

Revista Internacional de Folkcomunicação

# RIFE

VOL. 22, N.47, JUL/DEZ. 2023

DOSSIÊ

## ARTE, CULTURAS E MOVIMENTOS SOCIAIS: OS FAZERES DA FOLKCOMUNICAÇÃO

Organização:

Dra. Thífani Postali (Universidade de Sorocaba)  
Dr. Orlando Maurício Berti (Universidade Estadual do Piauí)

## EXPEDIENTE

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 21, Número 47, jul./dez. 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, Antonio João Damião, Gabriella Vasco de Barros, Jaqueline Andriolli, Paulo Pessoa e Yago Massuqueto

## DOSSIÊ ARTES, CULTURAS E MOVIMENTOS SOCIAIS: OS FAZERES DA FOLKCOMUNICAÇÃO

**Editores convidados:** Dra. Thifani Postali (Universidade de Sorocaba), Dr. Orlando Maurício Berti (Universidade Estadual do Piauí)

## 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 Anhembi 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. Thífani Postali (Universidade de Sorocaba), Dr. Orlando Maurício Berti (Universidade Estadual do Piauí), Dr. João Eudes Portela de Sousa (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará), Dr. Marcelo Pires de Oliveira (Universidade Estadual de Santa Cruz), Dr. Marcelo Sabbatini (Universidade Federal de Pernambuco), Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Rafael Schoenherr (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dr. Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos (Faculdade DAMAS, Faculdade Pernambucana de Saúde e Faculdade SENAC PE), Dr. Thiago Garcia Martins (Universidade Paranaense), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa).

### **DESIGN GRÁFICO**

**Projeto Gráfico:** Kevin Willian Kossar Furtado

**Capa:** Yago Massuqueto

**Foto da capa:** Naiomi Mainardes, “O Melhor Show No Céu” (Projeto Lente Quente/UEPG)

### **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, Scientific Journal Index.

### Fale com a RIF

[revistafolkcom@uepg.br](mailto:revistafolkcom@uepg.br)

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

Revista Internacional de Folkcomunicação. Universidade Estadual de Ponta Grossa.  
Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom); Cátedra  
UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional.  
Brasília, DF., v. 1, n. 1, jan./jun. 2003; Ponta Grossa, PR, v. 21, n. 47, jul./dez. 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

---

2

## DOSSIÊ “ARTE, CULTURAS E MOVIMENTOS SOCIAIS: OS FAZERES DA FOLKCOMUNICAÇÃO”

A Comunicação nos Figurinos da Escola de Samba Estado Maior da Restinga para o carnaval 2023 de Porto Alegre

---

13

**Édson Luís Dutra**  
**Roberto Tietzmann**

Margaridas: Performances Folkcomunicacionais promotoras de Espiritualidade na Marcha das Margaridas

---

32

**Giselle Souza**  
**Fernanda Lemos**

A escritura dissensual em Becos da Memória: escrevivência, memória e luta

---

54

**Caroline Fogaça**  
**Martina Viegas**

A arte como protagonista da comunicação popular em evento cultural: a Feira do Livro em Minas do Leão

---

72

**Beatriz Corrêa Pires Dornelles**  
**Laura Pereira de Almeida**

Templo Escola e a formação sacerdotal de Umbanda em Santa Cruz do Sul

---

92

**Ângela Cristina Trevisan Felippi**  
**Ana Claudia de Almeida**

Cultura popular na comunicação dos movimentos sociais: o caso do uso da mística na comunicação do MST

---

108

**Alexandre Barbosa**

Comunicar para “segurar o céu”: diálogo com o comunicador indígena Rodrigo Tremembé sobre suas narrativas e experiências nas redes sociais

129

Ivna Nilton Marques Girão

“Nós é Ralé, mas não é Mané”: Folkcomunicação, Movimentos Sociais e o Instituto Shopping Recife na Comunidade do Entra Apulso

151

Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos

## ARTIGOS GERAIS

Folkcomunicação – Vínculos epistemológicos fundamentais entre Comunicação e Folclore

170

Andriolli Costa

O Consumo Simbólico de Marcas Patrocinadas no Festival Folclórico de Parintins, à luz da CCT (*Consumer Culture Theory*)

192

Afrânio Amorim Francisco Soares Filho

Valentina Cid Mendes

Ana Flávia de Moraes

O Uso de Smartphones por Idosos com Baixo Letramento: um estudo exploratório na região metropolitana de Curitiba

218

Marilaine Martins

Marcio Telles

## ENTREVISTA

Os sertões de Vladimir Carvalho e eu (Entrevista ensaística)

238

Sebastião Guilherme Albano

## ENSAIO FOTOGRÁFICO

O desfile de 7 de setembro de Ouro Preto/MG

248

Fotos e Texto: Angelo Eduardo Rocha

Leonardo José Costa

## RESENHAS & CRÍTICAS

Uma análise Folkcomunicacional da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias – TO

---

**260**

**Cristina Schmidt**

Juazeiro das Candeias

---

**267**

**Juliana Hermenegildo da Silva**

RIF

editorial

edi

editori

ria

## Editorial

Pensar a Folkcomunicação atravessada por práticas de lutas e resistências. Esse é o aspecto que une os oito artigos que compõem o dossiê “Arte, culturas e movimentos sociais: os fazeres da Folkcomunicação”, organizado pela professora Dra. Thífani Postali (Universidade de Sorocaba) e pelo professor Dr. Orlando Maurício Berti (Universidade Estadual do Piauí), publicado na presente edição da *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF).

Desde a sua origem, a folkcomunicação apresenta uma estreita relação com os movimentos sociais, uma vez que se dedica a observar os processos comunicacionais no interior dos grupos subalternizados. As autoras e os autores dos artigos selecionados ao dossiê apresentam diferentes abordagens sobre a comunicação dos movimentos sociais, seja enfocando determinado elemento da cultura, seja refletindo sobre as dinâmicas comunicacionais no interior dos grupos e suas práticas de luta.

O dossiê traz, na abertura, o artigo “A Comunicação nos Figurinos da Escola de Samba Estado Maior da Restinga para o carnaval 2023 de Porto Alegre”, de autoria de Édson Luís Dutra e Roberto Tietzmann. Os autores identificam as manifestações comunicacionais de um desfile carnavalesco a partir da análise de seus figurinos (croquis) para caracterizar a escola como um movimento social. Em “Margaridas: Performances Folkcomunicacionais promotoras de Espiritualidade na Marcha das Margaridas”, Giselle Sousa analisa a relação entre a performance folkcomunicacional e a espiritualidade na sétima edição da Marcha das Margaridas, realizada em 2023. A partir de análise documental e entrevista semiestruturada, são traçados aspectos sobre a religião em meio às práticas folkcomunicacionais.

“A escritura dissensual em Becos da Memória: escrevivência, memória e luta”, de Ana Caroline Fogaça Barbosa e Martina Viegas, traz a obra da escritora Conceição Evaristo como uma expressão de resistência a uma ordem social marcada pela barreira do letramento. Também no meio literário, Beatriz Corrêa Pires Dornelles e Laura Pereira de Almeida identificam, com base em pesquisa etnográfica, expressões culturais em uma feira do livro no interior do Rio Grande do Sul, no artigo “A arte como protagonista da comunicação popular em evento cultural: a Feira do Livro em Minas do Leão”.

O artigo “Templo Escola e a formação sacerdotal de Umbanda em Santa Cruz do Sul”, de Ângela Cristina Trevisan Felippi e Ana Cláudia Almeida, discute o papel dos templos escola como um movimento que fortalece a cultura e a identidade de setores historicamente

marginalizados, como negros e indígenas. A relação entre comunicação, cultura popular e religiosidade também é tema do artigo “Cultura popular na comunicação dos movimentos sociais: o caso do uso da mística na comunicação do MST”, de Alexandre Barbosa, que desvenda aspectos da ritualística do movimento em sintonia com a cultura popular camponesa.

Ivna Nilton Marques Girão, no artigo “Comunicar para “segurar o céu”: diálogo com o comunicador indígena Rodrigo Tremembé sobre suas narrativas e experiências nas redes sociais”, analisa a produção de conteúdo de jovens indígenas cearenses no Instagram, enfocando os modos de comunicar as vivências indígenas por meio de narrativas próprias. E, para encerrar o dossiê, Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos reflete sobre uma experiência extensionista de articulação entre empresas e vivências de moradores de um bairro de Recife/PE no artigo “Nós é Ralé, mas não é Mané”: Folkcomunicação, Movimentos Sociais e o Instituto Shopping Recife na Comunidade do Entra Apulso”.

Na seção de artigos gerais, a RIF traz três textos sobre temáticas pertinentes aos estudos folkcomunicacionais. Em “Folkcomunicação: Vínculos epistemológicos fundamentais entre Comunicação e Folclore”, Andriolli Brites da Costa recupera os fundamentos epistemológicos dos estudos de folclore, sobretudo a partir de Edison Carneiro, que serviram como base para a formulação da teoria da Folkcomunicação pelo pesquisador Luiz Beltrão, estabelecendo diálogos e aproximações entre os autores.

No artigo “O Consumo Simbólico de Marcas Patrocinadoras no Festival Folclórico de Parintins; à luz da CCT (*Consumer Culture Theory*)”, Afrânio Amorim Francisco Soares Filho, Valentina Cid Mendes e Ana Flávia de Moraes Moraes discutem o comportamento de consumo e as disputas em torno das marcas patrocinadoras do Festival Folclórico de Parintins (AM) na perspectiva do marketing cultural. E, em “O Uso de Smartphones por Idosos com Baixo Letramento: um estudo exploratório na região metropolitana de Curitiba”, Marilaine Martins e Marcio Telles analisam o uso de tecnologias de comunicação móvel e as limitações de acesso à internet por idosos, a partir da aproximação com estudos de Folkcomunicação.

A edição apresenta ainda uma entrevista em forma de ensaio com o cineasta Vladimir Carvalho, paraibano remanescente do Cinema Novo e professor emérito da Universidade de Brasília, produzida por Sebastião Guilherme Albano. O ensaio fotográfico da RIF, sobre o desfile de 7 de setembro de Ouro Preto/MG, de Angelo Eduardo Rocha e

Leonardo José Costa, registra imagens de uma celebração cívica que evoca aspectos da cultura e da identidade local.

Para finalizar a edição, a revista apresenta duas resenhas de livros recentes da Folkcomunicação. Cristina Schmidt discute particularidades e contribuições da obra *Identidade, Mineração e Novas Tecnologias: Análise folkcomunicacional das mudanças e permanências da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO*, de autoria de Wolfgang Teske, e Juliana Hermenegildo da Silva destaca aspectos sobre o imaginário e os milagres de Padre Cícero Romão Batista presentes no livro *Juazeiro das Candeias*, de Elinaldo Meira e Maria Érica de Oliveira Lima.

O conjunto de artigos e demais produções que compõem a edição fortalecem o potencial da Folkcomunicação para a análise dos fenômenos sociais, em especial no que diz respeito à temática central da revista, focada na comunicação dos movimentos sociais. Desejamos que o contato com os textos inspire novos estudos e contribua para o constante repensar da pesquisa na área.

Boa leitura!

*Karina Janz Woitowicz*

*Thifani Postali*

*Orlando Maurício Berti*

RIF

dos

dossiê

dossi

ssiê

## **A Comunicação nos Figurinos da Escola de Samba Estado Maior da Restinga para o carnaval 2023 de Porto Alegre**

*Édson Luís Dutra<sup>1</sup>  
Roberto Tietzmann<sup>2</sup>*

**Submetido em: 24/10/2023**

**Aceito em: 18/11/2023**

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo identificar as manifestações comunicacionais dentro do desfile de uma escola de samba, a partir da análise de seus figurinos (croquis) para o desfile carnavalesco. Partindo da contextualização dos movimentos sociais e das territorialidades destes grupos, observa-se a inserção da escola de samba como um modelo de movimento social. Tendo como objeto de estudo os figurinos da escola de samba Estado Maior da Restinga, campeã do carnaval 2023 de Porto Alegre, aplica-se o método da Análise de Conteúdo (BARDIN, 2016), que desvela a relação entre a produção cultural da escola de samba e a folkcomunicação, trazendo seus aspectos comunicacionais e a sua produção de sentido como peças de manifestação de sua expressão popular na avenida.

### PALAVRAS-CHAVE

Movimentos Sociais; Escola de Samba; Figurino; Comunicação.

## **Communication in the costumes of the Samba School Estado Maior da Restinga for the 2023 carnival in Porto Alegre**

---

<sup>1</sup> Jornalista, mestrando em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Correio eletrônico: edydutraed@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e pesquisador do programa de pós-graduação em Comunicação da FAMECOS na PUCRS. Correio eletrônico: rtietz@puccrs.br

## ABSTRACT

This article aims to identify communicational manifestations within a samba school parade, based on the analysis of their costumes for the carnival parade. Starting from the contextualization of social movements and the territorialities of these groups, the insertion of the samba school as a model of social movement is observed. Having as object of study the costumes of the samba school Estado Maior da Restinga, champion of the 2023 Porto Alegre carnival, the Content Analysis method is applied (BARDIN, 2016), which reveals the relationship between the cultural production of the school of samba and folkcommunication, bringing their communicational aspects and their production of meaning as pieces of manifestation of their popular expression on the avenue.

## KEY-WORDS

Social Movements; Samba School; Costume; Communication.

# **Comunicación en el vestuario de la Escuela de Samba Estado Maior da Restinga para el carnaval 2023 en Porto Alegre**

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo identificar las manifestaciones comunicacionales dentro del desfile de una escuela de samba, a partir del análisis de sus trajes (bocetos) para el desfile de carnaval. A partir de la contextualización de los movimientos sociales y las territorialidades de estos grupos, se observa la inserción de la escuela de samba como modelo de movimiento social. Teniendo como objeto de estudio los trajes de la escuela de samba Estado Maior da Restinga, campeona del carnaval de Porto Alegre 2023, se aplica el método de Análisis de Contenido (BARDIN, 2016), que revela la relación entre la producción cultural de la escuela de samba y comunicación popular, trayendo sus aspectos comunicacionales y su producción de significado como piezas de manifestación de su expresión popular en la avenida.

## PALABRAS-CLAVE

Movimientos sociales; Escuela de samba; Traje; Comunicación.

## Introdução

Quando uma escola de samba desfila no carnaval, podemos afirmar que sua comunicação se estende por muitas camadas de significado. Do espetáculo que emociona as plateias à expressão cultural de afirmação e resistência presente em cada momento, uma escola

de samba pode ser entendida como um movimento social, dado seu histórico sociocultural e político ao longo da história brasileira.

Os movimentos sociais atuam como tensionadores do *status quo* imposto por uma classe dominante, ou ainda, pelo enrustado conservadorismo que, por vezes, breca os avanços progressistas. Conforme afirma Gohn (2011, p.336), os movimentos sociais “expressam energias de resistência ao velho que oprime ou de construção do novo que liberte”, reunindo esforços e estratégias pensadas e ordenadas para atuação em prol do coletivo, para o reverberar social em modo positivo. Tal qual a sociedade é heterogênea, os movimentos sociais também o são, múltiplos em suas ações e composições. Marcados pela forte veia político-social, os movimentos sociais são caracterizados pela sua identidade, pela arguição de seus opositores e pela idealização e luta de um projeto de vida e sociedade (GOHN, 2011).

Para além de celebrar os festejos carnavalescos, a escola de samba fundamenta seus costumes, tradições e ações na valorização de seu território e da sua comunidade. Logo, aqueles que integram a escola de samba, participando do processo sociocultural proporcionado por ela, também compõem o corpo deste movimento social, tornando-se atores políticos e produtores de cultura, engendrados em significativos processos comunicacionais.

Após definido o enredo do ano seguinte, um desses processos é a criação de figurinos para a leitura visual do desfile da escola de samba. A partir do discurso formulado no enredo, os figurinos têm o papel de transmitir a narrativa escrita em elementos visuais, reforçando a comunicação da mensagem carnavalesca (CUNHA, 2015). Questionamos neste artigo como figurinos criados para um desfile de carnaval articulam sua comunicação. Para compreender essa ligação entre comunicação e carnaval, este artigo usa como corpus três figurinos criados para o desfile da Estado Maior da Restinga. Justificamos a escolha desta escola pelo seu destaque como campeã da série ouro do carnaval 2023 de Porto Alegre (VIEIRA, 2023; DALCIN, 2023). A Tinga é uma escola de samba da periferia da capital gaúcha, intrinsecamente ligada ao seu território e fonte de produção de costumes, saberes e reivindicações. É reconhecida como um exímio exemplo de movimento social. Como procedimento metodológico, os figurinos foram estudados a partir da aplicação da Análise de Conteúdo, de Bardin (2016), que possibilita averiguar os sentidos produzidos através das imagens inspiradas no enredo sobre a escrava Anastácia, que será detalhado em uma próxima seção

A escola de samba tem a capacidade de usar da sua produção artística e cultural como ferramenta de comunicação entre os seus componentes e, também, para o receptor externo. Seja através da dança, da música ou do visual, esta organização toma espaço na visão de mundo plural e democrático, proposto pelos movimentos sociais, mostrando como a cultura faz valer a sua contribuição na transmissão de saberes e conhecimento para a sociedade.

## **A Escola de Samba enquanto Movimento Social**

Gohn (2011) apresenta o movimento social como um conjunto de ações coletivas, com caráter sociopolítico e cultural, produzidas pela população a partir de sua organização em grupos, coletivos. Os movimentos sociais são capazes, a partir de uma visão sistêmica, identificar e apontar problemas e indicar caminhos para melhorias sociais, atuando em redes e se articulando nas mais variadas estratégias para atrair para si a atenção da sociedade e governantes, como as mobilizações, passeatas, concentrações, campanhas virtuais, etc.

Os movimentos sociais sempre existiram ao longo da história, pois são a marca da sociedade organizada. Sobretudo, eles são fontes de inovação e produção de saberes. Esta formação de conhecimento se dá no processo de tensão que estes movimentos exercem sobre a estrutura político-social imperativa na realidade (GOHN, 2011). Outra característica marcante no movimento social é sua identidade partilhada. Um grupo se une porque se identifica, seja na pauta que defende e/ou na sua composição pessoal. E consegue identificar os seus parceiros e opositores, também por estas mesmas percepções, além de defenderem a política da inclusão, da sustentabilidade, da multiculturalidade, da justiça social e da democracia. Por consequência, essas bandeiras acabam conflitando com os interesses de manutenção do status quo da sociedade conservadora, o que provoca o conflito social, um dos principais interesses destes grupos (NUNES, 2014).

Ao buscar a história da formação das escolas de samba, é possível identificar nestes processos características dos movimentos sociais. Criadas nos primeiros anos da década de 1920 no Rio de Janeiro, as escolas de samba surgiram como um novo espaço carnavalesco, formado genuinamente por moradores das regiões periféricas – ou dos morros – e em sua maioria negros e pobres. O carnaval, que nesta época, ainda era visto como um espaço de elite com os desfiles dos corsos e blocos das grandes sociedades, aos poucos se viu recebendo novos contornos sociais e um novo ritmo para tomar conta da festa: o samba. No entanto, as escolas

de samba, além de servir como espaço de cultura e lazer para as comunidades, também reunia em sua estrutura a gênese de organização social num espaço onde, muitas vezes, o Estado não assistia. Valença (1996) destaca que as escolas de samba se tornam referências para os locais onde se situam, sendo um importante aglutinador social.

É de grande importância a percepção de que as escolas de samba, a par de sua finalidade estritamente carnavalesca, representam para seus componentes uma forma de lazer, de reunião, de associação, atividade comunitária que transcende sua mera participação no carnaval. Quem julgar as escolas pelo desfile que apresentam uma vez por ano, no carnaval, e que lhe vale uma classificação, corre o risco de incorrer em grave distorção. As escolas de samba tinham – e têm até hoje – uma vida própria que fervilha durante o ano inteiro e não se limita a atividades sociais, mas inclui até a política interna de cada agremiação e de suas associações (VALENÇA, 1996, p. 57).

