país.

Sem acesso à internet, muitos brasileiros não tiveram como acessar serviços básicos oferecidos pelo governo, como a continuidade das aulas de maneira remota, ou a solicitação de auxílio financeiro oferecido pelo Estado – ação que deveria ser realizada através de aplicativo ou pelo site indicado pelo Governo Federal.

No final da década de 1990, a criação do Comitê Gestor da Internet no Brasil trazia consigo a missão de implementar Telecentros⁷ por todo o país, expressando a “importância estratégica para o país tornar a Internet disponível a toda Sociedade, com vistas à inserção do Brasil na Era da Informação”⁸. No Portal Brasileiro de Dados abertos (dados.gov.br) é possível acessar um arquivo com informações sobre kits de Telecentros⁹ instalados no Brasil, bem como o município de instalação, data de instalação e nome do ponto. No total, o documento lista 12.005 Pontos de Inclusão Digital (PID), sem fins lucrativos, com acesso público e gratuito, de acordo com o estabelecido pelo Ministério das Comunicações, que reforça seu objetivo de “promover o desenvolvimento social e econômico das comunidades atendidas, reduzindo a exclusão social e criando

⁷ O Telecentro é um Ponto de Inclusão Digital, sem fins lucrativos, de acesso público e gratuito, com computadores conectados à internet. Disponível em: <https://dados.gov.br/dataset/telecentros/resource/369a87cb-06cd-4559-98cd-0573c39f2b88>.

⁸ Nota Conjunta do Ministério da Ciência e Tecnologia e Ministério das Comunicações (maio de 1995). Disponível em: <https://www.cgi.br/legislacao/notas/nota-conjunta-mct-mc-maio-1995>.

⁹ Disponível em: <https://dados.gov.br/dataset/telecentros/resource/369a87cb-06cd-4559-98cd-0573c39f2b88..>

oportunidades de inclusão digital aos cidadãos”. No entanto, a última Pesquisa TIC Centros Públicos de Acesso, realizada em 2019, revelou que, desta base, “3.596 eram telecentros classificados como ativos pelo ministério, 666 como inativos e 7.738 não possuíam situação cadastral atualizada”. Após a etapa inicial de contato e coleta de informações, a pesquisa chegou ao número estimado de 5.568 Telecentros em funcionamento no Brasil, dos quais 80% possuem monitores, orientadores ou agentes de inclusão digital que auxiliam o público na utilização dos computadores e no acesso à internet. Desse montante, apenas 64% dos monitores receberam treinamento para exercer as atividades nessas centrais de acesso.

A partir do diálogo entre as teorias de ator-rede e da conceituação de ativista midiático traçada nos estudos de Folkcomunicação, observa-se um caminho de mediação possível entre a população desassistida do acesso às tecnologias digitais e do contato via rede mundial de computadores. A proposta leva em consideração a ampliação do espaço-rede, estabelecendo o cruzamento entre as diferentes localidades apresentadas (o real e o virtual) e como determinados atores podem contribuir com a mediação de informações que circulam nestes espaços.

Para além disso, reforça-se a necessidade de um planejamento ampliado de acesso, que não inclua apenas a distribuição de pontos de internet para a massa desassistida: é necessário investir em educação para o conhecimento e a utilização do ferramental digital e midiático disponível na atualidade.

Referências

BELTRÃO, Luiz. Folkcomunicação: Intercâmbio de Mensagens. In: MARQUES DE MELO, José e FERNANDES, Guilherme Moreira (Org). **Metamorfose da folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

CGI. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios 2018**. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. 1ª ed. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2019.

CGI. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros:TIC Domicílios 2019**. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. 1ª ed. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2020.

CGI. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios 2021**. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. 1ª ed. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2022.

CGI. **Pesquisa sobre centros públicos de acesso à internet no Brasil - TIC Centros Públicos de Acesso 2019**. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. 1ª ed. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2020. Disponível em: https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20200707095230/tic_centros_publicos_d_e_acesso_2019_livro_eletronico.pdf. Acesso em out/2020

GOBBI, M. C.; BERNARDINI, G. Interatividade: um conceito além da Internet. **Revista Geminis**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, n. 4, p 42-56, 2013.

LATOUR, Bruno. On technical mediation - philosophy, sociology, genealogy. **Common Knowledge**. USA: Duke University Press, Vol. 3, n. 2, 1994.

LEMOS, A. Espaço, mídia locativa e teoria ator-rede. São Paulo: **Galaxia**, v. 25, p. 52-65.

MATTELART, A. A construção social do direito à Comunicação como parte integrante dos direitos humanos. **Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, Vol. 32, n. 1. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69830991003>. Acesso em nov/2020.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

SANTAELLA, L., e CARDOSO, T. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. **Matrizes**. São Paulo: Vol. 9, n. 1, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1430/143039560010.pdf>. Acesso em nov/2020.

THOMPSON, J. B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TRIGUEIRO, O. M. O ativista midiático da rede folkcomunicacional. **Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF)**. Ponta Grossa: Vol. 1, n. 7, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=folkcom>. Acesso em ago/2020.

RIFIOTIS, T. Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre: Vol. 12. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S0102-6909201600010008500033&lng=en. Acesso em dez/2020.

UNESCO. **Um Mundo e Muitas Vozes: Comunicação e Informação na nossa Época**. Rio de Janeiro: FGV, [1983] 1980.

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

RIF Entrevista

10.5212/RIF.v21.i46.0012

“Meu sonho maior é procurar cantar melhor do que já cantei, e cantar até na hora da morte”: Entrevista com o Príncipe dos Poetas Populares, Pedro Bandeira [In Memoriam] ¹

“My biggest dream is to try to sing better than I've ever sung, and sing until the hour of death”: Interview with the Prince of Popular Poets, Pedro Bandeira [In Memoriam]

“Mi mayor sueño es tratar de cantar mejor que nunca, y cantar hasta la hora de la muerte”: Entrevista al Príncipe de los Poetas Populares, Pedro Bandeira [In Memoriam]

*Rodolfo Rodrigues²
Samuel Gomes de Melo³*



Foto: Rodolfo Rodrigues (Projeto "De Repente em Ação")

¹ Pedro Bandeira faleceu no dia 24 de agosto de 2020, no município de Juazeiro do Norte – CE.