Conforme reforça Gohn (2013, p.305), “os movimentos [sociais] são elementos fundamentais na sociedade moderna, agentes construtores de uma nova ordem social”. A escola de samba, através de seu enredo, produz mensagem e sentido a serem ampliados na passarela, servindo de palco para exaltar ou reivindicar as pautas que mais interessam à sua comunidade. E, ao mesmo tempo, tensionam a sociedade para perceber, através da cultura, as ações propositivas de mobilização e conscientização social trazidas por ela.

O papel da escola de samba enquanto mobilizador social faz sentido também a partir da sua ocupação espacial, geográfica. Estando a escola de samba inserida, em grande parte, nos espaços de margem urbana e social, ela atua como forte instrumento de movimento social, seja para abrigar ações em prol da comunidade em que está inserida, seja para participar dos festejos carnavalescos, levando para o centro a excelência de sua produção artística e cultural. A quadra de uma escola de samba pode ser observada como um território negro, pertencente à identidade e patrimônio de uma comunidade, de um grupo, de um movimento social. Vieira (2017) apresenta o território negro também como um espaço simbólico de homens e mulheres negras que realizam suas práticas, trocam conexões, produzem memória, saberes e sentido.

Para além de espaço físico e apenas funcional – de moradia, de trabalho – estes espaços ganham significados a partir das relações que neles se estabelecem. Conformam-se assim, também, enquanto espaços simbólicos. As mulheres e homens negros que os habitam, imprimem neles práticas e relações, sobre eles constroem laços entre si, laços de pertença com o espaço, com as instituições ali presentes – terreiros, sociedades negras, escolas, salões de baile, clubes de

futebol, blocos e entidades carnavalescas – e com as práticas nelas desenvolvidas. (VIERIA, 2017, p.43-44).

Ter um espaço físico e simbólico como seu território – e transformá-lo num território negro - faz parte de gênese da escola de samba, já que sua origem, preceitos, saberes e sentidos advêm da influência dos costumes populares, sobretudo da cultura negra. No caso de Porto Alegre, pegando como exemplo a região central, historicamente foi um território demarcado pela presença negra, principalmente ao longo do século XIX e início do século XX, no pós-abolição. Espaços como Ilhota, Colônia Africana e Areal da Baronesa são locais marcados pela negritude deste período. Entretanto, conforme mostra Vieira (2017), a cidade passa por dois momentos significativos de remodelação urbana e mudança do espaço social: o primeiro, compreendido entre o final do século XIX e início do século XX, mais precisamente até a década de 1930, marca a modernização urbana, com a abertura das avenidas, demolição dos becos, taxaço e demolição dos cortiços (espaços de moradia ocupados na maioria por pessoas negras), fazendo com que parte da população negra que ocupava o centro fosse para o entorno. O segundo momento de mudança, compreende a décadas de 1940 e 1970, com a urbanização das regiões do entorno do centro, empurrando, de vez, a população negra e pobre para as periferias. Este movimento fez surgir em Porto Alegre um dos maiores bairros da cidade e que concentra significativa parcela da população negra da capital gaúcha: a Restinga.

### **Restinga – Da Comunidade à Escola de Samba**

A Restinga é um dos bairros mais populosos de Porto Alegre. Surgido em meados dos anos 60, é fruto de uma política de higienização do centro da cidade. Santos (2011) aponta que Porto Alegre passava por um intenso processo de reorganização urbana ainda na primeira metade do século XX. A região central da cidade, historicamente demarcada por territórios negros, como a Ilhota e Areal da Baronesa, passava a ser percebida com interesse pelo poder público e pelas ações de especulação imobiliária. No entanto, destaca a autora, a partir dos anos sessenta, com a ditadura militar, são abertos aos municípios programas para empréstimos voltados à construção de moradias populares, através de financiamento com o Banco Nacional de Habitação (BNH).

Em Porto Alegre, o DEMHAB (Departamento Municipal de Habitação) criado em 1965, surge para ser um elo operacional da Prefeitura na realização das ações de remodelamento

urbano. A proposta era de adquirir empréstimos junto ao BNH para a criação de conjuntos habitacionais populares. De acordo com Santos (2011)

Grande parte da população de núcleos urbanos irregulares foi removida, a partir de 1966, para um terreno localizado na zona rural da cidade. Essa área, que havia sido adquirida com verbas municipais, chamava-se Restinga. As primeiras pessoas que habitaram a Vila Restinga haviam sido removidas das vilas: Teodora, Marítimos, Ilhota e Santa Luzia. Nesse período - final dos anos 60, as verbas do BNH não tinham sido liberadas para o DEMHAB, e os planos de tornar a vila regular e dar boas habitações a seus moradores não foi concretizado (SANTOS, 2011, p.58)

Mesmo sem conseguir promover as melhorias para a população deslocada do centro, o DEMHAB desenvolve o programa Remover para Promover, financiando durante este período com recursos próprios, a criação de moradias populares em regiões periféricas do município. Segundo Santos (2011, p. 45), “Este lema era direcionado às ocupações próximas ao centro”, que “proporcionavam aos seus moradores a proximidade de sua fonte de renda e sobrevivência”, sendo sua maioria afrodescendentes, “empregados da construção civil, empregadas domésticas, lavadeiras, pessoas que não tinham tido a oportunidade de se qualificarem profissionalmente”. Camuflada no plano de modernização da capital, a remoção compulsória da população pobre das regiões centrais da cidade para a periferia constitui um significativo processo de exclusão negra do centro de Porto Alegre, de suas raízes históricas, provocando também uma nova configuração urbana.

Desalojadas de suas casas, famílias de várias localidades que estavam sendo valorizadas em termos de mercado imobiliário, foram reassentadas numa área distante 22 km do centro da cidade. Foram os pioneiros da Restinga. Expulsos do centro, formaram a periferia. No entanto, eles retornaram, dolorosamente, face às condições do transporte coletivo, à falta de água, luz, esgoto, ao abandono. Retornaram, “ao centro”, diariamente, aos seus locais de trabalho, de estudo. (SANTOS, 2011, p.47)

As remoções começam a frear na metade dos anos 70 por diversos fatores. Entre eles, o fortalecimento da voz dos movimentos sociais. Conforme Santos (2011), entidades não-governamentais, associações comunitárias, sindicatos, e, sobretudo, o movimento negro em Porto Alegre, trazem para o debate público as discussões sobre as garantias de direitos para a população menos assistida. É neste contexto, de uma retomada de politização social que as entidades as carnavalescas, principalmente as escolas de samba, reforçam a mensagem de

valorização sociocultural de seu povo, voltando a tomar o centro da cidade, de forma simbólica, com seus discursos de negritude.

Exemplo disso é a Sociedade Recreativa Beneficente Estado Maior da Restinga, fundada em 20 de março de 1977, no bairro Restinga. Fruto do anseio daquela população historicamente excluída em buscar espaço de lazer, cultura e fortalecimento de sua identidade negra. Embora não tenha sido a primeira escola de samba fundada no bairro, a Tinga, como é também carinhosamente chamada, tornou-se a grande representação, não apenas dos seus foliões e integrantes, mas do bairro como um todo, no cenário cultural e social de Porto Alegre. Conforme aponta Santos (2011, p.89), a Estado Maior da Restinga é “muito mais que uma preparação para o desfile, é o convívio, é o contato com suas referências afetivas, é um ponto de encontro”.

Através de seus lemas “Tinga, teu povo te ama”, “Sou Tinga, e Daí?” ou ainda “Quem gosta de nós somos nós”, a escola de samba reforça continuamente seu laço social com a sua comunidade, demonstrando não apenas a adoração carnavalesca, mas o elo identitário que seus integrantes preservam com a instituição. Isso se dá pelo perfil carnavalesco que a escola imprime em suas apresentações e seu histórico de sucesso e vitórias na avenida. Em quase cinquenta anos de existência, a Restinga é a terceira maior vencedora do carnaval de Porto Alegre, com dez títulos conquistados. Em seus desfiles, destacam-se o capricho na elaboração dos elementos visuais (fantasias e alegorias) além da garra de seus componentes, que cantam forte o samba enredo durante sua exibição na pista. Atribui-se à Restinga a introdução do chamado “Carnaval Espetáculo” aos desfiles de Porto Alegre (MAIA, 2000), entre os anos 80 e 90, devido às apresentações luxuosas e originais, como em 1999, quando conquistou o título de campeã com o enredo “Bailado do Cisne nas asas da imaginação”, contando com a equipe de trabalho da escola de samba carioca Beija-Flor de Nilópolis.

Entre as temáticas abordadas em seus desfiles, destacam-se os enredos que exaltam a cultura brasileira, a história e cultura africanas ou afro-brasileiras, como “Amazônia, Mistério e Magia” (1986), “África, raízes negras na terra do samba” (1991), “A Riqueza Desta Negra me Fascina” (1996), “A Restinga Multirracial Celebra a África de Mandela na Festa do Carnaval” (2011), “Da Sabedoria Busquei a Humildade. Da Humildade Clamei por Justiça. Sou Negro, Sou Rei: Kao Kabecilê, Sou Restinga!” (2016) e “Bendita és Tu, Anastácia. Negra dos Olhos Azuis”

(2023). Este último será objeto de estudo deste artigo, através dos elementos que constituem sua produção cultural.

## **A Folkcomunicação no desfile da Escola de Samba – Identificando os Elementos Comunicacionais**

Ao longo da história, os meios de comunicação de massa, como os jornais impressos, acabaram por imprimir às manifestações culturais conceitos e opiniões que, de certa forma, influenciaram na sua receptividade diante da sociedade e do poder público. Posteriormente, com a amplificação dos meios de comunicação de massa, essa relação entre comunicação e cultura tornou-se ainda mais estreita, com vieses que transformam tais expressões culturais em peças mercadológicas. Tal processo é visivelmente identificado através da relação entre a comunicação e o carnaval (VON SIMSON, 2013).

Historicamente, carnaval e comunicação sempre estiveram interligados. A imprensa era responsável por noticiar os festejos carnavalescos ao final do século XIX – e, em alguns casos, auxiliar na sua moderação. As escolas de samba, grupamentos carnavalescos das periferias, reunindo essencialmente pessoas pobres e negras, surgiram nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, com o passar do tempo, ganham o protagonismo no carnaval carioca. A chegada maciça dos meios de comunicação de massa, como rádio e TV, contribuiu para que o modelo de agremiação carnavalesca da escola de samba carioca se espalhasse pelo restante do país a partir das transmissões dos desfiles. (VON SIMSON, 2013).

As escolas de samba, em sua maioria marginalizadas culturalmente e geograficamente em suas localidades, fazem de seus desfiles importantes ferramentas de expressão cultural. No entanto, o modo como a mídia representa estes grupos influencia na forma como a sociedade os vê e, conseqüentemente, os recebe (MARTINO; MARQUES, 2018), imputando, desta forma, à invisibilidade de compreensão das expressões produzidas nestes grupos. O desfile da escola de samba reúne significativas expressões artísticas, como dança, canto, música, cenografia e produção de figurinos, alimentando-se das mais variadas referências estéticas para suas concepções e realizações. Este conjunto de elementos, aglutinados, proporciona uma cadeia de mensagens e significados que contribuem para a compreensão do desfile. Sendo assim, conforme Marques de Melo (2013), podemos considerar as transmissões de mensagens,

saberes, opiniões e experiências que estes grupos realizam - através dos elementos plástico-visuais, musicais e de dança - o desfile da escola de samba como uma forma de comunicação popular, estando esta integrada à Folkcomunicação.

O processo de criação do desfile de uma escola de samba começa com a escolha do enredo, defendido por Farias (2007) como o elemento-guia do desfile de uma escola de samba, sendo a construção narrativa e/ou descritiva de um tema ou conceito. Há diversas categorias de enredo, cada uma destacando um perfil de narrativa construída, podendo ser enredo de homenagem, metalinguístico, CEP (contando sobre cidades, Estados ou países), indígenas, afros, entre outros. A partir do tipo de enredo escolhido, a narrativa começa a ser construída através do texto do enredo, também chamado de sinopse. Pode-se indicar aqui que a sinopse é a o contrato de comunicação físico entre a escola de samba, emissora do discurso, e seu público, que tem contato com o material (FARIAS, 2007).

Segundo Cunha (2015) é a partir do enredo que a escola de samba elabora e executa seu projeto de desfile, como os eventos preparatórios (escolha do samba enredo, ensaios, eventos temáticos), além da concepção e realização das alegorias, dos adereços e das fantasias. Este último elemento, a fantasia, representa um importante fator na construção do desfile e na comunicação da mensagem que se quer passar com o enredo. De acordo com o Manual de Julgamento do Carnaval de Porto Alegre 2023, o quesito Fantasia é apresentado da seguinte forma:

Julga-se neste quesito as fantasias completas apresentadas pela Agremiação, bem como a qualidade de sua confecção e sua adequação ao enredo proposto. A função básica da fantasia é ilustrar o enredo. Com base no enredo, são feitos os figurinos, os quais dão origem à criação artística que constitui a fantasia dos personagens propostos. Devem estar adequadas ao enredo, com suas formas, cumprindo a função de transmitir as diversas partes do conteúdo deste. Será considerado, para efeito de análise, o uso de adereços de mão que vierem a fazer parte das fantasias (MANUAL DE JULGAMENTO CARNAVAL DE PORTO ALEGRE, 2023, p.31-32).

Em Porto Alegre, o julgador não recebe o desenho da fantasia, realizando a sua avaliação a partir da observação da materialização do que foi idealizado no papel pelo figurinista e/ou carnavalesco. De acordo com Luderer (2012, p. 102), “o desenho é um dos suportes que usados para desenvolver o diálogo com os diversos grupos da escola”. Assim, o responsável pela criação do figurino deve, na sua produção, trazer no papel a representação de uma parte da

narrativa que a escola vai mostrar na passarela (e conseqüentemente a mensagem a ser comunicada e defendida por ela), e conquistar a identificação do desfilante, pois fatores como cores, tipos de material empregados, volumetria influenciam para que o componente se sinta incentivado a representar aquele elemento na passarela.

Desta forma, o carnavalesco e figurinista da escola, Luciano Maia, produziu figurinos capazes de expressar elementos da história da escrava Anastácia, da sua influência religiosa no Brasil e da sua representatividade nas pautas sociais e raciais da atualidade, fazendo a relação com a comunidade e a escola de samba da Restinga. Esta forma de criação pode ser compreendida pelo que explica Eisner (1995). O autor salienta que entendimento de uma imagem necessita de uma bagagem de experiência e construção de sentido, referências. Assim, o artista responsável pela criação desta imagem necessita conhecer as referências e experiências do receptor desta produção, para que a produção de sentido seja efetivada. Segundo Eisner (1995, p. 14), “o sucesso ou fracasso desse método de comunicação depende da facilidade com que o leitor reconhece o significado e o impacto emocional da imagem”.

### **Analisando os Figurinos – As Ferramentas de Comunicação Carnavalesca**

Para o carnaval de 2023, a Estado Maior da Restinga levou para a avenida o enredo “Bendita és tu, Anastácia, Negra dos Olhos Azuis”, contando a história e a importância da escravizada Anastácia, que se tornou símbolo de resistência negra e devoção religiosa no Brasil. O enredo comunica não apenas a história da personagem real, que viveu no país durante o século XVIII, mas traz relações com a trajetória de opressão e resistência da própria comunidade da escola, em sua maioria negra, que, ao exaltar Anastácia, exalta um símbolo de identidade comum a todos os seus integrantes, seja pela religiosidade, pela afetividade, pela expressão política que esta figura carrega (NETO, 2010).

Como objeto desta análise, foram selecionados três figurinos, dentre os 40 elaborados para as 21 alas e 19 destaques, do desfile de 2023 da Estado Maior da Restinga, sendo cada um a representação de uma mensagem a ser defendida dentro do enredo. Os figurinos foram submetidos ao método da Análise de Conteúdo, de Bardin (2016), onde sua aplicação se justifica pela possibilidade de, através de um método que abrange um conjunto de técnicas, interpretar os mais diversos conteúdos comunicacionais. Como parte da análise de conteúdo, seguimos com a categorização do material de estudo. A escolha por uma análise categorial possibilita,

segundo Bardin (2016), que os critérios para a elaboração das categorias não necessitem de uma fundamentação teórica anterior.

A categoria 01, denominada *Sua Origem*, é representada pelo figurino da Ala 02, a Ala das Baianas, denominado, dentro do Caderno de Julgamento do Carnaval 2023 de escola, como “Águas do Rio Osun”. A defesa da fantasia indica que o rio Osun é o rio que corta a região da África onde o povo de Anastácia vivia, região onde hoje situa-se a Nigéria. O rio carrega o nome do orixá Oxum, considerada mãe do ouro e das águas doces. A fantasia mescla a representação do orixá com as águas do rio (RESTINGA, 2023).

A imagem apresenta várias semelhanças com as características tradicionais das representações de Oxum, particularmente em sua paleta de cores e acessórios. A predominância do amarelo na figura é uma referência direta à associação de Oxum com riqueza, prosperidade e beleza. O grande adorno ou coroa na cabeça da figura opera como uma homenagem ao status de Oxum como rainha das águas doces. Seu traje elaborado, especialmente o corpete amarelo ricamente adornado, reflete o luxo frequentemente associado à orixá. Além disso, os objetos que a figura segura, um leque e um espelho são recorrentes nas representações, ligados à vaidade. A postura da figura, sugerindo movimento e dança, evoca as danças associadas a Oxum que imitam o movimento das águas doces. No entanto, a presença marcante de cores como azul e verde no traje o aproxima da narrativa do enredo, indicando o rio relacionado geograficamente à origem de Anastácia.

**Figura 1 – Fantasia Ala das Baianas – Estado Maior da Restinga 2023**



**Fonte:** Luciano Maia, carnavalesco

Sendo as escolas de samba um espaço essencialmente negro e de resistência social, a representação de suas crenças religiosas nos desfiles de carnaval é considerada também uma forma de exaltação e valorização de sua cultura. Oxum é um dos orixás mais cultuados dentro das religiões de matriz africana no Brasil, tida como a deusa do amor, da fertilidade e da fartura. A Ala das Baianas, dentro de uma escola de samba, representa o legado das chamadas “mães baianas”, principalmente de Tia Ciata, baiana e mãe de santo, que abrigou em seu terreiro, na extinta Praça XI, no Rio de Janeiro, os primeiros sambistas. Trajar a Ala das Baianas com esta representação de Oxum e com o simbolismo que a ala traz historicamente dentro da agremiação, complementa o sentido exposto por Eisner (1995) quanto às referências do receptor da mensagem.

Para a categoria 02, ilustrada pela figura 02, denominada de *Sua Luta*, trazemos o figurino da Ala 10, com a fantasia de nome “Calaram Sua Boca, mas Não a Sua Voz”. De acordo com o Caderno de Julgamento do Carnaval 2023 de escola, a ala conta que, por não ceder aos mandos do seu feitor, chamado de “sinhô”, Anastácia foi amordaçada com a máscara de ferro, que lhe cobria a cabeça e o rosto. A ala representa o calar da boca de Anastácia e a tentativa de

seu silenciamento, através das marcas de “X” sobrepostas às bocas em detalhes na roupa. A chamada “máscara de Flandres” impedia a jovem de se comunicar e de se alimentar. Mesmo assim, conta-se que Anastácia “falava” através de seu olhar, pelo encanto de seus olhos azuis, que também passaram a transmitir poder e confiança para os demais escravos que com ela conviviam (RESTINGA, 2023).

**Figura 2 – Fantasia Ala 10 – Estado Maior da Restinga 2023**



**Fonte:** Luciano Maia, carnavalesco

Para além da história do enredo, a fantasia comunica que a tentativa de silenciamento de Anastácia repercute na história dos moradores do bairro, que, forçadamente, tiveram que sair das regiões centrais do município, sem direitos, e viver numa realidade de poucas expectativas. O “X” sobre a boca, símbolo gráfico de cancelamento e proibição, faz alusão às lutas negras que enfrentam os mais diversos obstáculos para serem validadas. Os preconceitos sofridos pela população negra, sobretudo o racismo, são instrumentos de silenciamento

impostos pela sociedade brasileira, que fora forjada e estruturada sobre o racismo (ALMEIDA, 2020).