² Graduando em Música-Licenciatura pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). Atua como instrutor musical desde 2010, tendo passado por Associações, Escolas e ONG's. Atualmente é instrutor do Via Veritas Instituto de Música em Juazeiro do Norte - CE e integra o grupo musical Afilhados do Padrinho da companhia "Carroça de Mamulengos", além de diversos projetos musicais no Cariri. Correio eletrônico: rodolfo.tecmusica@gmail.com.

³ Graduação em Música - Licenciatura, pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). Conduziu, no ano de 2019, o projeto De Repente em Ação (DREA), plano de ação acadêmica da UFCA, responsável por mapear os cantadores repentistas no polo central do Cariri cearense. Atualmente é Brailista efetivo da rede municipal de ensino da cidade de Crato-CE. Correio eletrônico: samuel.gomesdm@gmail.com.

Nascido em 1º de maio de 1938, no sítio Riacho da Boa Vista, no município de São José de Piranhas, Paraíba, Pedro Bandeira construiu uma sólida carreira como cantador, conquistando fama nacional por seus inúmeros trabalhos com a cantoria, percorrendo todo o país ao lado de outros cantadores. Além de poeta repentista — sua principal atividade — Pedro Bandeira também se destacou como cordelista, escritor, radialista e apresentador de TV, registrando e fixando canções e poemas improvisados no imaginário coletivo.⁴ Ultrapassando sua formação empírica no seio da cultura popular, Pedro licenciou-se em Letras, pela Faculdade de Filosofia do Crato (atual Universidade Regional do Cariri), e bacharelou em Direito, na mesma universidade, e em Teologia, pela Universidade Vale do Acaraú.

Sua história, marcada por ativismo artístico em favor da profissionalização dos cantadores, foi e é reconhecida e homenageada de diversas maneiras, ântumas e póstumas.⁵ Em sua carreira, apresentou-se para personalidades políticas, como os presidentes Castelo Branco, Costa e Silva, João Figueiredo, José Sarney e Fernando Collor de Melo; líderes religiosos, como o Papa João Paulo II, em ocasião da sua visita ao Brasil no ano de 1980, e Frei Damião (de quem guardava uma carta escrita a punho pelo próprio frei)⁶; esportistas, como Pelé⁷; além de músicos famosos, como Luiz Gonzaga, com quem deu início à missa do vaqueiro, celebração ainda realizada anualmente no estado de Pernambuco⁸.

Em 2018, Pedro foi condecorado com o título de Tesouro Vivo da Cultura pela Secretaria de Estado da Cultura do Ceará e, no ano seguinte, com a Comenda Patativa do Assaré, concedido às figuras que se destacaram e ainda se destacam na região do cariri

⁴ Vale acrescentar que, no contexto da cantoria, música e elementos discursivo-textuais (elementos “poéticos”) são um só. Rodrigues (2022) havia apontado essa perspectiva ao dizer que “música, para além do aspecto sonoro, é também o sentido, o significado, o valor, a relação com o contexto e diversos outros parâmetros que inexistem nas articulações e ornamentos da notação. É por isso que a música da cantoria só pode ser entendida em sua totalidade” (RODRIGUES, 2022, p. 20).

⁵ I) “Em homenagem ao ilustre cantador, em 2004 a Prefeitura de Juazeiro do Norte instituiu o 01 de maio como o ‘Dia do Poeta Repentista Juazeirense’”; II) A Semana Cultural Poeta Pedro Bandeira foi instituída no ano de 2018, em Juazeiro do Norte, em ocasião do seu aniversário de 80 anos. Esta comemoração ocorre anualmente no município (SECULT).

⁶ No livro *O poeta Pedro Bandeira mostra Juazeiro ao mundo*, há uma fotografia da carta, no qual guardava enquadrado na sala de troféus da sua casa.

⁷ Um registro fotográfico deste encontro encontra-se no mesmo livro *O poeta Pedro Bandeira mostra Juazeiro ao mundo* (BARBOSA, 2012, p. 3).

⁸ A missa do vaqueiro foi idealizada por Pedro Bandeira, Luiz Gonzaga e o Pe. João Cântio. A ideia era homenagear Raimundo Jacó, vaqueiro respeitado na região, primo de Luiz Gonzaga (PEREIRA, 2021, p. 209).

cearense por seus relevantes trabalhos que contribuem para a difusão da cultura popular tradicional.

Em uma entrevista concedida ao escritor Franco Barbosa, Pedro Bandeira explicou como adquiriu o título de Príncipe dos Poetas Populares no ano de 1974:

A ideia nasceu de Rodolfo Coelho Cavalcante. Ele fez uma pesquisa em todo o Brasil e no Exterior, e recebeu o aval de Jorge Amado, Ariano Suassuna e Câmara Cascudo. Feito de maneira diferente, todos os títulos são dados soltos e o meu foi documentado, a votação feita voto a voto. Eu tenho as cédulas da votação todas guardadas ainda. A festa foi muito bonita, feita por Humberto Bezerra, que era [Vice] Governador [estado do Ceará] na época, governador em exercício. (BARBOSA, 2012, p. 105).

Seu nome volta a reverberar num momento em que o Repente passa a ser reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, sendo inserido no Livro de Registro das Formas de Expressão, onde se encontram outros patrimônios culturais e imateriais, como a capoeira, o carimbó e a literatura de cordel.

Nessa entrevista, Pedro nos falou sobre o início de sua carreira e sua relação com Manuel Galdino Bandeira, seu avô e importante repentista da história brasileira; os seus sonhos e sua opinião sobre a inserção da poesia popular nas escolas, ponto muito defendido por ele. Falou também sobre as principais características da nova geração de repentistas com os repentistas do seu tempo, bem como sobre os problemas de saúde e as “implicações” que estas geraram no seu trabalho.

[Primeira parte da entrevista: 31/10/2016]

Rodolfo Rodrigues e Samuel Gomes de Melo: Como e quando o repente entrou, de fato, na sua vida? Foi através de seu avô Manoel Galdino Bandeira?