A categoria 03 é denominada *Seu Legado* e tem como representação a fantasia da 2ª porta-estandarte da escola. Com o título de “Bendita Mulher”, o figurino representa a força da imagem de Anastácia para as mulheres negras. A escrava virou símbolo de resistência negra e exemplo de luta pelos direitos e valorização da dignidade da mulher. Conforme o Caderno de Julgamento do Carnaval 2023 de escola, o poder e a beleza de Anastácia refletem em cada rosto de mulher negra e empoderada, que não se intimida em lutar por seus direitos e ideais (RESTINGA, 2023).

**Figura 3 – Fantasia 2ª Porta-Estandarte – Estado Maior da Restinga 2023**



**Fonte:** Luciano Maia, carnavalesco

A porta-estandarte é um destaque do carnaval de Porto Alegre, responsável por carregar o estandarte que estampa os elementos de identificação da escola de samba, como cores, símbolo, data e local de fundação. Antigamente a função de porta-estandarte era desempenhada por homens, porém, ao longo da história, passou a ficar a cargo das mulheres,

sendo, atualmente, um papel predominantemente feminino dentro das escolas de samba. Embora não conte ponto na avaliação final, a porta-estandarte é elemento obrigatório no desfile, podendo a escola ser penalizada por sua ausência. Trazer a representação da força da mulher negra neste destaque explicita a comunicação da escola de que a valorização da mulher é importante, é acolhida pela agremiação e é, também, legado da luta de Anastácia. A fantasia traz as cores da escola (verde, vermelho e branco), além de uma imagem de Anastácia sem mordaca, numa simbologia da liberdade feminina e da vitória diante todos os preconceitos.

## Considerações Finais

Os movimentos sociais são agentes provocativos de mobilização social e política em nossa sociedade. Através de suas pautas, ideologias e identidades, traçam estratégias para a proposição de um ambiente social mais justo. Essas estratégias se alicerçam, também, na forma como eles se comunicam com o externo e argumentam com seus opositores, na disputa pela remodelação da estrutura social.

Neste meandro, salientamos a presença da escola de samba como fonte não apenas de cultura, mas também de conscientização sociocultural e política de seus integrantes e referência para a comunidade a qual habita. O desfile de carnaval pode ser observado e compreendido como o instrumento de comunicação deste movimento social, historicamente e geograficamente marginalizado. Sendo um ambiente nato de produção artística e cultural, a escola de samba faz reverberar, todos os anos, o seu discurso de forma macro na avenida, utilizando-se da arte como suas estratégias de comunicação, através da música, da dança e das múltiplas representações visuais dos seus enredos. Dentre elas, destacamos os figurinos (croquis), capazes de expressar não somente a representação da narrativa proposta no desfile, com também discursar a ideia, a exaltação ou a denúncia para além do espetáculo da passarela. Os figurinos que escolas de samba apresentam nas avenidas reforçam, ainda, a necessidade de exploração desta forma de comunicação e expressão populares pela academia e seus efeitos de receptividade fora da passarela. Através da interpretação de seus sentidos, é possível identificá-los como canais de pautas representativas, de suas comunidades e da sociedade como um todo.

Tendo como exemplo o desfile de 2023 da escola de samba Estado Maior da Restinga, o carnaval, lança-se como instrumento fundamental no combate ao racismo, fortalecendo o discurso antirracista, pauta de movimentos sociais. Através de enredos – e sua visualização pelos figurinos - que evocam a valorização do negro em seus mais diversos aspectos, a escola de samba enriquece o discurso da diversidade proposto para os dias de hoje, mesmo que, por vezes, seu conhecimento e saberes sejam tratados como algo de menor valor. Ainda assim, este discurso de valorização tem potencial que, por vezes, ultrapassa as linhas da avenida, repercutindo na sociedade e provocando para a formação de novos olhares sobre o negro, sobre a escola de samba e suas contribuições na evolução social do país.

## Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaira, 2020.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo** / tradução: Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.
- CUNHA, M. **Carnaval é Cultura** - Poética e Técnica no Fazer Escola de Samba. São Paulo: Senac São Paulo, 2015.
- DALCIN, Cristiano. Estado Maior da Restinga é a campeã do carnaval 2023 de Porto Alegre. **G1, Rio Grande do Sul**, 2023. Disponível em: <http://glo.bo/46JeKtg> Acesso em: 21 out. 2023
- EISNER, Will. **Quadrinhos e arte sequencial**. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ESTADO MAIOR DA RESTINGA. **Caderno de Julgamento Carnaval 2023**. Porto Alegre, 2023. 23 p.
- FARIAS, Julio César. **O Enredo de Escola de Samba**. Rio de Janeiro: Litteris, 2007.
- GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 47, p. 333-361, ago. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3QzY4P7>. Acesso em 21 out. 2023
- GOHN, Maria da Glória. Desafio dos movimentos sociais hoje no Brasil. **SER Social**, Brasília, v. 15, n. 33, p. 301-311, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3Sj0LWKA> Acesso em 21 out. 2023
- LUDERER, Cynthia Arantes Ferreira. Samba Look: do desenho à passarela. In: **Colóquio de Moda**, Salvador, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3QDTZtCA> Acesso em: 21 out. 2023
- LUDERER, Cynthia Arantes Ferreira. Os limites a serem superados por um carnavalesco na construção de um espetáculo de uma escola de samba. 2012. **IARA – Revista de Moda, Cultura e Arte**, São Paulo, v. 05, n. 02, p.90-111. Disponível em: <https://bit.ly/45KoXEA> Acesso em: 21 out. 2023
- MAIA, Sandra. **Carnaval 2000**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2000. Disponível em: <https://bit.ly/3QzE9jl> Acesso em: 27 out. 2023
- MARQUES DE MELO, José. Sistema de Comunicação no Brasil. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira. (Orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: Antologia Brasileira. São Paulo: Editora Cultural, 2013.
- MARTINO, Luis Mauro de Sá; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. **Ética, mídia e comunicação**: relações sociais em um mundo conectado. São Paulo: Summus Editorial, 2018.

NETO, Antônio Alves Teixeira. **Anastácia, Escrava e Mártir Negra**. Ed. ECO, 2010.

NUNES, Cristina. O conceito de movimento social em debate: dos anos 60 até à atualidade. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 75, p. 131-147, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3QBsrVGAcesso em: 21 out. 2023>

SANTOS, Tavama Nunes. **A Trajetória da S.R.B. Estado Maior da Restinga e seu Papel na Constituição da Identidade e Visibilidade do Bairro Restinga (Porto Alegre -1977 a 2002)**. 153 fls. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011.

UNIÃO DAS ESCOLAS DE SAMBA DE PORTO ALEGRE; UNIÃO DAS ESCOLAS DE SAMBA DO GRUPO DE ACESSO DO CARNAVAL DE PORTO ALEGRE. **Manual de Julgamento do Carnaval de Porto Alegre 2023**. Porto Alegre, 2023. 42 p.

VALENÇA, Rachel Teixeira. **Carnaval: para tudo se acabar na quarta-feira**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

VIEIRA, Cristiano. Estado Maior da Restinga é a campeã do carnaval 2023 de Porto Alegre. **Prefeitura de Porto Alegre**, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3s1zo97> Acesso em: 21 out. 2023

VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800–1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano**. 153 fls. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.

VON SIMSON, Olga Regina de Moraes. Transformações Culturais no Carnaval Brasileiro: criatividade popular e comunicação de massa. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira. (Orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: Antologia Brasileira. São Paulo: Editora Cultural, 2013.

## **Margaridas: Performances Folkcomunicacionais promotoras de Espiritualidade na Marcha das Margaridas**

*Giselle Souza<sup>1</sup>  
Fernanda Lemos<sup>2</sup>*

**Submetido em: 24/10/2023**

**Aceito em: 18/11/2023**

### RESUMO

O objetivo deste artigo é compreender a relação entre a performance folkcomunicacional e a espiritualidade na sétima edição da Marcha das Margaridas que aconteceu nos dias 15 e 16 de Agosto de 2023. O movimento social da Marcha acontece em homenagem a Margarida Maria Alves, que foi uma líder sindical assassinada em Alagoa Grande- PB, no brejo paraibano. Em termos metodológicos, trata-se de um estudo na perspectiva da Folkcomunicação religiosa e a sua estreita relação com os movimentos sociais, na qual foram utilizados análise documental e entrevista semiestruturada. Como resultado foi possível ampliar as discussões em torno da folkcomunicação e a religião presentes na sétima edição da Marcha das Margaridas.

### PALAVRAS-CHAVE

Gênero; Religião; Folkcomunicação; Política.

## **Daisies: Folkcommunicational Performances promoting Spirituality in the March of the Daisies**

### ABSTRACT

The aim of this article is to understand the relationship between folkcommunicational performance and spirituality in the seventh edition of the March of the Daisies, which took place on August 15 and 16, 2023. The social movement of the March takes place in honor of

---

<sup>1</sup> Doutorando e Mestra em Extensão Rural e Desenvolvimento Local - UFRPE, Especialização em Comunicação Social pela PUC-SP e Doutoranda em Ciências das Religiões -UFPB.

<sup>2</sup> Professora Doutora do Departamento de Ciências das Religiões da UFPB, Membro do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/NETMAL da Universidade Metodista.

Margarida Maria Alves, who was a union leader murdered in Alagoa Grande, in the Paraíba swamp. In methodological terms, this is a study from the perspective of Folk Religious Communication and its close relationship with social movements, in which document analysis and semi-structured interviews were used. As a result, it was possible to broaden the discussions around folkcommunication and religion present in the seventh edition of the March of the Daisies.

#### KEY-WORDS

Gender; Religion; Folkcommunication; Politics.

## **Margaritas: Espectáculos folclóricos que promueven la espiritualidad en la Marcha de las Margaritas**

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es comprender la relación entre la performance folclórica y la espiritualidad en la séptima edición de la Marcha de las Margaritas, que tuvo lugar los días 15 y 16 de agosto de 2023. El movimiento social de la Marcha se realiza en honor a Margarida Maria Alves, quien fue dirigente sindical asesinada en Alagoa Grande, en la ciénaga de Paraíba. En términos metodológicos, se trata de un estudio desde la perspectiva de la Comunicación Popular Religiosa y su estrecha relación con los movimientos sociales, en el que se utilizó el análisis documental y las entrevistas semiestructuradas. Como resultado, fue posible ampliar las discusiones en torno a la comunicación popular y la religión presentes en la séptima edición de la Marcha de las Margaritas. Giselle Souza

#### PALABRAS-CLAVE

Género; Religión; Comunicación popular; Política.

#### Introdução

Há 40 anos mataram Margarida Maria Alves. Cortaram a energia elétrica de todo o município de Alagoa Grande, no Estado da Paraíba, por volta das dezoito e trinta horas, entraram na casa de Margarida e a executaram. A mando de latifundiários da região, o crime aconteceu em 12 de Agosto de 1983. Por doze anos à frente do sindicato, Margarida lutou pelo fim da violência no campo, por direitos trabalhistas e pela dignidade humana, mas os criminosos continuam impunes.

Ela estava lá com seu único filho de oito anos, José de Arimatéia, e seu marido, Severino. Era o início de uma noite que ficaria registrado na história como o silenciamento de uma das vozes mais potentes da liderança sindical e da pastoral da terra do brejo paraibano na época da ditadura militar. No entanto, aquela data que para os criminosos representaria o fim, foi apenas o começo de uma longa história de lutas e resistências. Naquele dia, nasceram milhares de margaridas no Brasil e no mundo.

Sendo assim, o objetivo geral desta pesquisa esteve na pretensão de analisar as performances folkcomunicacionais e espiritualidade na sétima edição da Marcha das Margaridas, que são promotoras de Políticas Públicas para as mulheres, no âmbito social, político e espiritual, mediante resultados iniciais obtidos. Especificamente, o estudo se volta para identificar a espiritualidade na sétima edição da Marcha das Margaridas a partir das vivências e experiências místicas das mulheres de contexto popular e dos grupos marginalizados segundo a teoria da Folkcomunicação.

É válido ressaltar, por conseguinte como pontua (TAUK SANTOS, 2009), que os contextos populares devem ser compreendidos como cenários onde predominam populações que vivem em condições de desigualdades do ponto de vista social, político e econômico. Sendo assim, uma característica que necessita ser evidenciada é a contingência, ou seja, o acesso aos bens materiais e imateriais se dá de forma incompleta e desigual.

Neste sentido, este estudo dará protagonismo às mulheres agricultoras rurais, ribeirinhas, indígenas, quilombolas, mulheres da cidade, do campo, mulheres trans, cis, hetero, evangélicas, católicas, espíritas, enfim, aquelas que são evidenciadas para atender os interesses da sociedade e da mídia apenas nas datas comemorativas das suas bandeiras políticas, no entanto a Marcha das Margaridas (MM) é contínua e cotidiana dentro dos contextos populares.

As Margaridas, são sujeitos sociológicos que defendem a premissa dos diversos aspectos das políticas públicas para as mulheres, onde o sujeito não é algo individual e temporal, apenas a cada quatro anos, nas Marchas das Margaridas, mas cotidianamente necessita uma da outra em todo tempo para o bem viver.

Na Marcha das Margaridas, o sujeito é percebido entre duas dimensões: interior e exterior, segundo (HALL, 2005), a identidade do sujeito é formada na interação entre o eu e a sociedade, entre a espiritualidade que traz com sua história de vida e o público, nas suas

realidades marcadas por lutas e na grandiosidade da Marcha das Margaridas (MM) na Esplanada do Ministério. A linha é tênue entre a realidade da espiritualidade de cada mulher e as performances em uma mesma caminhada.

Trilhando este caminho, a pesquisa se propõe a analisar as performances folkcomunicaçãois e a espiritualidade presentes na sétima edição da Marcha das Margaridas (MM), espaço de luta utilizada por grupos marginalizados de mulheres como forma de serem ouvidas e aclamadas no país e pelo mundo.

Em termos metodológicos, foram entrevistadas quatro líderes religiosas, com idades de 30 a 60 anos, todas mulheres. Utilizamos o roteiro de entrevista semiestruturado para evidenciar os aspectos de espiritualidade, performances folkcomunicaçãois e identidade presentes na Marcha das Margaridas, como também a análise documental.

Portanto, como diria Margarida Alves nos seus discursos nos sindicatos, “medo nós tem, mas nós não usa”. Logo, esse artigo é uma parcela de contribuição científica que pode propiciar futuras pesquisas para estudantes de Ciências das Religiões, Comunicação e Gênero sobre a estreita relação entre Comunicação e Religião no movimento social da Marcha das Margaridas.

## Margarida Maria Alves

Paraibana da cidade de Alagoa Grande, contribuiu para o desenvolvimento das condições dos trabalhadores da região, fortalecendo a agricultura familiar. Lutou pela defesa dos direitos dos trabalhadores rurais, suas principais metas eram o registro em carteira de trabalho, a jornada diária de trabalho de oito horas, 13 salário, férias e demais direitos, para que as condições de trabalho no campo pudessem ser equiparadas ao modelo urbano.

Em seus doze anos de gestão, o Sindicato moveu mais de 600 ações trabalhistas e fez diversas denúncias, como a endereçada diretamente ao Presidente do Brasil, em 1982, João Batista Figueiredo. Por causa do surgimento do Plano Nacional de Reforma Agrária, a violência no campo foi intensificada por parte dos latifundiários, que não queriam perder suas terras, mesmo as improdutivas.

A partir deste momento, o trabalho de Margarida, na defesa dos direitos dos trabalhadores, entrou em conflito com os interesses dos latifundiários, tornando-a uma ameaça

para os mesmos. Em seu discurso na comemoração do Primeiro de Maio de 1983, na cidade de Sapé, na Paraíba, Margarida Alves deixou isto bem claro: “Eles (referindo-se aos latifundiários) não querem que vocês venham à sede porque eles estão com medo, estão com medo da nossa organização, estão com medo da nossa união, porque eles sabem que podem cair oito ou dez pessoas, mas jamais cairão todos diante da luta por aquilo que é de direito devido ao trabalhador rural, que vive marginalizado debaixo dos pés deles.”

A primeira mulher a ser Presidenta do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STTR) no Brasil. É bem verdade, que enterraram Margarida, só não perceberam que ela era semente e nasceram milhares de Margaridas por todo Brasil. Semente, metáfora do nascer, da colheita. Aludindo a uma memória de luta e sofrimento, mas também a imagens de santas e lutadoras, as Margaridas marcham desde os anos 2000, querendo um futuro melhor, como canta (ERNANDES FERNANDES, 2012), dizendo assim:

Elas marcham,  
cheias de esperança  
Ao mundo se lançam  
E querem um futuro melhor...

São bromélias, são margaridas,  
Santas Marias de todo o Brasil

Vão buscando respeito,  
Igualdades,  
Direitos  
Garantindo um papel social  
Vem dos campos plantados  
Trazendo às cidades  
As sementes de um novo ideal

Porque são!

Trabalhadoras rurais  
Que alimentam a nação  
Tragam consigo a certeza  
Que no campo e cidade  
Somos todos irmãos! (FERNANDES, 2012)

Fazendo um paralelo com as temáticas da opressão, morte, liberdade de Simone de Beauvoir, mediante (LEMOS, 2023) o contexto em que vivera da Segunda Guerra Mundial e a ocupação nazista na França podem contribuir para o entendimento da opressão, da morte e da liberdade que eram comuns devido o estado de guerra e que também era vivenciado por Margarida Maria Alves, visto que três meses e onze dias antes de morrer, ela fez um discurso no Município de Sapé, na Paraíba, ressaltando a seguinte fala, segundo a Fundação Margarida Alves,

eu quero pedir a vocês que quando voltarem para casa, lembrem-se e rezem por aqueles que tombaram na luta ,e rezem também por aqueles que estão lutando na frente da batalha, por aqueles que estão enfrentando as ameaças dos poderosos...

Indica o autor (ROCHA, 1996) ressaltando a relação da crença com a luta política evidenciado por Margarida na sua fala acima citada. Na perspectiva beauvoiriana, ainda a título de indicação (LEMOS, 2023), o ser humano nasce incompleto, pois far-se-á no decorrer de sua existência, ou seja, as influências sociais, políticas e culturais. A fala de Margarida Alves, no sindicato ratifica a teoria nesta perspectiva, quando ela diz:

trabalhadores: não vamos temer nada, a não ser a Deus. Vamos lutar porque , unidos, teremos forças para derrubar a prepotência e os poderosos da Paraíba, que não podem ficar eternamente de cima, mandando e massacrando o pobre, prejudicando e usurpando aquilo que é nosso direito (ROCHA,1996, p.46)

Passemos a analisar as matérias de jornais da época:

Figura 1: Jornal A União e jornal O Norte



Fonte: Registro fotográfico dos Documentos expostos no Museu Margarida Maria Alves

Como podemos observar, existe um esforço por parte dos jornais e enfatizar as falas da Igreja Católica, com as falas dos bispos D. Marcelo Carvalheira, que dizia que “fazendeiros lutam com armas desumanas e brutais” (figura 1 - direita) e Dom José que afirma em Alagoa Grande que “uma causa não se pode matar com balas” (figura 1- esquerda), é um exercício de escrita que ao longo de seus discursos vai tecendo uma narrativa para a legitimação da valorização e protagonismo da mulher e o poder cruel dos latifundiários que permanecem impunes até os dias atuais. No enterro de Margarida e nas missas que sucederam sua morte, entendem-se pelos relatos das entrevistadas que em tais espaços, o vínculo entre as autoridades eclesiais e a palavra é forte o suficiente para carregar em si um caráter sagrado.

Encerrado o ato público com o líder do PT (Partido dos Trabalhadores) na Câmara dos Deputados, Aírton Soares, cerca de cinco mil pessoas lotaram o pátio da Igreja Católica de Alagoa Grande para assistir a missa concelebrada pelo Arcebispo de João Pessoa, Dom José Maria Pires, o bispo de Campina Grande, Dom Luiz Fernandes e o bispo de Guarabira Dom Marcelo Carvalheira, conforme relato do jornal O NORTE (figura 2), para Juana Elbin dos Santos;

[...] Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de asé, é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere [...] (SANTOS, 2002, p. 46).

Figura 2: Jornal O Norte



Fonte: Registro fotográfico dos Documentos expostos no Museu Margarida Maria Alves

A matéria da figura 2 relata que na Missa de Sétimo dia, estavam presentes o Secretário de Comunicação Social da Paraíba, Luis Augusto Crispim, representando o governador do Estado na época, o Wilson Braga, além dos líderes governamentais, foram os celebrantes da missa, o padre Máximo Ferrio, da Diocese de Alda, na Itália e o padre Louis Percarmona, da Diocese de Guarabira.

Na homilia, o padre Máximo Ferrio, leu um texto de Margarida pronunciado no dia primeiro de maio de 1983, em Sapé- PB, onde ela conclamava “os trabalhadores não devem cruzar os braços porque nós não tememos e vamos lutar até o fim. Porque é melhor lutar do que morrer de fome”. No final da homilia, o padre italiano, ressaltou que “a justiça de Deus falará mais alto do que as armas dos opressores”. A experiência de transformar e ser transformado põe a performance folkcomunicação religiosa, lado a lado com a espiritualidade, que tem a sua culminância nas edições das Marchas das Margaridas.

## Marcha das Margaridas

Pode-se compreender que, segundo a teoria beltraniana, existem três tipos de grupos culturalmente marginalizados que se distinguem pela sua maior frequência em ações comunicacionais, estes são: o messiânico, o político-ativista e o erótico-pornográfico.

A Marcha das Margaridas está no grupo político-ativista religioso, é aquilo que consideramos a folkcomunicação religiosa, visto que são processos que as pessoas criam e estabelecem, como sugere (AVELINO, 2007) para se comunicar, para transmitir seus valores, sua espiritualidade, suas referências, seus sentimentos e seus conhecimentos.

Os grupos marginalizados reelaboram a sociedade e suas relações apresentando uma visão própria a sua gente, diferente e às vezes questionadora da visão “dominante” e institucionalizada. (SCHIMDT, 2006, p. 09)

É válido ratificar que a Marcha das Margaridas (MM) foi inspirada na Marcha Pão e Rosas, realizada no Québec, Canadá, quando as mulheres marcharam em crítica contundente ao sistema capitalista, tendo conquistado algumas reivindicações como o aumento do salário-mínimo. Mediante (SOBREIRA, 2022), os momentos de diálogo e trocas de experiências no Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre-RS em 1999 alavancaram a realização da primeira edição da Marcha. Nesse sentido, a emergente Marcha das Margaridas se conectava ao cenário internacional de lutas por meio de inspirações e conexões com a Marcha Mundial de Mulheres, por exemplo, também criada em 2000.

Por definição (SOBREIRA, 2022), a Marcha das Margaridas (MM) é uma ampla ação de mulheres rurais que aglutina uma diversidade de experiências de resistência nos diferentes territórios.

Cantos a Margarida, são cantados até hoje, muitas vezes evocando sua fé, sua inspiração e semente. Aludindo a uma memória de luta e sofrimento, mas também a imagens de santas e lutadoras, as Margaridas marcham desde os anos 2000, querendo um futuro melhor, como canta (ERNANDES FERNANDES, 2012) na canção acima.

Surgida em um cenário enrijecido às causas sociais, a Marcha das Margaridas emergiu na aurora dos anos 2000 denunciando o caráter excludente do neoliberalismo e as

desigualdades sociais do contexto popular. A folkcomunicação vem a nortear os estudos das comunicações populares no Brasil, dentro das pesquisas de Luiz Beltrão, nos anos de 1980, a teoria veio no sentido de dar vez aos grupos marginalizados, sendo assim, as constatações de (TRIGUEIRO, 2008) indica que desse modo o grupo de excluídos possuem características similares e diferentes, de acordo com o seu território ou classe que pertencem.

Importante destacar que na busca por um protagonismo, autonomia e empoderamento das mulheres, a Marcha de 2011 adquiriu pela rede de relações externas envolvendo parcerias, patrocinadores na economia privada, sociedade civil e o próprio Estado, o que “lhe imprime um caráter específico como movimento, ao se configurar como um campo político de atuação híbrido, que congrega atores com formatos institucionais e ações bastante variadas” (AGUIAR, 2015, p. 210).

São múltiplos os fatores que convergem para a resistência e o fortalecimento da Marcha das Margaridas a cada edição, no entanto a presença das organizações é imprescindível pois fortalece o movimento, e conforme (LEMOS,2023), não é possível ser livre enquanto movimento social, individualmente, pois a liberdade exige uma dimensão coletiva, sendo assim atuaram como parceiras desde a Marcha 2011 as seguintes organizações: Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS); Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE); Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB); Movimento Articulado de Mulheres da Amazônia (MAMA); Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB); Marcha Mundial das Mulheres (MMM); União Brasileira de Mulheres (UBM); Central Única dos Trabalhadores (CUT); Central dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil (CTB); Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe (Rede LAC); Confederação de Organizações de Produtores Familiares Camponeses e Indígenas do Mercosul Ampliado (COPROFAM).

A Marcha das Margaridas (MM) traz elementos ligados a questões sociais e políticas, mas também revela esse traço de sujeitos sociais que se organizam em torno da fé e da espiritualidade, (MORIN, 1969) diz que o ato do conhecimento é, ao mesmo tempo, biológico, espiritual, cultural e histórico. É neste misto entre mundo, cultura e sociedade que não pode ser dissociado da experiência mística.

Portanto, elaboramos um quadro para apresentar um histórico das Marchas das Margaridas e entendermos a participação desses grupos no contexto popular da Marcha.

**Quadro1: Síntese das Edições das Marchas das Margaridas (MM)**

<b>Ano da Marcha</b>	<b>Lema</b>	<b>Mulheres participantes</b>
2000	2000 razões para marchar contra a fome, a pobreza e a violência sexista	20 mil mulheres trabalhadoras rurais
2003	2003 razões para marchar por terra, água, salário, saúde e contra a violência	50 mil mulheres trabalhadoras rurais
2007	2007 razões para marchar contra a fome, a pobreza e a violência sexista	70 mil mulheres trabalhadoras rurais
2011	2011 razões para marchar por desenvolvimento sustentável com justiça, autonomia, igualdade e Liberdade	100 mil mulheres do Campo e da Floresta
2015	Margaridas seguem em marcha por desenvolvimento sustentável, com democracia, justiça, autonomia, igualdade e liberdade.	100 mil Mulheres do Campo da Floresta e das Águas
2019	Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência.	120 mil Mulheres do Campo, da Floresta e das Águas
2023	Pela reconstrução do Brasil e pelo bem viver	150 mil Mulheres do Campo, da Floresta e das Águas (Margaridas)

**Fonte:** Elaborado pela autora (2023)

Segundo assertivas de (CLAUDIA FERREIRA SILVA, 2014), para além de uma ação, a Marcha das Margaridas (MM) reúne aspectos que tornam possível identificá-la como um movimento social e que propicia um guarda-chuva aglutinador de experiências fundantes de um feminismo rural com pés na história das mulheres, assim como um movimento da experiência mística das “margaridas” que levam para a Marcha, suas histórias, bandeiras e causas sociais e políticas.

Torna-se relevante assinalar (SARA PIMENTA, 2013) quando pontua que as respectivas marchas de 2003, 2007 e 2011 se deram já em contextos políticos mais favoráveis ao diálogo entre movimentos sociais e governo federal se comparadas com a marcha pioneira. De acordo com a autora: Isso se comprova pela crescente participação das mulheres conforme observado no quadro acima, mas também nos âmbitos do executivo e legislativo e, de forma mais permanente, na esfera pública, em conselhos, comitês, conferências e fóruns, expressando a forte articulação entre democracia participativa e o exercício da cidadania política e social (PIMENTA, 2013, p. 165).

Observa-se também, no quadro acima demonstrado, que desde a Marcha de 2015, as “Margaridas” se autodenominam mulheres do Campo, das Águas e das Florestas, nomenclatura relacionada diretamente aos diversos lugares que compõem o chamado Brasil rural. É a partir das comunidades, que elas elaboram uma pauta de denúncias sobre a realidade onde vivem, de reivindicações e de proposições de políticas públicas para transformar tal realidade marcada por desigualdades.

### **Figura 3: cartaz da sétima Marcha das Margaridas**

**43** | Margaridas: Performances Folkcomunicacionais promotoras de Espiritualidade na Marcha das



Fonte: site da Fundação Margarida Alves

Em 2023, na sétima edição da Marcha das Margaridas, as conquistas continuam acontecendo, com luta e resistências, tais como foram anunciadas pelo atual presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva: titulação da terra no nome do homem e da mulher; disponibilização de 90 mil quintais produtivos; liberação de 25 milhões para assistência técnica voltada a agroecologia, sendo que metade deste valor é destinado para as mulheres; programa emergencial de reforma agrária, para 7.200 famílias, sendo 1.500 para Crédito Fundiário; regularização fundiária de 40 mil famílias no país; 300 milhões para crédito de instalação das propriedades da reforma agrária; criação de grupo de trabalho da juventude para discutir a sucessão rural; liberação de 100 milhões para compra de leite via Conab (Companhia Nacional de Abastecimento).

Evidenciamos que a sétima Marcha das Margaridas, e tudo o que acontece em torno dessa Marcha, constituem-se em potente objeto que comporta muitas análises num cenário com múltiplas dimensões de vivências e contextos. A Marcha ainda revela elementos de memória, da história da luta e da vida de Margarida Maria Alves, da história da luta pela terra, pela sobrevivência e pela defesa de direitos.

Pela dimensão e exigência de profundidade no material coletado para esse artigo, este sugere outras dimensões de publicações. Incluindo nesses achados, o material fotográfico que vão além do que esse texto pode traduzir.

## Performances Folkcomunicacionais e Espiritualidade da Marcha das Margaridas

Sabe-se que a teoria da Folkcomunicação tem na sua origem uma estreita relação com os movimentos sociais, uma vez que se dedica a observar os processos comunicacionais no interior dos grupos subalternizados – caracterizados por Luiz Beltrão (1960), como grupos rurais, urbanos ou culturalmente marginalizados. Segundo (CORNIANI, 2005) a marginalização entendida pela ótica folkcomunicacional ela abrange três tipos de grupos: os grupos urbanos ( geralmente nos locais periféricos das cidades), os rurais (naturalmente marginalizados por estarem longe dos centros de poder) e os culturalmente marginalizados não são inertes à midiaticização convencional, mas sim tendo suas formas próprias de mídia, ou seja, de comunicação massiva, mesmo esse grupo não fazendo parte dos economicamente marginalizados.

Sendo assim, compreender a folkcomunicação religiosa é entender o encontro das diferentes performances folkcomunicacionais e a Espiritualidade das mulheres da Marcha das Margaridas, são, portanto, da intercessão desses três grupos, pois, o quadro anterior revela a presença de mulheres rurais, urbanas e também aquelas que são culturalmente marginalizadas.

A expressão performance folkcomunicacional revela, neste caso, como qualquer expressão, marca ou identidade que visa passar uma mensagem, o autor para permanecer digno ao seu pensamento, diz que (SOUZA, 2017), é um gesto, uma dança, uma encenação, seja ela artística ou não. Nas feiras livres, por exemplo, as performances estão presentes, nas quadrilhas juninas, e neste caso, na Marcha das Margaridas. A performance das falas, das poesias, das cantorias, o que aumenta o efeito de persuasão da Marcha, mediante assertivas de (CAMARGO, 2011), quando indica que:

A performance da fala carrega a perspectiva de uma interpretação. A presença da comunicação oral, a capacidade de convencimento é maior, a possibilidade de constituição da veracidade é mais crível, sobretudo quando da utilização de recursos performáticos. (CAMARGO, 2011, p. 13-14)

Sendo assim, as performances folkcomunicaçãois, no sentido dado por (SINGER, 1972), vem enfatizar a questão da manifestação e dos vínculos ali desenvolvidos, produzindo significados.

A mística, entendida como a própria experiência, a expressão simbólica da/na luta, emoção e sentimento, é também as representações que abrem ou fecham encontros, eventos, reuniões e as próprias marchas (MEZADRI et al, 2020b). Geralmente esses atos reúnem vários desses elementos e seu objetivo gira em torno de manter aceso o “Participando e sem medo de ser mulher”, como entoa uma canção de Zé Pinto (s/d), essas mulheres em respeito às que as antecederam, potencializam suas experiências históricas e resistindo fazem ecoar suas vozes desde grandes lonjuras, pois habitam os diferentes recantos do país. “A partir de suas múltiplas identidades, não se conformam com o destino ‘injusto e amargo’ reservado a elas no patriarcado” (SILIPRANDI, 2015, p. 338).

Nesse sentido, marchar, um caminhar intencionado, um ritmo imposto na marcha, nada desprezioso, é estar no mundo enquanto fonte de ação, um corpo no mundo dizendo a que veio. Corpos de mulheres atravessadas por marcadores sociais os mais diversos, pelas marcas do sol, corpos sofridos em vista do (ainda) pouco acesso a lazer, saúde e boas condições de trabalho, corpos historicamente privados do acesso. De forma específica as mulheres (LEMOS, 2023), são “corpos desfavorecidos”, no sentido de que suas imputações patológicas estão condicionadas à situação das mulheres, uma situação de opressão e de expropriação histórica e social.

Como nos traz (MOTA, 2006), é comum na liturgia da Marcha, o uso de poesias em reuniões preparatórias, encontros, elementos icônicos, tido como (BELTRÃO, 2004) instrumentos de noticiar um milagre, um acontecimento, como é o caso, das enxadas e do chapéu de palha, além disso, estudos bíblicos e análise de conjuntura, iniciando ou finalizando as atividades; muitas dessas poesias e literatura de cordéis relatam a dicotomia

sofrimento/libertação, exaltando os encontros, a força, a espiritualidade e a coragem das participantes.

A Marcha das Margaridas é um grande encontro de mulheres diferentes com uma fé inabalável num Deus que pode mudar o rumo das nossas histórias. (mulher católica romana – 50 anos)

O reverberar massivo da Marcha das Margaridas em jornada sacrificial rumo a Esplanada dos Ministérios, lideradas folkcomunicaçãoalmente pelas mulheres líderes das organizações parceiras e movimentos sociais, como elucida a etnografia de (CHAVES, 2000), a um processo de sacralização, porquanto “apenas dessa forma ela poderia tornar-se fonte potencial de subversão consentida da norma” (CHAVES, 2000, p. 204). Em consonância com (SOLNIT, 2016), as marchas públicas misturam a linguagem da peregrinação, na qual se caminha para demonstrar devoção, no qual se demonstra a força de um grupo e a própria persistência andando-se o tempo todo, e com a festa, na qual as fronteiras entre desconhecidos desaparecem.

**Figura 4: Mulheres religiosas na Marcha das Margaridas 2023**



Fonte: Arquivo da EIG – EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO

Fica evidente que o caráter de mescla entre folkcomunicação e espiritualidade como característica do Movimento das Marchas das Margaridas enquanto ator social. As romarias

marchando em direção aos espaços sagrados “converteram-se em marchas rumo aos centros de poder político, reivindicando direitos que cumpre ao Estado fazer valer” (CHAVES, 2000, p. 22). Pode-se verificar no relato abaixo de uma mulher evangélica, da associação Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG):

“Somos membro do Conselho Nacional da Mulher, estamos presentes no monitoramento das políticas públicas para Mulheres, participei de muitos momentos de espiritualidade, orações, cânticos do cancionário cristão. É uma celebração da vida e um momento de fortalecimento. Tudo junto e misturado. É mágico, fiquei arrepiada em vários momentos da Marcha. Senti a presença de Deus nesse lugar”. (Mulher evangélica – 57 anos )

**Figura 5: Mulher evangélica na Marcha das Margaridas (MM)**



Fonte: Acervo da autora

Nesse sentido, (NOVAES, 1997) explicou que, as tradições religiosas populares são ressignificadas na Marcha das Margaridas ao passo que adquiriram características próprias, como foi/é o caso da realização das Romarias da Terra, rituais político-religiosos cuja origem se deu a partir das Comunidades Eclesiais de Base na década de 1980.

Pela dimensão e exigência de profundidade no material coletado para essa pesquisa, ela sugere outras dimensões de publicações. As dimensões de cada observação e registro vão além do que esse texto pode traduzir.

**Figura 6: Imagem da Marcha das Margaridas 2023**



Fonte: [Marcha das Margaridas leva 100 mil mulheres do campo a Brasília - LAGOA NOVA VERDADE](#)

## Considerações finais

A pesquisa que resultou nesse texto fez relações da sétima edição da Marcha das Margaridas, em 2023, como evento folkcomunicação religioso, cultural e repleto de possibilidades de promoção de gênero.

A experiência da Marcha das Margaridas demonstrou que, na complexidade da sociedade globalizada, onde estão inseridos os contextos populares locais, é oportuna a espiritualidade e a capacidade cultural dos grupos de mulheres. O financiamento da Marcha, o apoio do poder público, as parcerias público-privadas ficaram aparentes e tais constatações indicam que o movimento social e religioso pode ser indicado como atividade folkcomunicação.

Constatamos ainda que, a partir dos objetivos propostos, a pesquisa verificou que as performances folkcomunicaçãois na Marcha das Margarida faz parte de uma atmosfera de

espiritualidade e vivência religiosa baseada na tolerância, no respeito e no diálogo entre as religiões. Deixando evidente que o objeto de estudo apresenta inúmeras possibilidades para futuras pesquisas dentro da Folkcomunicação e os movimentos sociais.

Com base nos resultados, foi possível perceber também que a realização deste trabalho contribuiu sobremaneira para a ressignificação do olhar das mulheres agricultoras no que se refere à abordagem religiosa e de defesa de direitos, fomentando assim novas reflexões, ocasionando construções de políticas públicas para as mulheres brasileiras, com a prática mística e resiliente no movimento social da Marcha das Margaridas. Observamos, a necessidade de maior valorização esta Marcha com potencialidade de divulgar o empoderamento feminino e as políticas públicas para mulheres no Brasil.

Finalmente, apesar de todas as agruras presentes no contexto popular, a Marcha das Margaridas resiste ao tempo, aos retrocessos nas políticas para mulheres, ao sistema machista e patriarcal, visando e exigindo respostas urgentes para as causas feministas, na força e na ancestralidade de uma vida, uma vida Margarida.

## Referências

AGUIAR, Vilênia Venâncio P. **Somos Todas Margaridas: Um estudo sobre o processo de constituição das mulheres do campo e da floresta como sujeito político**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

AVELINO, Denilson Pereira. A folkcomunicação religiosa na Procissão de Bom Jesus dos Passos, em Picos – PI. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [S. l.], v. 5, n. 9, 2008. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18690>. Acesso em: 19 nov. 2023.

BARBOSA, Sebastião. **A mão armada do latifúndio-Margarida: quantos ainda morrerão?: romance reportagem**. Editora: A união, João Pessoa, 1984.

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

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

CAMARGO, Robson Correa. **Performances Culturais**. São Paulo: Hucitec, 2011.

CHAVES, Christine de Alencar. **A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; UFRJ, 2000.

CORNIANI, Fábio. **Afinal, o que é Folkcomunicação**. São Bernardo do Campo: Sítio da Universidade Metodista de São Paulo. Evento da mídia Cidadão. Endereço eletrônico: [www.metodista.br/midiacidada](http://www.metodista.br/midiacidada). Acessado em 1 de novembro de 2023.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Via Campesina. In: CALDART, Roseli Salette [et al]. **Dicionário da Educação do Campo**. 2. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular, 2012. (p. 765-768).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LAVILLE, Jean. **Les raisons d' être des associations In Caillé et all Association, Democratie et Société Civile**. Paris: La Decouverte/MAUSS/CRIDA, 2001.

LEMOS, Fernanda. **10 lições sobre Beauvoir**. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2023.  
Martins, Paulo Henrique. Ação Pública local e desafios de uma cidadania solidária. **Cadernos Feministas de Economia & Política**, Casa da Mulher do Nordeste, n.5, 2009.

MEZADRI, Adriana [et al] (Orgs.). **A mística feminista camponesa e popular no MMC.** Feminismo Camponês Popular: reflexões a partir de experiências do Movimento de Mulheres Camponesas. São Paulo: Outras Expressões/Expressão Popular, 2020b. (p. 171-189).