Pedro Bandeira: Foi. É verdade. Acontece que eu comecei a cantar com 17 anos, quer dizer, comecei a viajar com 17 anos. Eu botei a viola nas costas e rasguei o sertão de pé, a cavalo, a burro, a jegue, a carro de feira, num parei mais, de 17 anos para cá num parei mais. Mas a minha veia poética vem do meu avô... veio pra minha mãe, e da minha mãe veio pra mim. Minha mãe se chamava Maria Bandeira de França, homenagem à minha avó, que era Francisca, ela botou França, e Manoel Galdino Bandeira, cantador, é meu avô⁹, minha veia poética vem dele, quer dizer, da família de Manoel Galdino muitos

⁹ A imagem de Manuel Galdino Bandeira foi imortalizada em uma fotografia capturada pela Missão de Pesquisas Folclóricas, em 1938, em Cajazeiras (PB), liderada por Mário de Andrade. A imagem mostra

cantadores vieram, eu tenho mais três irmãos que cantam, a minha irmã também cantava, é falecida. Outro que morou em São Paulo, Antônio, também cantava, mas hoje é falecido também. E... aí eu comecei, quando eu comecei foi muito bom pra mim, porque no ano que eu comecei foi o ano que meu avô faleceu, daí peguei as estradas abertas, o povo me recebia bem, eu era muito bem recebido, por esse intermédio que eu era bem recebido, um grande cidadão, de honras, e o maior cantador que as terras deu, antes, no tempo e depois. Num é por eu ser o neto dele que eu digo isso não, é os apologistas que ainda existem do tempo dele, e a intelectualidade, os pesquisadores, todo esse povo grande que sabe o que é cantoria dizia: Manoel Galdino Bandeira é o cantador maior de todos os tempos. Ele leu a bíblia 50 vezes, cantava de tudo que você pedisse: ciência, geografia, botânica, corpo humano, coisa que ninguém sabia naquele tempo ele já sabia. Era curioso, ele lia sem parar. Aí eu comecei.

Depois vim embora pro Juazeiro (do Norte), cheguei aqui em 1961, comecei cantando no Crato (Ceará), na Rádio Educadora do Crato, passei um quarto de século lá, 25 anos na Rádio Educadora do Crato, que botava longe naquela época, eram ondas curtas, médias e hertzianas, era a onda que pegava no fim do mundo. Aí fixei residência aqui em Juazeiro do Norte e desse tempo pra cá num parei de cantar e de escrever. Tenho vários cordéis publicados, centenas de cordéis, tenho 13 livros, e uma felicidade de ser citado por muitos homens intelectuais e muitos escritores famosos, mas sou apenas um repentista simples e modesto, sincero, e o que eu gosto é de cantar, apesar de ter feito os cursos superiores que eu fiz: letras, direito e teologia, três formações acadêmicas, e isso pra melhorar mais, pra cantar, porque o vocabulário “enlarguece” mais... quem lê, né, uma palavra, ajuda aqui, e pá...

R.R. e S.G.M.: Então já são mais de meio século como profissional repentista, não é?

P.B.: É, eu tô com 78 anos (2016) e comecei com 17. Quer dizer, faz 61, né? 61 anos de cantoria, repente, viola nas costas, andando de pé, montado de avião, de jegue, de jipe, do jeito que der certo. E sou o mesmo cantador de quando comecei, pra mim estou começando agora.

Manuel Galdino empunhando sua viola em parceria com o cantador Vicente José de Souza. Os áudios deste encontro podem ser ouvidos no CD 3 da expedição.

R.R. e S.G.M.: E todo esse tempo com muitas histórias...

P.B.: Ah é, história é muito longa, porque eu fui muito persistente, fui e sou persistente, perseverante, humilde, cantei para o papa, cantei para todos os presidentes do meu tempo, presidente da república, e isso num é por ser o melhor não, porque eu não sou o melhor, sou um dos que se esforçam muito. Eu acho muito bom quando um cantador faz uma coisa muito bela, eu admiro bastante, porque o importante do repentista é ele cantar na hora e ter também seus preparos e atender seu público de acordo com que ele seja. É isso que eu tenho a lhe dizer da minha vida.

R.R. e S.G.M.: O senhor cantou com muitos repentistas ao longo de sua vida. Você vê alguma diferença entre os repentistas da nova geração com os repentistas do seu tempo?

P.B.: É, hoje é mais refinado. Tem novos cantadores muito bons. Quando começaram, começaram logo bom, cantando com lirismo, teluricamente falando da terra deles, cantando a vida, cantando o mundo, cantando a política, cantando os acontecimentos da atualidade, têm muitas duplas boas cantando. No meu tempo eram menos duplas boas. No tempo do meu avô houve cantador do tamanho dele, cantando também com ele, como Pinto do Monteiro, Lourival Batista, Antônio Marinho, Tinha Os Batistas... Otacílio... e antes deles vieram muitos, Os Batistas de Patos, da Paraíba, da Serra do Teixeira, do Zumbi, tem outro... Manoel Leopoldino de Mendonça Serrador... Manoel Leopoldino de Mendonça Serrador foi um dos maiores cantadores do tempo de meu avô, cantou muito com ele. E nós estamos aqui pra dar isso, pra cantar, aprender, e chegar no céu cantando.

R.R. e S.G.M.: Na sua visão, já que tanto tem defendido esta pauta, qual seria a importância de se levar o repente e o cordel para as escolas?

P.B.: Muitas escolas já estão levando, já levaram. Muitas escolas hoje tem já como uma cadeira... parece que a URCA (Universidade Regional do Cariri) tem uma cadeira de literatura de cordel, salvo engano, foi criado uma cadeira de literatura de cordel lá na URCA. A Universidade Federal do Ceará eu num sei se tem, mas muitas escolas... ensino básico... Mas no ensino básico, no estudo básico, têm muitas escolas que já levaram, mas precisa de muitas outras levarem com mais afeto, com mais carinho, com mais vontade, com mais impulso, mais ânimo. Mostrando que através da poesia se aprende a ler mais

fácil, SE APRENDE A LER MAIS FÁCIL¹⁰. A poesia é linda, como esse soneto que fiz para Chico Xavier quando ele completou 90 anos, grande médium Chico Xavier. Eu disse: HALO DE ESTRELAS. Você sabe o que é, né? Se não souber não tem problema não, ninguém é obrigado a saber de tudo, nem... Aqui significa aquele raio como arco íris que de vez aparece dentro duma lagoa, em cores. 7 cores, como dizem que o arco íris é sete cores. Ali chama-se halo. HALO DE ESTRELAS, Pedro Bandeira com Chico Xavier. Eu disse assim... Quer que eu grave o soneto?

R.R. e S.G.M.: Por favor.

P.B.:

Chico Xavier, espírito vidente,
Fonte inesgotável de perseverança,
Seguidor de Cristo, dócil e paciente,
Com noventa anos é uma criança

Recebe mensagens, transcreve, não cansa
Vê todos os mundos com os olhos da mente.
Seu halo de estrelas aos céus alcança,
Seu corpo é escravo de um dom transluzente.

Conversa com outros espíritos de luz,
Entrega-se ao tempo, evoca Jesus,
Em seu apanágio não fere ninguém.

Com 90 anos ainda está lúcido,
Porque no espírito é sempre translúcido
Nos páramos eternos da vida do além.

R.R. e S.G.M.: Muito bom!

P.B.: Muito obrigado!

R.R. e S.G.M.: Pedro Bandeira ainda tem um sonho para realizar?

P.B.: Eu tenho. Meu sonho é eterno, né? Meu sonho é agradecer a Deus e a natureza por ter nascido poeta, em ser cantador. E meu sonho maior é procurar cantar melhor do que já cantei e cantar até na hora da morte.

¹⁰ Colocamos alguns trechos escritos em maiúsculas para identificar frases ditas com muita ênfase pelo entrevistado.

[Segunda parte da entrevista: 12/04/2018]

R.R. e S.G.M.: O senhor tem ideia de quantos trabalhos já publicou?

P.B.: Ah, é uma ferramenta muito intensa, um trabalho muito sério que nós fazemos. Desde que nós começamos a escrever literatura de cordel, nós já temos na faixa de mais de mil cordéis, entre versos, poemas, folhas soltas, folhas volantes – que é aquele tipo de poema que escreve uma folhinha e distribui – folha corrida, chama também. E o cordel, romance, livros... eu tenho 13 livros de minha autoria e tenho mais de seis ou sete livros, salvo engano, de famosos escritores brasileiros que escreveram sobre mim. Então eu acho muito farta, tem essa extensa... essa nossa luta cultural, essa nossa luta de cantador de viola e escritor de repente, escritor de poemas, porque o repente não é escrito, é improvisado na hora, repente é improvisado na hora, quem não é bom repentista não se sai bem, mas, quem é, não tem problema, é isso.

R.R. e S.G.M.: Quais escritores escreveram sobre você?

P.B.: Rodolfo Coelho Cavalcante, Lucinda Azevedo, da IMEP (editora em Fortaleza), Aquino Neto me pesquisou durante 35 anos... Aquino Neto mora em Natal, é escritor, vereador, apresentador de rádio e televisão, grande cidadão. Também Pe. Antônio Vieira me prefaciou. Pe. Antônio Vieira de Várzea Alegre, um dos homens mais famosos e mais importantes que nasceram no Cariri. E muita gente boa escreveu sobre mim. Fui citado por muitos jornalistas famosos, tive a sorte de ter sido lembrado por Luís da Câmara Cascudo, o maior folclorista do Brasil até hoje. Por Jorge Amado, não precisa falar dele porque todo mundo que tem cultura sabe quem foi e quem continua sendo a história de Jorge Amado, e assim por diante.

R.R. e S.G.M.: E entre tantas citações, quem é, verdadeiramente, Pedro Bandeira?

P.B.: Um cantador nordestino de todo e qualquer momento. Ainda sou o mesmo cantador que comecei, montado, correndo, atravessando, rasgando o Nordeste a casco de burro, depois passei a jipe, depois passei a fusca, foi interessante minha vida... depois viajei muito de avião cantando até fora do Brasil. Fui a Portugal... juntamente com Geraldo Amâncio fizemos uma rede de amizades lá muito boa e nós temos muito o que agradecer a Deus e ao povo por esse retorno que a gente tem, e fica muito alegre quando encontra uma pessoa alegre como vocês, igual a vocês, que sabem o que é cantoria, procuram

entender e aprender cada vez mais o chavetar do verso, a criação do trabalho poético e o esforço mental do cantador.

R.R. e S.G.M.: Teria alguma consideração?

P.B.: Somente agradecer a vocês, que se inspirem nessa história, que continuem escrevendo sobre os cantadores, sobre os cordelistas, sobre os cantadores de feira, do palácio do governo, da TV Câmara, da TV Senado, de outras televisões do Cariri, do Ceará, do Nordeste e do Brasil. Tem cantador bom no Brasil, muita gente boa cantando, gente nova começando agora, bem esforçada, temos uma turma agora muito boa. O que eu lhes recomendo é que vocês tenham paciência também com os cantadores, que nem todos sabem essa grandiosidade que vocês estão fazendo, mas são bons poetas. E sejam felizes vocês e os que participarem desse projeto.

[Terceira parte da entrevista: 30/08/2018]

R.R. e S.G.M.: Como foi que o senhor recebeu e como foi lidar com a notícia de que estava com esse problema de saúde, o Parkinson, e como o senhor se relacionou com isso dentro do universo do seu trabalho?

P.B.: Minha vida foi uma vida pautada em trabalho e sacrifício e responsabilidade, me desculpe eu me expressar assim, mas comecei a trabalhar muito novo. Com seis anos de idade eu já trabalhava na roça com meu pai pastorando passarinho. O que é pastorear passarinho? É plantar o arroz, o milho e o feijão, e ficar esperando que chova e a terra molhe para nascer os grãos, e o passarinho não arrancar, porque o passarinho arranca. Hoje em dia tem menos passarinho por causa do agrotóxico que matou os passarinhos do mundo... uma desgraça! Um crime! Mas no meu tempo tinha muito passarinho. Então com seis anos de idade eu já corria ao redor das lagoas de arroz, das baixas de arroz, da plantação de milho, de feijão. Então minha vida foi uma vida pautada de trabalho, de seis anos a oitenta anos de idade... quer dizer, completei agora em maio de 2018. Fui muito sadio, muito tempo eu não tive problema nenhum e nem tenho para me deixar calado. Eu cantei e já tô com oitenta (anos) e dois meses de idade, e sessenta e três (anos) e dois meses de cantoria, eu comecei a cantar com 17 anos. Então minha vida foi sempre enriquecida por bons caminhos. Eu comecei pelos rastros do meu avô, Manuel Galdino Bandeira, foi o maior cantador do tempo dele, e antes dele e depois dele eu acho que... é até censurado eu dizer isso porque sou neto, mas eu tô dizendo o que os outros dizem, o

que os apologistas dizem e os cantadores antigos, como Pinto do Monteiro, como Rogaciano Leite, como cego Aderaldo, como outros cantadores do tempo dele dizia que ele era o maior cantador que o Brasil conheceu.