MOTTA, Alda Britto da. Teoria de Gerações na perspectiva de gênero. In: CRUZ, Maria Helena Santana; ALVES, Amy Adelina (Orgs.). **Feminismo, Desenvolvimento e Direitos Humanos.** Aracaju: REDOR; NEPIMG; UFS; FAP-SE, 2004. (p. 01-20).

NOVAES, Regina Reyes. **De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo.** Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

PIMENTA, Sara Deolinda Cardoso. **Participação, poder e democracia: mulheres trabalhadoras no sindicalismo rural.** In: Machado, Marcela do Amaral P. [et al] (Orgs.). Políticas públicas e formas societárias de participação. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2013. (p. 155-185).

ROCHA, Guilherme Salgado Rocha. **Margarida Alves.** Editora Salesiana Dom Bosco. São Paulo, 1996.

ROMÃO, Ana Paula de Souza Ferreira. **Margarida, Margaridas. (Memória de Margarida 1933 - 1983) através das práticas educativas das Margaridas.** Editora UFPB.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os nagô e a morte: Padê Asese e o culto Égun na Bahia.** Editora Vozes. Petropolis, 2002.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.

SILVA, Maria Claudia Ferreira da. **Marcha das Margaridas.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2014.

SILVA, William Santos. **Fragments da geografia agrária paraibana: assentamento Maria Menina como território de identidade e de esperança – Alagoa Grande-PB.** TCC – Guarabira: UEPB, 2011.

SCHMIDT, Cristina (org). **Folkcomunicação na Arena Global: Avanços Teóricos e Metodológicos.** São Paulo (SP): Ductor, 2006.

SOBREIRA, Dayane Nascimento. **“Olha Brasília está florida, estão chegando as decididas”:** experiências de um feminismo rural no Brasil a partir da Marcha das Margaridas”, 2022. tese de Doutorado Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia, UFBA.

SOLNIT, Rebecca. **A história do caminhar.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SOUZA, Giselle Gomes da Silva Prazeres; ANDRADE, Ítalo Rômany de Carvalho; LUCENA FILHO, Severino Alves de; MAUX, Suelly. Anarriê, Alavantu: Performances Folkcomunicacionais

promotoras do Desenvolvimento Local na Quadrilha Junina Tradição – Recife, PE. **Revista Internacional da Folkcomunicação (RIF)**. Ponta Grossa: Vol. 15, n.34, Janeiro/Junho 2017.

TAUK SANTOS, Maria Salett. **Inclusão digital, inclusão social?** Recife: UFRPE, 2009.

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

## **A escritura dissensual em Becos da Memória: escrevivência, memória e luta<sup>1</sup>**

*Caroline Fogaça<sup>2</sup>  
Martina Viegas<sup>3</sup>*

**Submetido em: 17/10/2023**

**Aceito em: 18/11/2023**

### RESUMO

O presente trabalho visa apresentar o ato de escritura, presente na obra *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo (2017), como uma forma de resistência a uma ordem social subalternizante dentro do contexto em que há escassez de letramento. Deste modo, pretendemos apresentar argumentos que aproximam as teorias de Espinosa, Lotman, Rancière e Derrida - dentre outros importantes autores do campo da Comunicação - com passagens da obra *Becos da Memória*, a fim de ilustrarmos proposições para um novo pensar acerca dos modos de atuação política dissensual, a considerar que transponham contextos socialmente estabelecidos.

### PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; Memória; Escritura; Política; Afetos.

## **The dissensual writing in *Becos da Memória*: lifewriting, memory and struggle**

### ABSTRACT

This work aims to present the act of writing, present in the work *Becos da Memória*, by Conceição Evaristo (2017), as a form of resistance to a subalternizing social order within the context in which there is a scarcity of literacy. In this way, we intend to present arguments that bring together the theories of Spinoza, Lotman, Rancière and Derrida - among other important

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, apresentado no 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação e publicado nos anais. Ver: FOGAÇA; VIEGAS, 2023.

<sup>2</sup> Mestra e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing (PPGCOM ESPM), bolsista PROSUP-CAPES integral, pós-graduada em Semiótica Psicanalítica Clínica da Cultura na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

<sup>3</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing (PPGCOM ESPM) como bolsista Capes Prosup Taxas; mestra em Processos e Manifestações Culturais e pós-graduada em Design de Superfície (ambas titulações conquistadas na FEEVALE-RS).

authors in the field of Communication - with excerpts from *Becos da Memória*, in order to illustrate propositions for a new way of thinking about modes of dissensual politics, considering that they transpose socially established contexts.

#### KEY-WORDS

Communication; Memory; Scripture; Policy; Affections.

## **La escritura disensual en *Becos da Memória*: escrevivencia, memoria y lucha**

#### RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo presentar el acto de escribir, presente en la obra *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo (2017), como una forma de resistencia a un orden social subalternizante en un contexto de escasez de alfabetización. De esta manera, pretendemos presentar argumentos que reúnan las teorías de Spinoza, Lotman, Rancière y Derrida - entre otros autores importantes en el campo de la Comunicación - con pasajes de la obra *Becos da Memória*, con el fin de ilustrar propuestas para una nueva manera de pensar los modos de acción política disensual, considerando que transponen contextos socialmente establecidos.

#### PALABRAS-CLAVE

Comunicación; Memoria; Sagrada Escritura; Política; Afectos.

#### Introdução

*Becos da Memória* é um livro escrito por Conceição Evaristo nos anos 80, porém publicado pela primeira vez somente em 2006. Trata-se de um importante romance memorialista da literatura contemporânea brasileira, escrito em formato de narrativa literária. A autora evoca suas memórias, que ela chama de “ficções da memória”, do período em que viveu na favela do Pindura a Saia, em Belo Horizonte (bem como do período de seu processo de desfavelização).

A obra conta a história de um conjunto de pessoas que convivem em uma favela que está passando por um processo de desfavelamento. Dentro deste contexto, é apresentada a perspectiva dos personagens por meio de uma narração por vezes onisciente, por vezes sob algumas perspectivas específicas de alguns desses personagens para os quais o texto confere um maior destaque na narrativa. O contexto de marginalização e dificuldade social e estrutural

permeia constantemente toda a narrativa em abordagens de pautas como a fome, a pobreza, o preconceito, o julgamento, a falta de saneamento básico e a dificuldade de acesso à educação. O que se enquadra dentro do que Luiz Beltrão (1980, p. 39) chama de marginal, como pessoas que estão “à margem de duas culturas e de duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente”.

A dificuldade de letramento é o ponto sobre o qual este trabalho se debruça, pois tanto dentro da própria narrativa, quanto nos contextos histórico, político e social dos quais a obra se ocupa, o tema é abordado de forma similar ao que autores aqui presentes defendem em suas teorias. Dentre eles, temos nomes como o de Rogério Costa (2016), Roland Barthes (1989), Yuri Lotman (1999), Jacques Rancière (1996) e Jacques Derrida (1973) - autores que observaram questões relacionadas à educação e escrita em seus estudos. Tal relação oferece uma oportunidade de interlocução entre os autores mencionados, propondo um novo modo de articulação teórica entre eles, além de reforçar a importância da obra *Becos da Memória* como modelo literário de resistência social, política e fenômeno folkcomunicação.

A princípio, o artigo apresenta a relação entre o pensamento de Espinosa sob a ótica de Rogério Costa (2016) e suas noções de hábito, afetos e vestígios manifestos pela personagem Maria-Nova. Da mesma forma, tal relação também é aproximada do papel que a literatura tem para Barthes, demonstrado em seu texto *A Aula*<sup>4</sup> (1989), o qual foi lido pelo autor em aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária, no Colégio de França, em 1977.

Em um segundo momento, tratamos da concatenação de *Becos da Memória* dentro do conceito de semiosfera, trazido por Yuri Lotman (1999). Posteriormente, relacionamos a obra ao que Jacques Rancière (1996) entende por dissenso, haja visto que a obra aborda este tema tanto em sua própria narrativa literária, quanto pelo peso político de sua publicação. Além destes pontos mencionados, são feitas aproximações da obra com o conceito de escritura, de Jacques Derrida (1973). Com isso, é possível identificar como todas estas teorias se inter-

---

<sup>4</sup> *A Aula* (1977) é considerado por muitos um dos textos mais intensos e radicais de Barthes, no qual ele vale-se do recurso da ironia para denunciar “a astuciosa pluralidade do poder”, cujo “discurso da arrogância” não apenas não é assumido pelos porta-vozes do Sistema, mas também está inscrito no próprio mecanismo da linguagem.

relacionam e como a escrita, enquanto linguagem e comunicação, pode atuar enquanto resistência política e intercâmbio simbólico entre as semiosferas.

### Vestígios em Maria-Nova

É possível considerar a personagem Maria-Nova como a representação da própria autora na narrativa, pelo fato de ser uma das personagens cuja recorrência é mais explorada e destacada. Maria-Nova é uma das poucas personagens que sabe ler e escrever, manifestando seu desejo em usar a escrita para propagar e imortalizar as histórias que escuta atenta, no cotidiano compartilhado com os demais personagens da trama. A leitura de *Becos da Memória* deixa claro o interesse e curiosidade de Maria-Nova pelas histórias das pessoas com as quais convive e, muitas vezes, cujas perspectivas a respeito dos outros personagens são enquadradas pelo seu ponto de vista interpretativo e subjetivo.

Em *Da construção de becos*, prefácio presente a partir da terceira edição da obra, a autora nos informa que o livro nasceu entre os anos de 1987 e 1988, sendo publicado somente vinte anos depois. Este foi o “primeiro experimento em construir um texto ficcional con(fundindo) escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência” (EVARISTO, 2017, p.8). A autora (2017) segue explicando que a escrita de *Becos*, talvez de modo inconsciente, já buscava construir uma forma de *escrevivência*. Nesta obra, fatos vividos misturam-se aos trechos possivelmente imaginados pela autora sem que fique exatamente claro o que é lembrança e o que é invenção. A autora explicita sua intenção a respeito disso:

[...] minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que *Becos da Memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. (EVARISTO, 2017, p.10)

Rogério Costa (2016), em seu texto *A noção de hábito em Espinosa e em Peirce*, explica o conceito de ideia-afecção, ou imagem, como o que não representa especificamente o corpo exterior, mas que aponta para algo deste em direção ao corpo afetado. Tal indicação, deste modo, produz efeito sobre o corpo alvo destes afetos. No caso de Maria-Nova, a ideia-afecção indica a presença de todos os outros corpos e seus respectivos efeitos oriundos dos atravessamentos ocasionados em seu próprio corpo. Cada história ouvida pela menina, deixa traços que produzem variantes em sua existência. Costa (2016, p.222) explica que, para

Espinosa, afecção é “o traço deixado no corpo e o afeto é a variação resultante do traço.” Essa teoria concebe que os corpos exteriores afetam o corpo humano de inúmeras formas, sendo essas afecções, demarcações neste corpo. Tais demarcações são compostas por uma série de traços - que são chamados de vestigia - dos corpos alheios.

Ainda conforme Espinosa (E II, p.16, c2 *apud* Costa 2016, p.232) “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”. Ou seja: ao ouvir as histórias – principalmente as que Maria-Nova denomina como “histórias tristes”, a personagem busca armazenar repertório passado a ela através da oralidade, com o objetivo de escrever as histórias com o propósito de imortalizá-las. É possível inferir que tais histórias imortalizadas, um dia, transformar-se-ão no material que virá a compor *Becos da Memória*. Segundo Costa (2016, p.222), a perspectiva de Espinosa inova na concepção de corpo tida até aquele momento pelo entendimento de que “todo corpo é composto por uma infinitude de indivíduos”, o que é identificável nas vivências de outros sujeitos que compõem a história da personagem Maria-Nova, bem como sua produção de subjetividades decorridas de tais vivências. Neste sentido, destacamos um dos muitos exemplos possíveis, encontrados em *Becos*:

A torneira, a água, as lavadeiras, os barracões de zinco, papelões, madeiras e lixo. Roupas das patroas que quaravam ao sol. Molambos nossos lavados com o sabão restante. Eu tinha nojo de lavar o sangue alheio. E nem entendia nem sabia que sangue era aquele. Pensei, por longo tempo, que as patroas, as mulheres ricas, mijassem sangue de vez em quando. (EVARISTO, 2017, p.13)

Ainda em *Da construção de Becos*, a autora afirma que *Becos* foi a sua primeira obra na qual buscou construir o que chama de *escrevivência*. Maria-Nova pode ser uma personagem criada a fim de representá-la, ou não. Duas passagens em específico, ilustram bem o posicionamento da autora em relação a tal suposição:

Nesse sentido, venho afirmando: nada que está narrado em *Becos da Memória* é verdade, nada que está narrado em *Becos da Memória* é mentira. Ali busquei escrever a ficção como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade. (EVARISTO, 2017, p.9)

E

Quanto à aparência de Maria-Nova, comigo, no tempo do meu eu-menina, deixo a charada para quem nos ler resolver. Insinuo, apenas, que a literatura marcada por uma *escrevivência* pode con(fundir) a identidade da personagem narradora

com a identidade da autora. Esta con(fusão) não me constrange. (EVARISTO, 2017, p.10)

Se pensarmos na *escrevivência* de *Becos*, acreditamos ser possível relacioná-la como uma tentativa de contar os fatos vivenciados em narrativa na qual as lacunas entre um fato e outro possam ser preenchidas por acontecimentos imaginados. A imaginação, segundo Costa (2016, p.222) “não é mais que o resultado dos diversos encontros que se fazem e que a produzem pelo fato do corpo ter essa potência de traçabilidade, de reter traços dos encontros.”

Se pensarmos no próprio significado da palavra “beco” que consta no dicionário, já encontramos mais pistas interessantes para aprofundarmos a análise da obra:

Substantivo masculino; rua estreita e curta, às vezes sem saída, e pouco própria para o trânsito; viela. [Brasil] Pop. Despejar, desocupar ou desinfetar o beco, abrir passagem, desimpedir o local. [Brasil] Fig. Beco sem saída, embaraço impossível de resolver, situação difícil, sinuca: estar num beco sem saída (BECO, 2023).

Devido a restrição espacial que caracteriza o beco, o uso do termo como título da obra permite associar o contexto marginalizado da favela como um local de aglutinação dos corpos que o habitam. O conceito de memória para Espinosa descrito por Costa (2016) tem como característica o caráter associacionista de ideias, entendendo que os corpos expostos a possíveis encontros com outros corpos caminham numa determinada organização e concatenação, atuando pelo mesmo princípio que as ideias, na lembrança. Deste modo, a ordem das ideias é orientada pelos encontros e entrelaçamentos dos traços resultantes desses encontros, o que converge com a relação entre a organização espacial das pessoas e dos fatos na favela à dos acontecimentos na memória.

A memória dos fatos vivenciados pelas pessoas da favela, organiza-se como nos becos: em locais de encontros e atravessamentos onde fatos reais mesclam-se aos imaginados, compondo a narrativa aqui estudada. Os corpos que se tangenciam dão origem a múltiplas traçabilidades possíveis. Afetam e deixam-se afetar, atravessam e permitem cruzamentos que, por sua vez, deixam vestígios – marcas – que sinalizam memórias sobre acontecimentos que tornam possível a ação político-reflexiva ao serem mantidos e passados para a frente.

## Semiosfera da favela/senzala

Iuri Lotman (1999), em seu texto *La Semiosfera*, define a noção de semiosfera como um sistema complexo de comunicação e significação presente em todas as esferas da vida humana. Lotman argumenta que a semiosfera é um espaço semiótico que abarca diferentes formas de linguagem, símbolos, códigos e signos, permitindo a criação e compartilhamento de significados. Essa estrutura dinâmica e autônoma engloba tanto as expressões culturais, quanto os sistemas de comunicação individuais e coletivos. A interação entre os elementos da semiosfera é fundamental para a produção de sentido e a construção do mundo simbólico compartilhado por uma comunidade. A semiosfera influencia a percepção, interpretação e representação da realidade, moldando os processos de criação cultural, a transmissão de conhecimento e a formação de identidades coletivas. É um conceito que busca compreender a complexidade e a interconexão dos sistemas simbólicos que constituem a vida social e cultural, revelando a importância da comunicação e da significação na construção da experiência humana. Em suas palavras:

O conceito de semiosfera está ligado a uma certa homogeneidade semiótica e individualidade. [...] Ambos os conceitos pressupõem o caráter delimitado da semiosfera em relação ao espaço extrasemiótico ou alosemiótico que a cerca.<sup>5</sup> (LOTMAN, 1996, p.12, tradução nossa)

Existe uma passagem em *Becos da Memória*, na qual Maria-Nova identifica em sala de aula uma relação existente entre o contexto da favela e da senzala:

Queria citar, como exemplo de casa-grande, o bairro nobre vizinho e como senzala, a favela onde morava. Ia abrir a boca, olhou a turma e a professora. Procurou mais alguém que pudesse sustentar a ideia, viu a única colega negra que tinha na classe. Olhou a menina, porém ela escutava a lição tão alheia como se o tema escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu certo mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela! (EVARISTO, 2017, p. 51)

---

<sup>5</sup> El concepto de semiosfera está ligado a determinada homogeneidad e individualidad semióticas. Estos dos conceptos (homogeneidad e individualidad), como veremos, son difícilmente definibles desde el punto de vista formal y dependen del sistema de descripción, pero eso no anula el carácter real de los mismos ni la facilidad con que se los puede distinguir en el nivel intuitivo. Ambos conceptos presuponen el carácter delimitado de la semiosfera respecto del espacio extrasemiótico o alosemiótico que la rodea.

A semelhança percebida pela personagem entre a senzala e a favela se relaciona também com o fato de que boa parte dos membros que compõem a favela descende de pessoas que um dia fizeram parte de senzalas e estiveram inseridas em contexto de escravidão, como é o caso de Negro Alírio e Tio Totó.

Quando Tio Totó se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como também ali não nasceram seus pais. Estavam todos na labuta da roça, da capina. Sabia que seus pais eram escravos e que ele já nascera na “Lei do Ventre Livre”. Que diferença fazia? Seus pais não escolheram aquela vida, nem ele. (EVARISTO, 2017, p.15)

Deste modo, a favela carrega a herança da senzala em sua composição e, portanto, apresenta uma série de elementos que se arrastam pelo tempo e pelas gerações até os dias de hoje. O fato do grupo que vive na favela ser majoritariamente composto por membros de descendência africana, traz à tona situações sociais que reforçam a marginalização: a falta de representatividade, o contexto de escassez de recursos de infraestrutura e saneamento básico, a precariedade no trabalho e a dificuldade de acesso à educação.

Este último aspecto é demonstrado no trecho supracitado na passagem que diz que “há apenas duas alunas negras em sala de aula”, o que provoca em Maria-Nova uma sensação de frustração em decorrência da alienação de sua colega. Esse emblemático exemplo pode servir de sustentação para reflexões a respeito da atenção e suporte oferecidos a estas pessoas, tanto por parte dos membros da favela, quanto por quem está fora (ou acha que está fora) da semiosfera favela.