Bem, aí eu vim na minha luta muito séria, eu comecei a cantar com 17 anos e não parei mais, sempre cantava na... viajava a cavalo no sertão, viajava a pé, a burro, a jegue, a caminhão de feira, a jipe, a fusca, então eu cantava sem parar, toda semana eu tinha duas, três, quatro cantorias, isso no sertão da Paraíba, sertão do Ceará, sertão do Pernambuco, sertão do Rio Grande do Norte. Quando eu digo “sertão” é abrangendo as grandes cidades. E assim eu vim tirando, nunca fui muito bebedor de aguardente, como os cantadores costumavam mais a beber uma “canazinha” para temperar a goela, eu tomava um “whiskynho”, um conhaque São João da Barra, mas nunca tomei para... poucas vezes eu cheguei a sentir o peso do álcool, não existia e hoje nem tomo quase mais nada. Com relação à minha saúde, foi boa, até que eu tive um infarto... até que eu tive um infarto. Infartei numa fazenda que eu comprei, ali perto de Missão Velha (Ceará). Eu chegava lá e lutava muito, ia corrigir o cercado dos animais, então isso me fez cansar e eu infartei lá, vim nesse hospital que era aqui, esse hospital Santo Inácio, defronte à minha casa, aqui passei uns dias infartado. Depois dei outro infarto mais sério, aí fui para Fortaleza, saí daqui sem ver o mundo e vim acordar em Fortaleza, de avião. As minhas meninas fretaram um avião, veio do Recife e me pegou aqui, me levou para Fortaleza. Lá eu tenho *stent* com o Dr. Regis Jucá, que morreu logo depois, dois ou três anos, morreu, um grande médico, um grande cardiologista.

Então, depois do infarto, me apareceu o Parkinson. O Parkinson eu comecei tremendo essa perna esquerda, não sei se era a preocupação, a responsabilidade que me fazia cantar, muito inspirado, muito responsável, às vezes eu penso que pode ser isso ou o sono que passei muito, muita noite de sono, teve anos que eu cantava... eu cantei mais de duzentas noites do ano. Teve uma época que eu passei setenta noites tocando, cantando toda noite, dormia um pouco de dia, quando dava tempo, e adormecia numa Cantoria, tava cantando e... pegava no sono e..., quando caía ficava enganchado no pescoço [risos], aí o povo me pegou e me botou numa rede, eu dormi um dia e uma noite e melhorei. Então aí me apareceu o Parkinson. A tremura começou na perna, depois veio para as mãos e já foi pior do que está hoje, hoje está quase dominado, eu tomo muitos medicamentos, tenho um médico muito bom e tenho a intenção de fazer uma operação, botar um chip, que é como um marcapasso, bota na veia da cabeça, e muita gente tá fazendo e se dando

bem e eu tenho vontade de fazer e precisão de fazer, porque me preocupa. E o Parkinson é chato, quando você tá tranquilo, sem nenhuma responsabilidade, sem nenhum sobressalto, sem um impacto, sem um afobamento... todo mundo se afoba, todo mundo se enche o saco, imagine você de saco seco e vim um cara só encher o seu saco [risos]... mas isso é da vida, eu levo tudo isso com muita naturalidade, não sou de me afobar, não sou de desejar mal a ninguém, não sou de denegrir a ninguém, não sou de invejar ninguém, até porque pela minha felicidade eu não tenho de que invejar nem a ninguém na face da terra, só agradecer... invejar a natureza que é maior do que eu, eu já sou subordinado a ela. Então eu luto e lido com o Parkinson até hoje com naturalidade, eu não tenho complexo, não tenho preconceito, nem medo de tremer não, eu tremo o braço, a perna ou o corpo, mas o verso não treme, a poesia é firme, a consciência é vibrante. Graças a Deus e aos grandes espíritos eu vivo muito bem, me sinto muito feliz. Quero viver mais muitos anos e cantar muitos anos, cantar melhor do que eu já cantei e escrever melhor do que eu já escrevi.

R.R. e S.G.M.: Quantos anos o senhor tinha quando teve o primeiro infarto?

P.B.: Ah, eu tenho... eu tinha sessenta... sessenta e nove anos... sessenta e nove anos. Em 70, vamos dizer que fosse setenta, hoje tô com oitenta... tem 10 a 12 anos de Parkinson. Incomoda muito porque às vezes até a tocar na viola, às vezes eu me sinto incomodado, mas nada me faz deixar de cantar, deixar de palestrar, deixar de estudar, deixar de ler, deixar de ensinar, deixar de improvisar, deixar de escrever, nada me impede, até aqui, de eu fazer o meu trabalho com consciência, com boa vontade, procurando fazer o de amanhã melhor do que o de hoje, essa é minha filosofia, porque na hora que a gente esbarra ou pensa que sabe de tudo, aí dá uma ré, quem diz “eu já sei de tudo, não quero mais aprender não”... porque não tem quem saiba de tudo, quem mais sabe é quem sabe que não sabe [risos], esse sabe. Portanto o Parkinson, que é essa doença muito pesada... chama-se o mal do papa, porque o papa João Paulo II teve Parkinson, sofreu muitos anos, mas tomava tanta medicação que quase a gente não notava dele ser portador de Parkinson. Cantei para ele, ele é um dos meus guias espirituais, me inspira muito, às vezes eu estou... às vezes estou com o Parkinson acelerado e chamo por ele e melhoro, é interessante isso, né?

R.R. e S.G.M.: Então quer dizer que o senhor ainda é um estudioso nato?

P.B.: Ou inato? [risos] porque do nato pro inato tem diferença, não sei se você sabe. O inato, diz a ciência, que é mais do que o nato, diz, na maneira da gente pronunciar, que a gente ouve até um tumulto... no Rio Grande do Norte, eu cantando em Natal, cantei um mote que dizia: se no céu só entrar poeta inato / pouca gente vai ter esse direito. Quando cantei esse mote, os cantadores ficaram duvidando, um: “não, nato é que é maior”; “inato é que é maior”; “é o nato ou o inato?”, aí nós podemos dizer com consciência que o inato já vem das entranhas maternas, como eu venho, eu sou neto do meu avô materno, Manuel Galdino Bandeira. Mas me considero um poeta inato, porque com seis anos eu já fazia essa... e o nato também não deixa de ser bom... “sou um cantador nato”, não deixa de ser bom, às vezes é melhor do que o inato, porque o nato é aquele que aprende a cantar, e se ele persevera e tem cuidado e boa vontade, às vezes ele se torna maior do que o inato, que é inato mas é preguiçoso, não pensa, não imagina, não filosofa, não sabe os caminhos de engrandecer a profissão, né? Então eu me considero um poeta inato, com muita humildade e muita responsabilidade, e dizendo que o que eu quero é viver mais, e cantar mais do que eu cantei, cantar melhor do que cantei, e escrever cordel, livros, canções e poemas etc.

R.R. e S.G.M.: Você tem quantos filhos?

P.B.: Tenho duas filhas, só duas filhas, a Íria Maria e a outra é a Analica Bandeira, uma é médica e a outra é advogada. Já tenho bisnetos, tenho netos formados, três... tenho bisnetos já de treze anos, também. Estou agradecido a Deus o que ele tem feito comigo, e agradeço muito ao Padre Cícero que me inspirou, e, repito, os espíritos iluminados, o de Chico Xavier, de quem sou admirador profundo. Eu fiz um poema pra ele, um soneto que eu digo: Chico Xavier, espírito vidente / fonte inesgotável de perseverança / Seguidor de Cristo, meigo e paciente / Com noventa anos é uma criança / Recebe mensagem, escreve e não cansa... me esqueci agora.

R.R. e S.G.M.: Bem, essa é a terceira parte da nossa entrevista e a última, e eu o queria fazer essa pergunta: qual é o legado que você quer deixar para as gerações futuras? Especialmente quando citarem o nome de Pedro Bandeira?

P.B.: Quero deixar, quando eu partir daqui para a vida eterna, verdades, mansidão, educação, responsabilidade, humildade principalmente, e deixar meu nome na história da cantoria nordestina, brasileira, mundial, como um cantador que passou e deixou rastros. Não nego, quero deixar meu rastro. E já fiz muito, fiz muitos cordéis, muitos livros, cantei esse tanto de noites, e ainda vou cantar outros, e quero que, quando daqui a uns séculos, ainda se lembrem de mim, quando lerem, por exemplo, meus versos, uma existência de Deus:

Deus está nas ideias de Platão
Aristóteles, Confúcio, Cicero e Dante
Gutemberg, Paré, Galeno e Kant
Leonardo, Beethoven e Salomão
Quem afirma que Deus é ficção
É nocivo, pequeno e ignorante
Para o mundo é insignificante
Porque Deus é a própria inteligência
É a luz sublimada da ciência
Transformando uma célula num gigante.

Considerações finais

O reconhecimento de “Tesouro Vivo” permanece intacto e irredutível ao tempo. Nem mesmo sua morte conseguiu diluir a produção poético-musical deixada em vida. Nesta entrevista, Pedro Bandeira reconhece a consumação da sua trajetória de repentista como uma herança de influências de muitos cantadores com quem conviveu, especialmente a do seu avô Manuel Galdino Bandeira. E assim, transportando a barreira de uma aprendizagem inata, Pedro mostrou que suas formações (acadêmicas e empíricas) foram meios importantes para a aquisição das habilidades necessárias de cantador.

Sua saúde, debilitada e afetada com os infartos que sofrera e o Parkinson com que foi obrigado a conviver, foi surpreendentemente superada pela vontade de continuar cantando e produzindo. Como ele mesmo expressou nessa entrevista: “eu tremo o braço, a perna ou o corpo, mas o verso não treme, a poesia é firme, a consciência é vibrante”. E foi com essa vontade de viver que Pedro construiu todos os anos da sua vida. Mesmo com

nossa entrevista muitas vezes interrompida por tremores, afetando a fala e desviando o raciocínio, Pedro em nenhum momento se entregou e/ou pediu tréguas, mas esperava o tempo do corpo para superá-lo com a alegria da vida.

Com essa entrevista queremos deixar viva a memória de um dos maiores cantadores repentistas da história brasileira. Um cantador que soube cantar o seu tempo para os mais diferentes ouvidos e que soube dialogar com a inteligência e a verdade para arquitetar grandes obras da poesia nacional.

Referências

BARBOSA, Franco. **O poeta Pedro Bandeira mostra Juazeiro ao mundo**. HB Gráfica, Juazeiro do Norte - CE, 2012.

PEREIRA, Amalle Catarina Ribeiro. **Vida de gado**: vaqueiros entre a lida e a palavra em Serrita (PE). Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília - DF, 2021.

RODRIGUES, Rodolfo. **A música na cantoria**: processos de transmissão musical na prática do cantador repentista. Dissertação (Mestrado em Música). João Pessoa - PB, 145 p, 2022.

SECULT. **Mapa Cultura do Ceará**. Poeta Pedro Bandeira. 2018. Disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/41135/>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2023.

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

ensaio fotog

ráfico

A Festa do Rosário de Santa Luzia e o Cortejo do Tope do Juiz

Fotos e Texto: Osvaldo Meira Trigueiro¹

Este ensaio fotográfico reúne registros em diferentes anos da pesquisa empírica com o objetivo de documentar e mostrar os principais momentos do cortejo do ‘Tope do Juiz’ na Festa do Rosário, de Santa Luiza no sertão da Paraíba. Outubro é o mês de Nossa Senhora do Rosário, o mês das festas para os Reis Negros, comemoradas em quase todo do Brasil. É uma grande festa, bem característica do catolicismo popular, com celebrações híbridas entre o sagrado e o profano, com novenário, missa, procissão, grupos folclóricos, artesanatos, comidas típicas, parques de diversões, quermesses e muitas outras manifestações da tradicional cultura popular e do folclore.

No segundo domingo de outubro a cidade de Santa Luzia celebra a sua festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Santa Luzia fica na região do Seridó do Estado da Paraíba, com cerca de 16 mil habitantes, a uma distância de 263 quilômetros de João Pessoa, 134 de Campina Grande e apenas 42 de Patos. Tem hotel, pousada e restaurantes com comidas típicas do sertão nordestino.

A Festa do Rosário de Santa Luzia tem o seu início com o novenário, mas acontecem no sábado e no domingo do Rosário os momentos mais importantes da festa com celebrações na igreja e nas ruas com grande participação de devotos de várias regiões.

Sábado é o dia da feira na cidade, o grupo Pontões, grupo folclórico que sai dançando pelas ruas ao som de uma banda de Pífano, com lanças enfeitadas com fitas coloridas e na ponta um maracá que marca o ritmo das danças. O grupo acompanha o cortejo da Irmandade do Rosário recolhendo donativos e desfilando pela cidade convidando o povo para a festa.