A dificuldade de letramento e reflexão sobre essas questões nos contextos sociais marginalizados, são fatores que dificultam que as necessidades desses sujeitos sejam percebidas por entidades que tenham competência para contribuir com a solução às carências presentes nesses contextos. A luta e a preocupação geradas pela busca por condições básicas de sobrevivência, dificultam o nascimento de ideias que poderiam contribuir às melhorias de tais condições de vida. O ambiente escolar e acadêmico acabam sendo os principais espaços de estímulo às reflexões desse gênero e, portanto, o letramento acaba sendo uma condição básica e fundamental no combate às injustiças sociais. Neste trecho, o qual traremos novamente mais à frente quando falarmos em dissenso, podemos observar um exemplo do que acabamos de citar. Em *Becos da Memória*:

Não era mais um indefeso menino. Era um homem e, como tal, não poderia calar diante da injustiça. Ia enfrentar seu inimigo benfeitor. Havia muito que ele sabia de tudo, esperava este momento. O próprio inimigo o fizera mais esperto. O próprio inimigo o ensinara a ler. E ele aprendera mais do que lhe fora ensinado. Sabia ler o que estava e o que não estava escrito. Sabia ler cada palmo da terra, cada pé de cana, cada semente de milho. Sabia mais ainda, sabia ler cada rosto de um irmão seu. Sabia também que estava muito perto de a mesa virar... (EVARISTO, 2017, p.118)

“O próprio inimigo o fizera mais esperto. O próprio inimigo o ensinara a ler”. Este exemplo permite a correlação com o conceito de semiosfera, pois comporta sistemas hierarquizados que se inter-relacionam. Conforme aponta Lotman (1996, p.37, tradução nossa), “as esferas textuais fechadas formam um sistema complexo de mundos que se cruzam ou são organizados hierarquicamente, correlacionados sincrônica ou diacronicamente, e ao cruzarem as fronteiras desses mundos, os textos são transformados de forma não trivial<sup>6</sup>”. Tal interdependência e hierarquização não podem deixar de ser associadas ao contexto colonial, sistema onde grande parte dos bens de consumo e das riquezas geradas no país foram fruto da escravidão. Sistema este que, mesmo após a institucionalização da abolição de tal modelo de trabalho, ainda permite a existência de regimes de semiescravidão e condições de ultraprecariedade na produção. O exemplo da personagem Ditinha, que trabalha como empregada doméstica para uma família muito rica, reforça a falta de condições mínimas de infraestrutura na casa em que vivia na favela. Dentre suas dificuldades, constam a ausência de banheiro e de encanamento, além de faltar camas suficientes para todos os membros da família.

A zona de fronteira, por definição, é onde pode ocorrer a passagem de uma semiosfera à outra e a promoção do desenvolvimento semiótico da semiosfera, estimulando os processos semióticos que são mais acelerados na periferia dos ambientes culturais e tendem a se fixar nas estruturas centrais. Segundo Lotman (1996, p.17):

[...] a semiosfera é muitas vezes atravessada por fronteiras internas que especializam seus setores do ponto de vista semiótico. A transmissão de informações através dessas fronteiras, o jogo entre diferentes estruturas e subestruturas, as "irrupções" semióticas orientadas ininterruptas desta ou daquela estrutura em um "território" "alienígena" determinam gerações de significado, o surgimento de novas informações.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Las esferas textuales cerradas forman un complejo sistema de mundos que se intersecan o que están jerárquicamente organizados, correlacionados sincrónica o diacrónicamente, y al intersecar las fronteras de éstos los textos se transforman de manera nada trivial.

<sup>7</sup> [...] la semiosfera es atravesada muchas veces por fronteras internas que especializan los sectores de la misma desde el punto de vista semiótico. La transmisión de información a través de esas fronteras, el juego

Desta forma, os diálogos e reflexões podem surgir como proposições de mudanças semiosféricas, porém para que estas possam existir, é importante que todos tenham acesso à educação e às múltiplas possibilidades do sentir e do pensar sobre o que se sente, sobre os afetos e afecções aos quais submetemos e somos submetidos. A partir da ideia de fronteira, é possível associar atividades que fogem do padrão entendido como comum dentro de uma determinada semiosfera e que são comuns em outras. Onde ocorre este cruzamento entre semiosferas, há a permissão para que algo novo e diferente aconteça. A exemplo disso, temos o acesso ao letramento e reflexão político-social, conforme citado anteriormente. Maria-Nova, bem como Negro Alírio, tiveram acesso a estas práticas presentes na semiosfera alheia aos seus contextos originais. Este cruzamento também é perceptível no que a autora chama de *escrevivência*: a lacuna existente entre o fato acontecido e sua narração, o que permite que o espaço em profundidade torne possível o que Lotman (1996, p.10), denomina de “explosão da invenção”.

## Escrita como dissenso

Em *O Desentendimento: Política e Filosofia*, de Jacques Rancière (1996), o dissenso é apresentado como um elemento essencial da política democrática. O autor destaca que a política verdadeira não se limita a confrontos entre grupos já existentes, e sim, surge quando há o desafio à ordem estabelecida por parte de indivíduos excluídos e considerados sem voz. O dissenso implica na ruptura das divisões e hierarquias sociais, reivindicando a igualdade política e buscando a visibilidade com participação dos que foram marginalizados. É uma prática política que rompe com o consenso imposto, permitindo que qualquer pessoa se torne sujeito político, independentemente de sua posição social.

No contexto de *Becos da Memória*, é possível identificar o dissenso pelo ato da escrita por uma série de aspectos diferentes, a começar pelas passagens que demonstram o grau de dificuldade de letramento enfrentado pelos personagens, como este exemplo de Tio Totó:

---

entre diferentes estructuras y subestructuras, las ininterrumpidas «irrupciones» semióticas orientadas de tal o cual estructura en un «territorio» «ajeno», determinan generaciones de sentido, el surgimiento de nueva información. (Tradução nossa)

Antônio João da Silva tinha uma letra bonita e sabia soletrar alguma coisa. Dava trabalho ler. Juntar letra por letra e no final a palavra. Depois juntar palavra por palavra e, no final, debaixo das palavras em ajuntamento, surgia algum pensamento, algum dizer bonito ou alguma bobagem. (EVARISTO, 2017, p.15)

E

Nas andanças de lá para cá, consegui um punhado de almanaque. Li todos, foi o tempo em que eu mais li. Tinha dor na cabeça e nas vistas de tanto ler. Quando acabei a leitura de todos, havia aprendido alguma coisa. Senti que lia melhor. A leitura já não me dava tanto trabalho. Eu já não precisava mais juntar letra por letra, havia palavras que eu lia no primeiro olhar... Um dia li em voz alta para mim mesmo e senti que quase não gaguejava mais. (EVARISTO, 2017, p.36)

No primeiro trecho, temos a demonstração da dificuldade prática do personagem (Tio Totó) em fazer a junção das letras, transformando-as em palavras. Na segunda, o relato das leituras dos almanaques conseguidos em suas andanças e seu sentimento, certo dia, ao perceber que “quase não gaguejava mais”. Em seguida, cita o exemplo de uma passagem de um texto que leu e que dizia que “os sonhos dão para o almoço, para o jantar, nunca” (EVARISTO, 2017, p.36), explicando que, com o tempo, passou a refletir mais profundamente sobre ela. Mais à frente na leitura de *Becos*, temos um trecho no qual Tio Totó relaciona a escrita ao sonho:

– Fiquei embatucado com aquele dizer. Primeiro pensei que era sonho (doce, daquele tão gostoso que sua Tia Maria-Velha faz) e fiquei matutando, matutando... Ora entendia, ora não entendia. [...]  
Hoje sei que o escrito fala do sonho. Sonho que é a vontade grande de o melhor acontecer. Sonho que é a gente não acreditar no que vê e inventar para os olhos o que a gente não vê. Eu já tive sonho que podia e não podia ter. Eu tive sonho que dava para minha vida inteira, para todo o meu viver. Hoje descobri a verdade do dizer daquele ditado. Sonho só alimenta até à hora do almoço, na janta, a gente precisa de ver o sonho acontecer. Tive tanto sonho no almoço de minha vida, na manhã de minha vida, e hoje, no jantar, eu só tenho a fome, a desesperança... (EVARISTO, p.39)

Aqui, o personagem passa a ouvir como discurso, o que antes era ouvido como ruído; trata-se do início do câmbio social como fruto da ruptura de velhas estruturas hierárquicas de poder; trata-se do letramento e do conhecimento como fatores de autorreflexão a respeito do seu lugar social - sendo estes fatores fundamentais para que exista a possibilidade de pensar tais questões sociais de modo mais atento. O viés libertador oferecido pelo conhecimento, é apresentado por Maria-Nova: o conhecimento liberta, serve como ferramenta de emancipação.

Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu Povo. (EVARISTO, 2017, p.118)

Sobre este trecho, é possível estabelecer uma conexão entre o estudo e acesso à educação e novas oportunidades para corpos ocuparem outros lugares e dedicarem-se a outras tarefas. Este acesso tende a ser oferecido para outras situações dispostas em outros contextos distantes ao da favela. O mesmo ocorre na passagem textual que mostra a visão de Negro Alírio a respeito do conhecimento das leis que aprendera com seus colegas de trabalho, no cais:

Trabalhava no porto, carregando e descarregando navios. [...] Os homens, os companheiros de cais, sabiam tudo de sindicato, de leis, direitos e deveres. Eram rudes e sábios. Eram fortes e não recuavam. Tinham consciência de suas forças. Conseguiram incomodar, quando faziam greve, o Brasil inteiro. Só que sofriam represálias depois das greves. Às vezes, um ou dois meses após, eram mandados embora um por um dos líderes, aqueles que mais sobressaíam. (EVARISTO, 2017, p.66)

A visão do personagem demonstra uma certa discrepância em relação aos direitos e ao acesso ao saber, o qual permeia as diferentes classes sociais. As represálias sofridas por quem se impunha e reivindicava seus direitos, coloca em evidência as posições sociais que devem ser ocupadas por aquelas pessoas. Temos, desta forma, uma possibilidade de diálogo com o conceito de Rancière sobre polícia. Segundo o autor:

A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. (RANCIÈRE, 1996, p.42)

Assim, a polícia age delimitando esses espaços permitidos a cada sujeito, sendo que tal prática só é possível por meio da linguagem. Segundo Barthes (1989), no que diz respeito à língua, servidão e poder se confundem. É quando a língua é atribuída à liberdade, não apenas à capacidade de escapar do poder, mas também, e principalmente, a de não subjugar ninguém. Ou seja: não é possível existir liberdade se não fora do domínio da linguagem. Para o autor, a linguagem humana é intrinsecamente limitada, não possui um espaço externo, é um lugar fechado. E é possível identificar o que Rancière chama de dissenso, em Barthes (1989, p.15), quando o autor (1989) fala de uma “trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que

permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem”, que ele chama de literatura.

Um outro estudioso da linguagem, é Jacques Derrida (1973). Derrida (1973), em sua obra *Gramatologia*, apresenta uma abordagem ampla e complexa da noção de escritura. Ele vai além da visão convencional que reduz a escritura à mera representação da fala escrita, e argumenta que ela permeia todas as formas de linguagem e comunicação. O autor (1973) critica a tradição filosófica que valoriza a fala como uma forma de comunicação autêntica, considerando a escritura como secundária. Em contrapartida, ele propõe uma valorização da escritura como uma força produtiva e descentralizadora, que revela a natureza instável e contingente da linguagem. Dessa forma a escritura, para Derrida, desafia a ideia de uma origem fixa da significação, expondo a existência de múltiplas interpretações e possibilidades de sentido, subvertendo a distinção entre fala e escrita.

O conceito de escritura não está restrito apenas à representação textual, pois tal conceito implica em uma reflexão mais profunda sobre a relação entre presença e ausência, sendo possível questionar as noções tradicionais de linguagem e significado. A escritura revela-se como um elemento que desconstrói as suposições de estabilidade e univocidade da linguagem, evidenciando sua natureza fluida e sujeita a múltiplas interpretações. Dessa forma, a escritura, segundo Derrida, transcende as fronteiras entre fala e escrita<sup>8</sup>, abrindo espaço para uma análise crítica que desafia as hierarquias tradicionais e revela as complexidades inerentes à produção e interpretação dos discursos.

No capítulo *A Violência da Letra: De Lévi-Strauss a Rousseau*, Derrida (1973) critica tanto Claude Lévi-Strauss quanto Jean-Jacques Rousseau por suas abordagens em relação à escrita. Argumenta que Lévi-Strauss subestima a importância da escrita ao considerá-la apenas como uma forma de representação da fala, negligenciando seu potencial transformador e suas complexidades próprias. Ele critica a visão estruturalista de Lévi-Strauss, que coloca a fala como uma forma de comunicação primária e autêntica, desvalorizando a escrita. No entanto, de modo até contraditório em alguns momentos, Strauss reforça o peso que o registro escrito possui em detrimento do relato oral. Em *Tristes Trópicos* (1957, p. 28), Lévi-Strauss chama de

---

<sup>8</sup> Vale chamar a atenção do leitor a diferença entre escritura e escrita. Escritura é o que acabou de ser descrito e escrita o registro textual.

“grande fortuna” seus estudos registrados pela escrita, reforçando o valor dessa prática. Em suas palavras:

Se até então, em comparação com os meus companheiros, eu havia sido favorecido, nem por isso me sentia menos preocupado com um problema que devo evocar aqui, pois a própria redação deste livro dependia da sua solução que, como se verá, não foi nada fácil. Eu transportava, como única fortuna, uma mala cheia dos meus documentos de expedição: fichas linguísticas e tecnológicas, diário de viagem, notas escritas nos locais, mapas, planos e negativos fotográficos, milhares de folhas, de fichas e de chapas.

Se a passagem “o próprio inimigo o fizera mais esperto” for analisada de modo mais criterioso, pode ser relacionada enquanto exemplo ilustrado do Paradoxo da Tolerância<sup>9</sup>. O letramento é munição e a escrita é a arma de uma revolução silenciosa que movimenta as semiosferas marginalizadas de modo a deslocar os sujeitos cada vez mais às suas bordas. Podemos entender que, muitas vezes, a mesma escrita que liberta a alguns, explora e aprisiona a outros. Retornando nossa atenção a *Becos*, a própria ausência de sobrenomes dos personagens na obra, já configura a obliteração do nome próprio. Para Derrida (1973, p.157):

Ela [a escritura] também abrange o campo da fala não-escrita. Isso quer dizer que, se é preciso ligar a violência à escritura, a escritura aparece bem antes da escritura no sentido estrito: já a diferença ou na arquescritura que abre a própria fala.

Por outro lado, Derrida (1973) critica Rousseau por sua concepção idealizada da oralidade como pura e natural, contrastando-a com uma visão negativa da escrita. Derrida (1973) argumenta que essa oposição entre oralidade e escrita, é problemática, pois a escrita não é simplesmente uma representação inferior da fala, e sim, uma força autônoma que desempenha um papel ativo na constituição do pensamento e da linguagem.

No geral, Derrida critica tanto Lévi-Strauss quanto Rousseau por negligenciar a importância e a complexidade da escrita, seja ao reduzi-la a uma mera representação da fala ou ao idealizar a oralidade em detrimento dela. Ele busca desestabilizar essa oposição binária entre oralidade e escrita, argumentando que a escrita possui seu próprio potencial e contribui para a produção de sentido de maneiras únicas e significativas.

---

<sup>9</sup> Paradoxo da tolerância: o filósofo austríaco Karl Popper questionou até que ponto a sociedade deve ser tolerante com os intolerantes, pois essa tolerância pode ser usada para acabar com a própria tolerância e o direito à liberdade de expressão.

A este respeito, *Becos da Memória* propõe outra reflexão: apesar da escrita tomar maior destaque na obra, o que a constitui são justamente os relatos orais que dão origem ao interesse de Maria-Nova pelo ato de escrita da história da sua gente. Vale salientar que os relatos orais que compuseram a obra de Evaristo (2017) só alcançaram a proporção que têm hoje, devido à publicação e repercussão da obra fora do seu contexto restrito, fora da sua própria semiosfera. Tanto a oralidade, quanto a escrita, tiveram papel crucial para que a obra pudesse transcender sua semiosfera de origem.

A obra permite, desta forma, relacionar os conceitos apresentados à folkcomunicação: ao narrar a vida nas favelas e dar visibilidade às vozes marginalizadas, Evaristo desafia as normas sociais e políticas, caracterizando sua obra como um ato de dissenso contra as estruturas de poder vigentes.

Simultaneamente, a valorização das tradições orais, expressões culturais populares e a ênfase nas experiências cotidianas nas favelas, reforçam a conexão com a folkcomunicação. A obra representa, assim, uma expressão literária que incorpora elementos de dissenso ao desafiar as normas e, ao mesmo tempo, se alinha com a folkcomunicação ao dar voz e representação às experiências populares frequentemente negligenciadas e subestimadas, contribuindo para uma nova, complexa e significativa narrativa.

## Considerações finais

É possível perceber que *Becos da Memória* é um texto que explora a metalinguagem e as transições de contextos tanto em sua narrativa, quanto em seu papel social. As transições de semiosferas estão presentes em toda a reflexão deste trabalho, permitindo que a obra seja interpretada como fronteira, pelo fato de permitir a interconexão de sistemas simbólicos que culminam na inovação. Invenção esta que, dando visibilidade à fala e à escrita desses sujeitos moradores da favela, auxilia a compor o que Derrida chama de escritura. A escrita é dissensual dentro da favela, assim como o negro no contexto acadêmico: são elementos que habitam as bordas das semiosferas por entre as quais transitam e geram a inovação mencionada por Lotman. Essas grandes-pequenas-revoluções-diárias, fazem os campos cultural e social tão efervescentes e necessários enquanto estudos de proposição de novos diálogos e reflexões plurais.

A dificuldade de publicação da obra – que só ocorreu 20 anos após sua concepção – pode ser considerada mais um exemplo da difícil questão do acesso ao letramento e à dificuldade da viabilidade de ocupação dessas pessoas em contextos de maior visibilidade e prestígio social. No posfácio do livro, Simone Schmidt (2017, p.124) dá destaque a este ponto:

O romance de Conceição Evaristo, *Becos da Memória*, escrito nos anos 1980, foi publicado pela primeira vez apenas em 2006. Este significativo intervalo entre o momento de sua escritura e o de sua publicação é por si só revelador das imensas dificuldades que enfrentam, em geral, aqueles que, vindos de lugares distantes dos centros – sejam eles geográficos, sociais, econômicos –, lutam para transpor essas barreiras.

Apesar de ser incomum colocar esse tipo de informação nas considerações finais de um texto como este, é importante considerar que Conceição Evaristo é linguista, escritora de poesia, romance, contos e ensaios. Nascida em Belo Horizonte, em 1946, de ascendência angolana, beninense, nigeriana, serra-leonina, ugandense, sul-africana, norte-africana e indígena. Enquanto estudava, trabalhava como empregada doméstica. Estudou Letras na UFRJ, fez mestrado na PUC-Rio e foi professora na UFF no período compreendido entre 1999 e 2011. Conceição Evaristo faz parte da Academia Brasileira de Letras desde 2018, ocupando a cadeira de Castro Alves e já teve obras publicadas no exterior. Conceição Evaristo, ou Maria-Nova, é a representação de tantas mulheres e pessoas pretas que navegam por reconhecimento semiosferas adentro, desejando tangenciar as bordas das mudanças sociais que já avistam, ao longe. Tais fatos sobre a autora, revelam sua colocação dissensual nesses contextos nos quais a presença de pessoas que possuem origens comuns às dela, é praticamente nula. Podendo ser enquadrada como uma líder-comunicadora folk (haja visto que a folkcomunicação, em sua essência, trata das formas de comunicação que surgem organicamente nas comunidades, muitas vezes às margens dos meios de comunicação de massa), Evaristo e sua ascensão na literatura são um fenômeno comunicacional originado de experiências populares que desafia normas estabelecidas e contribui para a construção de narrativas autênticas e significativas.

Presenças como esta, quando vistas e ouvidas, promovem não somente reflexão às questões presentes em esferas marginalizadas da sociedade, como também promovem mudanças significativas rumo às conquistas de mais direitos, exigência por respeito, equidade, dignidade e melhores condições de vida aos membros da semiosfera *Senzala-Favela* que desejam ocupar outros espaços e romper com os ciclos de escassez de oportunidades. *Becos da*

*Memória* traz holofotes que iluminam realidades duras, embora poéticas: as vielas dos saberes e partilhas ignoradas por membros alheios à semiosfera Senzala-Favela, estão agora iluminadas e é possível inferir que isto constitui o esplendor revolucionário do qual se refere Barthes (1989).

## Referências

BARTHES, Roland. **A aula**. São Paulo: Cultrix, 1989.

BECO. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/beco>. Acesso em: 13/05/2023.

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

CLEMENTE, Sabrina Cancoro Generali. GELAIN, Gabriela Cleveston. HORNHARDT, Nathalie de Almeida. Mulheres, negras e (in)visíveis: uma análise da escritivência em Becos da Memória. **Revista Rastros**, 2020. Disponível em: [https://www.academia.edu/43309852/Mulheres\\_negras\\_e\\_in\\_vis%C3%ADveis\\_uma\\_an%C3%A1lise\\_da\\_escriviv%C3%Aancia\\_em\\_Becos\\_da\\_Mem%C3%B3ria\\_Revista\\_Rastros\\_2020\\_](https://www.academia.edu/43309852/Mulheres_negras_e_in_vis%C3%ADveis_uma_an%C3%A1lise_da_escriviv%C3%Aancia_em_Becos_da_Mem%C3%B3ria_Revista_Rastros_2020_). Acesso em: 13/05/2023.

COSTA, Rogério. **A noção de hábito em Espinosa e em Peirce**. Cognitio, São Paulo, v.17,n.2,p.221236,jul./dez.2016

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FOGAÇA, Caroline; VIEGAS, Martina. A escritura dissensual em Becos da Memória: escritivência, memória e luta. In: **Anais [...]**. 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. PUCMinas, 2023. Disponível em: [https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link\\_aceite/nacional/11/0815202319153764dbf909addad.pdf](https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0815202319153764dbf909addad.pdf). Acesso em: 12/10/2023.

LÉVI-STRAUSS. Lição de Escrita. In: **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1981

LOTMAN, Iúri. **La semiosfera** vol.1. Madrid: Cátedra, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

SCHMIDT, Simone P. Posfácio: A força das palavras, da memória e da narrativa. In. EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

## **A arte como protagonista da comunicação popular em evento cultural: a Feira do Livro em Minas do Leão**

*Beatriz Corrêa Pires Dornelles<sup>1</sup>  
Laura Pereira de Almeida<sup>2</sup>*

**Submetido em: 24/10/2023**

**Aceito em: 18/11/2023**

### RESUMO

O artigo em questão tem como objetivo identificar traços comunicacionais específicos de uma população interiorana, durante um evento cultural, já tradicional, a 16ª Feira do Livro da cidade de Minas do Leão, no interior do Rio Grande do Sul, a partir dos preceitos da teoria da Folkcomunicação, de Luiz Beltrão. A metodologia utilizada partiu da etnografia, com estudo de campo, observação participante e estudo documental e bibliográfico. A Feira homenageou autores de livros, nascidos em Minas do Leão, com diversas atividades artísticas. Dentre os achados, do ponto de vista da folkcomunicação, verificou-se que a população encontrou uma forma artística para se comunicar e se expressar, qual seja: exposição de desenhos, pinturas no rosto, apresentação de trabalhos escolares, bate-papo com autores dos livros, Banda Marcial e peças de teatro.

### PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Feira do Livro; Literatura.

## **Art as a protagonist of popular communication in a cultural event: the Book Fair in Minas do Leão**

### ABSTRACT

The article aims to identify specific communicational traits of a population of a small town, during an already traditional cultural event, the 16th Book Fair in the city of Minas do Leão, in the interior of Rio Grande do Sul, based on the precepts of the theory from Folkcomunicação, by Luiz Beltrão. The methodology used came from ethnography, with

---

<sup>1</sup> Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação, da Escola de Comunicação, Artes e Design, da PUC-RS. Pesquisadora PQ, e-mail: biacpd@puhrs.br

<sup>2</sup> Mestranda do Curso de Comunicação da Escola de Comunicação, Artes e Design, da PUC-RS, Bolsista CAPES, e-mail: pereira.laura@edu.puhrs.br

field study, participant observation and documentary and bibliographic study. The Fair honored book authors, born in Minas do Leão, with various artistic activities. Among the findings, from the point of view of folkcommunication, it was found that the population found an artistic way to communicate and express themselves, namely: exhibition of drawings, face painting, presentation of schoolwork, chat with authors of books, Marching Band and plays.

#### KEY-WORDS

Folkcommunication; Book Fair; Literature.

## **El arte como protagonista de la comunicación popular en un event cultural: la Feria del Libro en Minas do Leão**

#### RESUMEN

El artículo en cuestión tiene como objetivo identificar rasgos comunicacionales específicos de una población rural, durante un evento cultural ya tradicional, la 16ª Feria del Libro en la ciudad de Minas do Leão, en el interior de Rio Grande do Sul, a partir de los preceptos de la teoría de Folkcomunicação, de Luiz Beltrão. La metodología utilizada provino de la etnografía, con estudio de campo, observación participante y estudio documental y bibliográfico. La Feria homenajeó a autores de libros, nacidos en Minas do Leão, con diversas actividades artísticas. Entre los resultados, desde el punto de vista de la comunicación folklórica, se encontró que la población encontró una forma artística de comunicarse y expresarse, a saber: exposición de dibujos, pintacaritas, presentación de trabajos escolares, charla con autores de libros, Banda de Marcha y piezas de teatro.

#### PALABRAS-CLAVE

Folkcomunicação; Feria del Libro; Literatura.

#### Introdução

Com o intuito de estudar o processo comunicacional entre as classes populares que não são representadas pela grande mídia, esta pesquisa tem como base a Teoria da Folkcomunicação, de Luiz Beltrão. A pesquisa busca verificar quais características locais podem ser identificadas a partir da observação da 16ª edição da Feira do Livro de Minas do Leão, com base na teoria da Folkcomunicação.

A metodologia utilizada partiu da etnografia, com estudo de campo e observação participante, buscando descrever o que ocorre no contexto pesquisado, conforme nossa interpretação. Buscamos descrever o protagonismo da população estudada em relação a

um evento cultural de abrangência municipal a partir da comunicação por meio de várias atividades artísticas.

Sobre o referencial teórico, trabalhamos com estudo documental e bibliográfico que abordam temas da Folkcomunicação e da história da cidade, destacando alguns dados sociais e econômico. A partir de pesquisa junto aos órgãos públicos do município (Secretaria de Educação e Prefeitura Municipal), identificamos que não existe nenhum artigo ou livro sobre a Feira do Livro de Minas do Leão, apesar de ela existir já há 17 anos.

A ideia surgiu a partir da realização de uma pesquisa sobre a Feira do Livro de Porto Alegre (Autoras, 2023). Ao tomar conhecimento de que ela inspirou a criação de eventos similares pelo interior do estado, surgiu a ideia de estudar a cultura local a partir da comunicação que ocorre entre os cidadãos durante as feiras de livro no interior do Rio Grande do Sul. Para a escolha do município, considerou-se que a pesquisadora [Autora] é moradora de Minas do Leão.

Minas do Leão é uma cidade do interior do Rio Grande do Sul e, segundo o censo do IBGE de 2022, possui 7.505 habitantes. Quase todos os anos (exceto os de pandemia), este município promove sua Feira do Livro que estava em sua 16ª edição em 2022. Ressalte-se que não há livrarias em Minas do Leão, apenas uma Biblioteca Municipal, fundada em 2007. O evento é uma iniciativa da Prefeitura com apoio da Secretaria de Educação e Cultura.

É um município que desperta curiosidade, pois mesmo sendo tão pequeno, com poucos recursos e **não possuir nenhuma livraria**, consegue realizar uma Feira do Livro há 17 anos. Como veremos a seguir, o evento conta com a participação das escolas e da comunidade, unindo o povo em prol da literatura. Consideramos importante observar acontecimentos culturais de pequenas cidades do interior já que elas são excluídas pela grande mídia, mas podem oferecer exemplos importantes para o desenvolvimento de culturas locais. Ademais, há poucos estudos publicados sobre Minas do Leão [regra geral sobre cidades pequenas] e nenhum sobre a Feira do Livro.

## Folkcomunicação

A teoria da folkcomunicação teve início a partir da tese de Beltrão (2014). Em seu trabalho, o autor constatou que existiam dois tipos diferentes de Brasil: “Um em franco desenvolvimento cultural e econômico; outro, marginalizado, entravando os planos do progresso” (BELTRÃO, 2014, p. 66). E, com estes dois tipos, há um problema de comunicação: “A elite quer que o povo assimile a mensagem transmitida pelos meios

massivos de comunicação, mas não se interessa em saber nada sobre esse povo”, de acordo com Amphilo (2013, p. 93). Ou seja, a elite não compreende e não sabe se comunicar com povo. Para entendê-los, é preciso observar atentamente a sua realidade social, cultural e econômica.

Nesse contexto, sabemos que as classes populares têm seus próprios meios de comunicação. E a folkcomunicação é “o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes de massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 2014, p. 70). E, os meios de comunicação populares são, por exemplo, literatura oral, literatura escrita, manifestações religiosas e eventos. Na literatura escrita, os meios podem ser folhetos de propaganda ou orações, calendários e almanaques. Na literatura oral, a informação é transmitida por cantadores, caixeiros-viajantes, padres, entre outros. Dentre os meios de expressão dos populares, estão os autos, artesanatos e entretenimento (BELTRÃO, 2014).

A informação é capaz de chegar até as regiões mais distantes do país e é disseminada de forma oral ou escrita. A notícias chegam nos centros de informação, que são os espaços públicos, onde as opiniões se mobilizam e pode levar a massa a se unir em prol de alguma ação. Esses centros são a praça, a venda, a farmácia, a igreja, dentre outros. Outro conceito conhecido da Folkcomunicação é a figura do líder de opinião. Esta é uma figura de liderança popular e é capaz de exercer influência de forma mais efetiva que os meios de comunicação de massa. Nessas circunstâncias, o povo deposita mais confiança no líder de opinião do que nos grandes meios de comunicação (BELTRÃO, 2014).

Do ponto de vista dos processos metodológicos, a folkcomunicação está ligada à pesquisa de campo. Esta última que “consiste na observação de fatos e fenômenos tal como ocorrem espontaneamente, na coleta de dados a eles referentes e no registro de variáveis que presumimos relevantes, para analisá-los” (PRODANOV e DE FREITAS, 2013, p. 59). Considera-se que folkcomunicação busca entender os processos comunicacionais dos grupos marginalizados, de forma que, através da pesquisa de campo “estudamos um único grupo ou uma comunidade em termos de sua estrutura social, ou seja, ressaltando a interação de seus componentes”, conforme Prodanov e De Freitas (2013, p. 59-60).

Desde o início de seus estudos, Beltrão (2014) utilizou a pesquisa de campo para elaborar a teoria da folkcomunicação. Schmidt (2008, p. 3) afirma que “através da observação participante, Beltrão foi fundamentando suas investigações e esboçando a metodologia da folkcomunicação”. Entretanto, antes de ir a campo, é preciso realizar a

pesquisa bibliográfica acerca do tema a fim de compreender o seu estado da arte. Por isso, o estudioso também coletou dados através de levantamento bibliográfico e entrevistas (informais e com profundidade).

Quanto à observação participante, Prodanov e De Freitas (2013, p. 104) definem que “consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada”. Em outras palavras, o pesquisador procura fazer parte daquele grupo que está sendo estudado. E, do ponto de vista dos estudos da folkcomunicação, ao observar os grupos em questão, é indispensável analisar não somente o seu objeto, como também ir “além de uma relação unilateral investigador-objeto, ele abrange uma relação com todo o contexto na sua totalidade: o pesquisador, o objeto, as instituições, as organizações, a localidade, a região, o país” (SCHMIDT, 2008, p. 4).

Considerando a teoria da folkcomunicação e essa proposta metodológica, optou-se por realizar um estudo de campo a fim de observar a 16ª edição da Feira do Livro de Minas do Leão. Inicialmente, contudo, foi necessário realizar uma pesquisa documental e bibliográfica com a intenção de compreender qual o estado da arte sobre esse tema. Em seguida, foi possível participar dos três dias de evento através da observação participante. As descobertas de tais pesquisas constam nos tópicos a seguir.

## **Minas do Leão e a Feira do Livro**

A história de Minas do Leão, enquanto município, é recente. A sua criação foi aprovada pela lei nº 9.582 em 20 de março de 1992. Ou seja, em 2022, a cidade completou apenas 30 anos. Quem nasce ou mora no município é chamado de “leonense”. Minas do Leão fica localizada no centro do Rio Grande do Sul, entre Butiá e Pântano Grande, a 86km da capital gaúcha (NUNES, 2018). Como parte de seu nome já sugere, a história da cidade está ligada com a mineração de carvão. Contudo, atualmente, as atividades de extração de carvão estão paralisadas, pois há muitos anos está perdendo forças, com resultados deficitários das atividades da Companhia Rio-Grandense de Mineração (CRM), segundo atesta Nunes (2018). Conforme o site oficial, a cidade atualmente mantém sua economia através do comércio local, pecuária, agricultura e busca o crescimento através da industrialização.

**Figura 1 – Bandeira de Minas do Leão**



**Fonte:** Prefeitura Municipal de Minas do Leão<sup>3</sup>

A cultura das feiras do livro no Rio Grande do Sul começa na cidade de Porto Alegre, em 1955. Desde a sua primeira edição, o evento tinha como propósito tornar o livro mais acessível ao público. Conforme Massola (2013, p. 7), “além da intenção de promover a popularização do livro, os promotores da Feira também almejavam a venda de livros e a ampliação do mercado literário”. Na capital gaúcha, o evento acontece na conhecida Praça da Alfândega, aberta para o público, durante os meses de outubro e novembro.

Influenciadas pela Feira do Livro de Porto Alegre, outras feiras começaram a se propagar pelo interior do Rio Grande do Sul durante a década de 1960. Muitas das feiras do interior, inclusive, ocorrem na mesma época que a da capital. Isso porque “pensam talvez em aproveitar a visita ao Estado de nomes importantes ou pelo menos famosos e assim beneficiar a sua programação local” (GALVANI, 2004, p. 19).

A Feira do Livro de Porto Alegre é um evento tradicional e amplamente divulgado pelos veículos de comunicação de massa do Rio Grande do Sul. É possível que, além de servir de inspiração, as feiras do interior sejam realizadas para que a população se sinta menos excluída em comparação às grandes cidades.

A fim de compreender a importância desse tipo de evento literário, é preciso entender os hábitos de leitura dos participantes de feiras do livro do Rio Grande do Sul. A pesquisa realizada em 2022 pelo Instituto Pesquisas de Opinião (IPO), revela que a média de livros lidos pelos gaúchos (7,6) supera a média nacional (2,5). Contudo, 51,7% dos entrevistados disseram ter o costume de ler um pouco menos que a média nacional – 52%,

---

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.minasdoleao.rs.gov.br/symbols/download/20120303152356.jpg>. Acesso em: 21 nov. 2022).

conforme a pesquisa Retratos da Leitura no Brasil. Ou seja, mesmo que a média de leitura seja maior que a média nacional, ainda assim, um número alto de gaúchos não possui o hábito da leitura.

A pesquisa do IPO abrange oito regiões do Rio Grande do Sul: Passo Fundo, Caxias do Sul, Metropolitana, Santa Cruz do Sul, Ijuí, Santa Maria, Uruguaiana e Pelotas. Essas são as “regiões intermediárias”<sup>4</sup> definidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. E, conforme o IBGE, Minas do Leão está localizada na região intermediária de Porto Alegre/Metropolitana. Em outras palavras, embora a pesquisa não tenha sido realizada na cidade propriamente<sup>5</sup>, a sua região está contemplada. Segundo a pesquisa, 48,8% dos moradores da região Metropolitana possuem o hábito de ler livros. Esse número é menor que as médias nacional e estadual de leitores. Importante afirmar que a pesquisa possui o foco na leitura de livros e não inclui leitores diários de jornais, por exemplo.

A pesquisa também constatou que a educação e a renda familiar estão ligadas ao hábito de ler. Quanto menor escolaridade e renda, menor é o costume de ler. Entre os gaúchos que possuem nível superior de educação, 74,3% possuem o hábito da leitura. Entre os que possuem educação nível ensino médio, o índice é de 52,8% e de 37,0% entre os que possuem nível ensino fundamental. Cabe ressaltar que a pesquisa foi realizada entre maiores de 16 anos. Para quem possui a renda familiar acima de seis salários-mínimos, o percentual de leitores é de 72,2%, enquanto para quem tem renda familiar entre três a cinco salários mínimos é de 55,8% e, para quem possui renda familiar entre um a dois salários mínimos, o número é de 45,9%.

De acordo com o Censo 2022, a população de Minas do Leão é de 7.505 habitantes. Conforme dados do censo de 2010, 71,9% dos domicílios possuíam esgotamento sanitário adequado e o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal era de 0,681. Em 2009, havia três unidades SUS no município. Quanto aos equipamentos presentes nas unidades, apesar de haver três eletrocardiógrafos, não foi constatado outros equipamentos especializados como raio-x, mamógrafo, tomógrafo, ultrassom, eletroencefalógrafo, entre outros<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Segundo o IBGE, as Regiões Geográficas Intermediárias significam uma escala menor entre as Unidades da Federação e as Regiões Geográficas Imediatas. São cidades menores que precisam das maiores para serviços especializados como saúde e grandes universidades, por exemplo.

<sup>5</sup> A pesquisa foi realizada nos seguintes municípios: Camaquã, Campo Bom, Canoas, Charqueadas, Esteio, Gravataí, Guaíba, Imbé, Montenegro, Novo Hamburgo, Osório, São Leopoldo, Taquara, Viamão. Porto Alegre, apesar de pertencer a essa região, foi analisada separadamente.

<sup>6</sup> Os dados de 2022 sobre estes aspectos não estavam disponíveis no site do IBGE até o momento da produção deste artigo. Nos casos em que não havia informação do Censo de 2022, optou-se pela utilização do Censo de 2010 como referência.

Para compreendermos o estado atual, entramos em contato com a Secretaria de Saúde. Em 2023, Minas do Leão possui uma UBS – Unidade Básica de Saúde (com funcionamento 24 horas de segunda a segunda) e três EFs – Estratégias da Saúde da Família. Dos aparelhos, o número de eletrocardiógrafos se manteve e ainda não possui nenhum equipamento especializado. Em casos mais específicos, a Secretaria de Saúde recorre às cidades maiores. E, em caso de demora do Estado, possui o Convênio dos Municípios do Vale do Rio Pardo em Santa Cruz do Sul. Com este convênio, o município possibilita consultas e exames com especialistas de forma mais rápida.

Quanto à educação, 97,9% dos leonenses entre seis a 14 anos estavam na escola, segundo o censo de 2010. O Índice de Desenvolvimento da Educação Básica entre os anos iniciais do ensino fundamental é de 6,0, enquanto de anos finais é de 4,9. Esses índices, respectivamente, colocam o município nos lugares 241º e 273º do ranking estadual (entre 497 municípios). Em 2021, 1.068 alunos se matricularam no Ensino Fundamental e 229 no Ensino Médio. No município, existem cinco escolas de Ensino Fundamental e uma de Ensino Médio. Todas as escolas da cidade são públicas. No mesmo ano, eram 65 docentes no Ensino Fundamental e 19 no Ensino Médio.

A fim de propor uma visão acerca das edições anteriores, descrevemos algumas atividades ocorridas na edição realizada em 2019<sup>7</sup>: a 15ª Feira do Livro de Minas do Leão. Devido à pandemia de Covid-19, o evento não pôde ser realizado nos anos de 2020/2021. A Feira do Livro de Minas do Leão é uma organização da Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SMEC).

Com o tema “Pirlimpimpim! A magia da Leitura e dos Livros”, a Feira aconteceu entre os dias 6 e 8 de novembro. Dentre as atividades da abertura do evento, estão: a peça “O despertar de Sophia”, apresentada pelo Grupo Teatral Leão de Pano (pertencente à cidade); shows dos “Talentos da Terra” (músicos da cidade); homenagem à patronesse professora Loracy Schumann Lapinski; uma exposição de fotos contando a história da cidade de Minas do Leão e bate-papo com a fotógrafa leonense Andréia Moraes dos Santos.

Nos dias seguintes, as atividades foram variadas: apresentações das escolas estaduais e municipais; espetáculos teatrais e musicais; apresentação de grupos de dança; palestras; apresentação da banda marcial municipal; espetáculos circenses; feira de

---

<sup>7</sup> Informações cedidas pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura. Apesar de ter entrado em contato com a SMEC, infelizmente os arquivos da primeira edição da Feira do Livro de Minas do Leão não foram encontrados nos arquivos da Prefeitura.

artesanato e produtos coloniais; espaço “fast food”; pinturas no rosto; espaço da leitura... As sessões de autógrafos ficaram a cargo do músico Duca Leindecker e do escritor Alexandre Azevedo. No primeiro dia, a feira começou às 19h. No segundo e terceiro dia, a feira começou às 9h e foi para além das 21h. O evento foi promovido pela Prefeitura Municipal, com organização da Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SMEC).