Um dos momentos mais significativos é o “Tope do Juiz”. Por volta das onze horas da manhã do sábado o Rei, a Rainha e os demais membros da Irmandade do Rosário, que simbolizam a família real, saem em cortejo, animados pela música, dançando e sempre

¹ Professor associado aposentado DECOM/CCTA, Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Doutor em Ciência da Comunicação. Membro da Comissão Nacional e Estadual de Folclore. Pesquisador do GP Folkcomunicação INTERCOM e GT Rede Folkcom; Folclorista Emérito Brasileiro. Correio eletrônico: meiratrigueiro@gmail.com.

com a proteção do grupo dos Pontões em direção à ponte sobre o Rio Quipauá, na BR-230, na entrada da cidade, para esperar o Juiz e a Juíza da Irmandade escoltados por um grupo de cavaleiros. Nos anos de 1992, 1997 e 2007 realizei observações empíricas, etnográficas, pesquisas participativas e folkcomunicaçãois, o que possibilitou documentar diferentes momentos da tradicional festa, com a participação de cerca de 200 cavaleiros, pessoas de carro, de moto, de bicicleta e até a pé no cortejo do “Tope do Juiz” da zona rural para a igreja da cidade. O Juiz e a Juíza da Irmandade sempre saem de uma localidade da zona rural e no lugar da concentração, ou ponto de partida da comitiva, a festa é animada com músicas, aboios e loas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, tudo regado com muita bebida, tira-gosto de buchada, picado, carne-de-sol, bode guisado, farofa e tantas outras comidas típicas do sertão. O estouro de fogos de artifícios anuncia a saída da comitiva rumo à cidade, é um momento de grande expectativa.

No domingo, o dia do Rosário, é celebrada uma missa com a presença das autoridades, do povo, grupos folclóricos, Juiz, Juíza, Rei e Rainha da Irmandade do Rosário e com grupos folclóricos dançando no interior da igreja. Quando termina a cerimônia religiosa o cortejo real sai pelas ruas da cidade sempre acompanhado pelo grupo dos Pontões ao som da banda de Pífano, visitando as casas onde são recebidos com muita bebida e comida. No período da tarde tem a procissão com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que é conduzida até a igreja para a celebração da missa de encerramento da festa e da coroação do Rei e da Rainha do Rosário para a festa do ano seguinte.

Foto 1 – “Concentração da Cavalgada do Tope do Juiz” (Zona rural de Santa Luzia/Paraíba)



Foto 2 – “Saída do Tope do Juiz” (Zona rural de Santa Luzia/Paraíba)



Foto 3 – “Entrada do Tope do Juiz na cidade de Santa Luzia, sobre o rio Quipauá” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 4 – “Tope do Juiz” (Zona rural de Santa Luzia/Paraíba)



Foto 5 – “Desfile da Cavalgada no cortejo do Tope do Juiz” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 6 – “Encontro do Rei e Rainha do Rosário com o Juiz da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 7 – “Continuidade do Encontro da Família Real com o Juiz” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 8 – “Encontro dos Pontões com a Família Real, o Juiz da Irmandade e os Cavaleiros” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 9 – “Início do Cortejo do Rosário acompanhado pelos Pontões” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 10 – “Pontões abrem o Cortejo pelas ruas da cidade” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 11 – “Cortejo se dirige à Casa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário” (Santa Luzia/Paraíba)



Foto 12 – “Chegada do Cortejo à Casa Irmandade, acompanhado pelos Pontões e devotos de N^a Senhora do Rosário” (Santa Luzia/Paraíba)



Referências

BENJAMIM, Roberto; TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Festa do Rosário de Pombal**. João Pessoa – PB: Editora Universitária/Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 1977.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Quando a televisão vira outra coisa: as estratégias de apropriação das redes de comunicação cotidianas em São José de Espinharas**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo – RS, 2004. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2530>

RIF

rese

resenhas

resenk

enhass

O potencial informativo do folheto de política de cordel: Resenha do livro *Política e Literatura de Cordel*, de Alberto Perdigão

Bruna Castelo Branco¹

Submetido em: 22/04/2023

Aceito em: 12/05/2023



O livro *Política e Literatura de Cordel – O folheto como mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica* (RDS Editora, 2022), do jornalista e professor Alberto Perdigão, se trata de uma coletânea inovadora de doze artigos que abordam o folheto de cordel como um exemplo de mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica. A publicação é resultado de cinco anos de uma pesquisa que retrata o universo da literatura de cordel e reinsere o folheto informativo como tema de pesquisa no campo da folkcomunicação.

A obra se interessa, sobretudo, pelos folhetos de cordel em sua versão informativa - ou de circunstância - e sua relação com o tema da política. Perdigão apresenta, em dez dos doze artigos, o folheto de política em diálogo teórico com diversos

¹ Cientista Social, Mestre e Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará. Correio eletrônico: brunafranco19@gmail.com.

autores e, em dois outros, analisa mais empiricamente o conteúdo de poesias-reportagens sobre a destituição da presidenta Dilma Rousseff e as representações dos poetas-repórteres sobre o papel que tiveram neste processo.

Intrigado por questões que envolvem a exclusão comunicacional e política existente no Brasil – muito próprio de pesquisadores e estudiosos da Folkcomunicação – devido à forte concentração dos meios de comunicação e a aparente incapacidade do sistema de comunicação pública do país no combate a este isolamento, o autor defende que superar este cenário excludente resultaria em um país com mais participação cidadã, mais expressão, controle e informação, reduzindo os possíveis riscos de violações democráticas.

Em sua análise, ele percebe que o folheto de política estaria sendo utilizado por segmentos do país comunicacionalmente excluídos como instrumento alternativo para incorporação nas discussões políticas, concedendo-lhes mais possibilidades de participação na esfera pública sobre assuntos comuns e pertinentes a todo e qualquer cidadão brasileiro.

O autor se dedica a problematizar e refletir sobre como o enredo brasileiro de 2016, que culminou com a destituição da presidenta Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), da Presidência da República e que foi um processo amplamente narrado pela mídia tradicional como impeachment, foi também interpretado sob o olhar dos poetas-repórteres dos folhetos de cordel que tratam de política, a fim de encontrar respostas para a seguinte pergunta de partida: como a literatura de cordel serve à informação e expressão, no contexto da destituição?

Do ponto de vista político, o livro possui igual serventia tanto aos leigos no assunto quanto aos pesquisadores dedicados em temas que envolvem política, jornalismo e comunicação alternativa e popular. O autor considera plural a região Nordeste e, por isso, em sua análise investigativa verifica que nas populações pobres e desempoderadas do Nordeste do país se percebem a legitimidade, a grandeza e a força desta mídia que é o folheto informativo junto a elas, que costumeiramente se sentem pouco representadas na mídia tradicional.

Baseado em uma metodologia predominantemente bibliográfica, a obra de Perdigão coletou dados disponíveis principalmente sobre o folheto informativo, mas foi a dificuldade em encontrar literatura exclusiva sobre o folheto de política que o instigou a escrever o livro. Uma análise exaustiva de mais de 600 folhetos de política contemplou a

metodologia da pesquisa que o permitiu penetrar no universo desta literatura popular e, assim, elaborar uma amostra de oito folhetos sobre a destituição da presidenta Dilma Rousseff.

Além disso, o autor buscou contatar uma série de atores sociais envolvidos no processo de produção das poesias-reportagens, através de anúncios em estações de rádio e também através de convocação pelas redes sociais, formando uma verdadeira cadeia de cordelistas por assim dizer, composta por poetas, vendedores, autores e editores.

Fruto dessa metodologia surgiu o livro *Política e Literatura de Cordel*, que permite ao leitor fazer um mergulho no ambiente desta literatura popular em nada inferior a qualquer outra e que possui a capacidade de levar uma diversidade de vozes e uma pluralidade de temas ao seu público consumidor.

A coletânea encontra-se dividida em duas partes principais, seguidas de dois anexos. A primeira parte se concentra em abordar o folheto de política em sete capítulos, sendo que cada um deles consiste em artigo produzido por Alberto Perdigão, de forma a trazer um entendimento amplo sobre esse tipo de produção literária.

Os dois capítulos iniciais da parte I trazem informações básicas para situar o leitor sobre a literatura de cordel e a literatura informativa. O capítulo 1 produz um esclarecimento a respeito das classificações temáticas do cordel, onde, em uma delas, vai se encontrar o folheto informativo. Já no capítulo 2, o autor propõe um modelo de classificação temática para o folheto informativo, enquadrado em cinco eixos temáticos (ciência política, disputa política, vultos da política, notícia política e políticas públicas), útil para facilitar a manipulação deste objeto de estudo, mas sem considerá-lo, contudo, como um modelo fechado.

Entre os capítulos 3 e 7, o autor aborda separadamente as quatro características definidoras do folheto atribuídas por ele no subtítulo do livro (informativo, alternativo, popular e contra-hegemônico). No terceiro capítulo, ele discute em conjunto com outros autores em que contextos e condições a literatura de cordel pode ser considerada uma mídia informativa. O capítulo 4 trata da possibilidade de considerar que essa mídia informativa é alternativa à mídia tradicional. Aqui, o autor compara o folheto ao jornal, trazendo para a compreensão vários pontos de aproximação e outros de afastamento entre os dois.

No quinto capítulo se discute sobre o caráter popular desta mídia informativa e alternativa, encarado por ele como uma construção social. Perdigão questiona o sentido

do termo popular dado ao folheto de cordel, considerando-o como um enquadramento a um lugar que lhe submetem para que, assim, as outras literaturas possam ter seus lugares privilegiados na hierarquia da escala literária. O autor defende que o diferencial da literatura popular de cordel é que o poeta se assume, de fato, como porta-voz e tradutor do pensamento de uma determinada população.

O caráter contra-hegemônico e resistente da poesia de cordel é destacado no capítulo 6, considerando que o conteúdo impresso no cordel está interessado genuinamente com o fato noticiado e a interpretação desta notícia por parte de um segmento específico da população, manifestando como esse grupo recebeu e assimilou determinado fato político ou social. Findando a primeira parte, o capítulo 7 do livro encara o folheto informativo de política como um verdadeiro documento de pesquisa histórica, da mesma forma que um jornal. Para o autor, o folheto representa um documento importante para refletir a perspectiva de segmentos da sociedade comunicacionalmente excluídos e descredenciados em suas escassas manifestações.

A parte II da obra traz, ao longo dos capítulos 8 a 12, o golpe de 2016, cuja trama midiática se deu dentro de um país comunicacionalmente excludente. Influenciado pelo sociólogo alemão Harbermas, é feita uma reflexão do conceito de exclusão no capítulo 8, que, segundo Perdigão, seria a restrição parcial ou total das condições concretas e simbólicas do direito à comunicação e a estar na esfera pública das discussões e deliberações políticas.

O capítulo 9 se concentra em interpretar como a imprensa se comportou durante o processo da destituição da presidenta Dilma Rousseff, ainda fazendo uso do conceito de exclusão. Nos dois capítulos seguintes, 10 e 11, é analisado o conteúdo, a partir de pesquisa empírica, de uma amostra de oito folhetos sobre a destituição da presidenta, usando como critério de análise as seis perguntas do lead jornalístico proposto pelo teórico Lasswell.

A pesquisa empírica presente no capítulo 11 vai ajudar o leitor a perceber quem é o ator social presente na figura do poeta-repórter, através dos depoimentos de oito escritores que explicaram sobre suas atuações enquanto poeta-repórteres durante o processo de destituição presidencial de 2016. O autor fecha esse pensamento no capítulo 12, quando se tem a compreensão, segundo bibliografia consultada, de três papéis do poeta-repórter, nominados: enunciador panfletário, líder de opinião e mediador ativista.

Por fim, o anexo I traz a íntegra da coleção reunida dos oito folhetos que o autor tomou como amostra empírica para a análise do conteúdo a respeito da destituição da presidenta Dilma Rousseff. O anexo II demonstra a proposta de classificação temática do autor para a referida amostra dos folhetos. Através de uma leitura leve e fluida proposta por Perdigão, o leitor encontrará na obra uma importante ferramenta para refletir sobre o folheto não só como um tipo de mídia informativa alternativa, popular e contra hegemônica, mas também sobre o potencial documental e a riqueza temática presente nos folhetos políticos de cordel.

Ficha Técnica:

Título: Política e Literatura de Cordel: o folheto como mídia informativa, alternativa, popular e contra-hegemônica

Autor: Alberto Perdigão

Editora: RDS

Ano: 2022

Número de páginas: 352 p.

Tamanho: 15 x 21 cm.

ISBN: 978-65-88668-36-8

Referências

PERDIGÃO, Alberto. **Política e Literatura de Cordel**: o folheto como mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica. Fortaleza: RDS, 2022.