## **A 16ª Feira do Livro de Minas do Leão**

A 16ª edição, que ocorreu entre 29 de novembro e 1º de dezembro de 2022, teve três escritores leonenses como patronos: José Eron Nunes, Rafaela Amaral e Silvia Inez do Amaral Alves. No entanto, os preparativos da feira começaram antes. Os patronos foram anunciados oficialmente no dia 18 de outubro. No dia 21 do mesmo mês a Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SMEC) realizou o “Farol da Leitura”.

Para incentivar a leitura, a prefeitura realizou uma parceria com as escolas municipais e estaduais, promovendo encontros e fornecendo os exemplares dos livros. Os professores são os responsáveis por analisar as obras com seus alunos e organizar atividades para a feira como exposições e peças de teatro.

Como as atividades da feira acontecem no turno das aulas, as escolas suspendem-nas e transportam os alunos de ônibus até o centro da cidade para participarem da feira. Esse estímulo, garantido pela prefeitura e pelas escolas são essenciais para que a feira aconteça. Sem isso, muitos moradores não teriam acesso aos livros ou a uma feira desta natureza.

O evento aconteceu no Centro Integral do Alunado (CIA), que promove atividades extracurriculares aos alunos (como aulas de teatro e música, por exemplo). O Farol da Leitura<sup>8</sup> promoveu um diálogo entre os patronos convidados e os professores da rede municipal e estadual. Os autores puderam contar um pouco mais de suas obras e os seus livros foram distribuídos para as escolas.

---

<sup>8</sup> Informações retiradas do Instagram oficial da Prefeitura de Minas do Leão.

**Figura 2** – Placa na Biblioteca Municipal em homenagem a Clara Terezinha Lima Costa (que dá o nome à Biblioteca)



**Fonte:** A autora

A estrutura da Feira do Livro foi montada em um centro de informação, localizado na rua principal da cidade, entre a Biblioteca Municipal, a Câmara dos Vereadores e a Paróquia Nossa Senhora Aparecida. Na Biblioteca Municipal, era possível encontrar a exposição dos desenhos do leonense Igor dos Santos Trindade. A Câmara de Vereadores abrigou exposições dos trabalhos de escolas municipais e estaduais. O evento também serviu de espaço para outras iniciativas como: balões e pinturas divertidas nos rostos das crianças; uma pequena praça de alimentação com o comércio local; descarte de lixo eletrônico e doação de plantas (essas últimas foram iniciativas da Secretaria de Agricultura e Meio Ambiente).

**Figuras 3 e 4** – Exposição das escolas municipais e estaduais na Câmara de Vereadores



**Fonte:** A autora

No primeiro dia, o evento durou das 19h até aproximadamente 21h30. Os patronos subiram ao palco, conversaram sobre suas obras e sua relação com a cidade de Minas do Leão. Três cenários foram confeccionados artesanalmente: cada um, em formato de caixa, representava as obras dos autores: “Metano”, de José Eron Nunes, “Festival das Estrelas”, de Rafaela Amaral, e “O Caçador de Violinos”, de Silvia Inez do Amaral Alves. Ao contrário das edições passadas, essa foi a primeira vez que os únicos autores da Feira eram leonenses. Consequentemente, uma das temáticas das rodas de bate-papo e apresentações foi a própria cultura do município.

**Figura 5 – Cenários com as obras dos patronos**



**Fonte:** A autora

Cabe ressaltar que “Metano”, livro do patrono José Eron Nunes, é um romance ambientado em Minas do Leão. Ao trabalhar a obra nas escolas com bate-papos, leituras, peças teatrais e trabalhos artísticos, também se debateu a história da cidade direta ou indiretamente. Durante os dias de Feira, era comum enxergar alunos caracterizados como os mineiros da CRM (Companhia Rio-grandense de Mineração) numa tentativa de representar seus antepassados no palco. No bate-papo, o autor foi muito questionado sobre as semelhanças entre o seu livro e a realidade.

“Festival das Estrelas” da patronesse Rafaela Amaral, também possui ligação com a cidade de Minas do Leão. Muitos dos questionamentos dos alunos giraram em torno das semelhanças da cidade fictícia com Minas do Leão como, por exemplo, se o festival descrito

no livro seria uma versão da festa de aniversário do município. Em outras palavras, os leitores se sentiram representados ao ler o livro.

Entre uma atração e outra, o público assistia às apresentações do violonista Luís Kaufmann, de Santa Cruz do Sul, outra cidade do interior gaúcho. Na primeira noite, o público era composto majoritariamente por autoridades do município, professores, alunos e seus familiares. As apresentações das escolas tiveram como tema a importância da leitura. É comum que cada escola fique responsável por uma (ou mais) apresentações. Essas peças teatrais, em sua maioria, focam em representar uma das obras dos patronos.

**Figura 6** – Estrutura da Feira do Livro de Minas do Leão



**Fonte:** A autora

No dia seguinte, a cerimônia começou às 8h30. As escolas municipais e estaduais marcaram presença com seus alunos. Nesse e no dia seguinte, o público era majoritariamente composto por professores e seus alunos. No bate-papo com os autores, a importância da leitura foi discutida novamente.

Com data próxima do Dia da Consciência Negra (20 de novembro), a Feira também teve como tema a “Cultura Afro”. E com essa temática, o destaque do turno da manhã foi a apresentação da Escola Municipal de Ensino Fundamental Ricardo Porto. A plateia reagiu à apresentação de dança com aplausos e gritos fervorosos. À tarde, o evento começou às 13h30 e contou com mais um bate-papo com os patronos. Além das peças teatrais organizadas pelas escolas, outro destaque foi a apresentação da Banda Marcial Municipal.

**Figura 7** – Palco da Feira do Livro de Minas do Leão



**Fonte:** A autora

No terceiro dia de evento, na hora do bate-papo, os patronos também puderam fazer perguntas para a plateia composta, em sua maioria, por professores e alunos. No entanto, nesse momento, eles abriram espaço mais uma vez para a plateia seguir com as perguntas. As discussões giraram em torno da leitura, escrita e da própria Feira do Livro de Minas do Leão. Ao lado da Biblioteca Municipal, durante os três dias, havia um estante para a venda de livros que nunca ficava sem alguém interessado nos títulos ofertados. As obras eram variadas e alguns exemplos são: O Poder do Hábito de Charles Duhigg, O Clube do Livro dos Homens de Lyssa Kay Adams e A Volta do Parafuso de Henry James. No outro lado da Feira, os livros dos patronos eram expostos à venda em uma pequena mesa e por ali havia também um público cativo que, volta e meia, adquiria um exemplar.

**Figura 8** – Venda dos livros dos patronos



**Fonte:** A autora

Os patronos estiveram presentes do início ao fim, no decorrer dos três dias de evento. Nesse período, receberam muitos presentes e homenagens no palco. Os alunos, crianças e adolescentes, além de questioná-los durante o bate-papo, também pediam por fotos, autógrafos e abraços. As questões durante o bate-papo eram, em sua grande maioria, curiosidades e sobre o enredo dos livros dos patronos. Nesse sentido, os patronos buscaram influenciar os participantes do evento a lerem e a escrever mais.

Quanto às apresentações, a música foi um elemento importante nas danças e nos musicais. Há canções recentes como “Amarelo” de Emicida e outras clássicas como “Roda Viva” de Chico Buarque, por exemplo. As músicas auxiliaram a contar a história dos livros retratados e passar a mensagem. Quanto ao figurino, cabe ressaltar a figura do mineiro, tão presente no imaginário da cidade, retratada na apresentação do livro “Metano”. Esta figura está relacionada à cidade de Minas do Leão que prosperou devido à mineração de carvão. É comum que os leonenses tenham parentes ou conhecidos que foram mineiros. Desta forma, vê-los representados no palco, com o uniforme característico e maquiagem representando a sujeira do carvão, é uma maneira de exaltar a cultura local.

As maquiagens artísticas reforçam as expressões culturais e o lado lúdico do evento. Em primeiro lugar, foram observadas nos artistas das apresentações, em sua grande maioria, crianças e adolescentes. Todavia, também, foram vistas nas outras crianças que estavam ali para prestigiar o evento, de forma que a “pintura no rosto” também foi uma das atividades oferecidas pelos organizadores. Sendo assim, cada criança, sendo um pouco artista, pôde fazer parte daquela festa cultural.

**Figura 9** – Detalhe do estante de venda de livros



**Fonte:** A autora

Por fim, na cerimônia de encerramento, a comunicação foi sonora. Os patronos passaram pelo espaço da feira enquanto batiam um sino, inspirados na mesma tradição da Feira do Livro de Porto Alegre, anunciando o fim do evento. O sino é um dos mais antigos meios de comunicação à distância, junto com a fumaça e os tambores. Na tabela 1, organizamos todos os programas da Feira.

**Tabela 1 – Programas da 16ª Feira do Livro de Minas do Leão<sup>9</sup>**

<b>Noite (19h) do dia 29/11/2022</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Abertura Oficial</li><li>• Apresentação da EMEF Ricardo Porto</li><li>• Bate-papo com o Patrono e Patronesses</li><li>• Apresentação com o violonista Luís Kaufmann</li><li>• Sessão de autógrafos</li><li>• Apresentação do CIA – Monólogos</li></ul>
<b>– Manhã (8h30) do dia 30/11/2022</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Bate-papo com o Patrono e Patronesses</li><li>• Apresentação da EMEF Francisco Antônio Luiz – Obra “Festival das Estrelas”</li><li>• Apresentação da EEEM Engenheiro Frederico Horta Barbosa – Obra “Metano” e Cultura Afro</li><li>• Visitação aos trabalhos dos alunos</li></ul>
<b>30/11/2022 Tarde (13h30)</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Bate-papo com o Patrono e Patronesses</li><li>• Apresentação da EEEF Getúlio Dornelles Vargas – Obra “Festival das Estrelas”</li><li>• Hora da História com a Patronesse Silvia Inez – A Lenda dos Tambores Africanos</li><li>• Apresentação da EMEF Ricardo Porto – Cultura Afro</li><li>• Apresentação da Banda Marcial Municipal</li><li>• Visitação aos trabalhos dos alunos</li></ul>
<b>01/12/2022 –Manhã (8h30)</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Apresentação do Patrono e Patronesses</li><li>• Apresentação da EMEF Ricardo Porto - Obra “Metano”</li></ul>

<sup>9</sup> Ao longo dos dias, a programação passou por mudanças: a ordem de algumas apresentações foi trocada.

	<ul style="list-style-type: none"><li>• Apresentação da EMEF São Miguel – Obras “Festival das Estrelas” e “O Caçador de Violinos”</li><li>• Apresentação do Grupo Aquarela</li><li>• Visitação aos trabalhos dos alunos</li></ul>
<b>01/12/2022 – Tarde (13h30)</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Apresentação do Patrono e Patronesses</li><li>• Apresentação da EMEI Leãozinho Sabido – Cultura Afro</li><li>• Apresentação do Grupo Aquarela</li><li>• Encerramento da Feira (17h)</li></ul>
<b>EVENTOS PARALELOS</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Estande de Livros</li><li>• Pinturas de rosto</li><li>• Pernas de Pau</li><li>• Espaço para Fotos</li><li>• Exposição de Trabalhos das Escolas</li><li>• Exposição de Desenhos com os temas Afro e Obras do Patrono e Patronesses</li></ul>

Fonte: Secretaria Municipal de Educação e Cultura<sup>10</sup>

## Considerações finais

Uma pequena cidade do interior em qualquer parte do mundo é deficitária em várias áreas, se comparada aos médios e grandes centros urbanos, mas dificilmente faltará comunicação entre seus moradores. E a Feira do Livro de Minas do Leão é um meio de comunicação popular segundo Beltrão (2014). Um evento gratuito que se propõe a valorizar a cultura do município por meio da literatura, do teatro, da dança, do circo, da música, do artesanato, do conto, entre outros. O evento é promovido pela Prefeitura Municipal e Secretaria Municipal de Educação e Cultura [podendo acontecer a participação de outras secretarias] e concede espaço para a apresentação de artistas e líderes de opinião locais.

No ano de 2022, a feira ocorreu em um centro de informação da cidade (BELTRÃO, 2014): na sua principal avenida, em frente à Biblioteca Pública Municipal, da Câmara dos Vereadores e da Paróquia Nossa Senhora Aparecida. Os patronos, sendo eles leonenses,

<sup>10</sup> Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1mV6ZNtOWcrBlgmMP0F\\_WCteB-6GmiZucXF45H2Sz3eQ/edit](https://docs.google.com/document/d/1mV6ZNtOWcrBlgmMP0F_WCteB-6GmiZucXF45H2Sz3eQ/edit). Acesso em: 25 nov. 2022

foram líderes de opinião (BELTRÃO, 2014) durante semanas. Afinal, além de suas obras terem sido estudadas nas escolas nas últimas semanas, eles tiveram três dias para exporem suas ideias e dialogar com seus leitores. Parte do público, por sua vez, os abordava para fotos, autógrafos e trazia questões pertinentes sobre suas obras. Esta iniciativa revela grande respeito aos intelectuais da cidade e à história do município, o que deveria servir de exemplo a outros municípios.

Em contrapartida, verifica-se a grande satisfação dos estudantes de receberem os autores e agradecerem a eles os livros escritos. Relevante destacar a atividade de representação da história dos livros em peças de teatro e na letra de uma música, como forma de agradecer aos autores. Estas atividades, por serem lúdicas, proporcionam maior interesse em conhecer as obras, pois dão prazer e divertem as pessoas envolvidas.

Considerando o fato de que a cidade não possui sequer uma livraria, é louvável o fato de o público aderir a Feira do Livro durante todos os anos. O evento conta com a participação das escolas, todas públicas, e dos professores. As atividades lúdicas, como já mencionadas anteriormente, conquistam a atenção do público e auxiliam o interesse pela leitura. Afinal, todas as atividades artísticas estão ligadas à literatura.

Há de se destacar, no entanto, a relevância dos professores das escolas leonenses, que tornaram possível as diversas atividades, sempre atentos à missão de ensinar ao exercer o papel de líderes de opinião (BELTRÃO, 2014). Além disso, aproveitaram a proximidade do Dia da Consciência Negra para incluir no tema da feira a “Cultura Afro”. E foram as apresentações em torno deste tema que mais empolgaram os participantes. Os estudantes reagiram à apresentação de dança e música com aplausos e gritos fervorosos.

Diferentemente da Feira do Livro de Porto Alegre, que possui uma grande quantidade de editoras, sebos e livrarias da cidade, bem como diversidade na gastronomia, em Minas do Leão o caráter comercial da feira está em segundo plano. Com apenas dois estantes para a compra de livros, o maior foco estava no debate sobre a literatura, na exposição de artes, nas apresentações enaltecendo a leitura. Mesmo assim, esses estandes dão a oportunidade para aqueles que não conseguem visitar uma livraria em outra época do ano. Além disso, a inspiração na tradicional Feira de Porto Alegre é nítida, como, por exemplo, no encerramento do evento, quando a comunicação é feita pelo som de um sino para decretar o final da Feira.

A Feira do Livro de Minas do Leão já é um evento tradicional da cidade. Muitos escritores e artistas passaram por lá ao longo dos anos. Contudo, a sua 16ª edição foi mais

do que uma oportunidade de levar cultura de forma acessível ao seu povo. Em 2022, a cidade exaltou sua própria cultura: seus artistas, professores, alunos, dançarinos, músicos, atores e escritores. Do ponto de vista da folkcomunicação, a população interagiu com a própria forma de se comunicar e de se expressar. Abriu a Biblioteca Municipal e a Câmara de Vereadores para exposições e visitas. Proporcionou o acesso dos livros para seus cidadãos. Foi um espaço de troca de informação, comunicação e expressão das mais variadas formas de arte.

O livro “Metano”, livro do patrono José Eron Nunes, é um romance ambientado em Minas do Leão. Ao trabalhar a obra nas escolas com bate-papos, leituras, peças teatrais e trabalhos artísticos, também se debateu a história da cidade direta ou indiretamente. Durante os dias de Feira, era comum enxergar alunos caracterizados como os mineiros da Companhia Rio-grandense de Mineração numa tentativa de representar seus antepassados no palco. No bate-papo, o autor foi muito questionado sobre as semelhanças entre o seu livro e a realidade. A literatura escrita, neste caso, é um meio de comunicação popular (BELTRÃO, 2014).

“Festival das Estrelas” da patronesse Rafaela Amaral, também pode ser relacionado com as características do município. Muito se debateu sobre as semelhanças da cidade fictícia do livro com Minas do Leão. Para uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, onde sua história não é retratada na grande mídia e nem citada pelos veículos, salvo em grandes desastres, é importante que se possa valorizá-la através da leitura e da arte de seus próprios moradores. Da mesma forma de “Metano”, o livro “Festival das Estrelas” é um meio de comunicação popular (BELTRÃO, 2014).

Além de ressaltar sua própria cultura e história através de seus meios próprios de comunicação e expressão, eventos como esse são essenciais para promover a leitura. Considerando que apenas 48,8% dos moradores da região Metropolitana possuem o hábito de ler e que a educação é indispensável para mudar esse cenário, esse incentivo da Secretaria de Educação e Cultura é fundamental para facilitar o acesso aos livros. Políticas públicas são essenciais para que o Brasil, o estado e as suas pequenas cidades do interior, abriguem cada vez mais leitores. É através da leitura que se dissemina o conhecimento e se dá asas à imaginação. É preciso cada vez mais incentivá-la, a exemplo de casos como este: desde os primeiros anos escolares.

## Referências

- AGÊNCIA de Notícias. In: **IBGE**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/10515-ibge-divulga-nova-divisao-territorial-com-foco-nas-articulacoes-regionais>. Acesso em: 24 out. 2023.
- ALMEIDA, Laura Pereira de; DORNELLES, Beatriz Corrêa Pires. A 68ª Feira do Livro de Porto Alegre pela perspectiva do Folkcomunicação. IN: INTERCOM, 46., 2023, Belo Horizonte. **Anais eletrônicos** [...]. Belo Horizonte: Intercom, 2023. Disponível em: [https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link\\_aceite/nacional/11/0809202310494564d399791ef26.pdf](https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0809202310494564d399791ef26.pdf). Acesso em: 26 out. 2023.
- ALVES, Silvia Inez do Amaral; PARANHOS, Paulo Ricardo Leonardi. **O Caçador de Violinos**. Porto Alegre: Farol 3 Editores, 2020.
- AMARAL, Rafaela. **Festival das Estrelas**. Uberlândia: Flyve, 2020.
- AMPHILO, Maria Isabel. Fundamentos teóricos da folkcomunicação. **Comunicação & Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 89-110, 2013.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de idéias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- EDUCAÇÃO e Cultura. **Prefeitura Municipal de Minas do Leão**. Disponível em: <http://www.minasdoleao.rs.gov.br/index.php?page=viewsecretaria&key=4>. Acesso em: 21 nov. 2022.
- FAILLA, Zoara (org.). **Retratos da Leitura no Brasil 5**. Rio de Janeiro: Sextante, 2021.
- GALVANI, Walter. **A feira da gente: Feira do Livro de Porto Alegre, 50 anos**. Porto Alegre: Câmara Rio-Grandense do Livro, 2004.
- HÁBITO de leitura no Estado do Rio Grande do Sul. **Governo do Estado do Rio Grande do Sul**. Disponível em: <https://estado.rs.gov.br/upload/arquivos//relatorio-habito-de-leitura-rio-grande-do-sul-junho-22-final.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- MASSOLA, Gisele. Re(Inventando) Memórias da Praça - Um Modo de Constituir, Através de Narrativas, Representações da Feira do Livro de Porto Alegre RS. **ENALLI - Encontro Nacional de Língua e Literatura**, v.5, p. 1-18, 2013.
- MINAS do Leão define data e patronos para a Feira do Livro 2022, que acontece de 29 de novembro a 1º de dezembro. **Portal Camaquã**. Disponível em: <https://www.portaldecamaqua.com.br/noticias/54460/minas-do-leao-define-data-e-patronos-para-a-feira-do-livro-2022-que-acontece-de-29-de-novembro-a-1-de-dezembro.html>. Acesso em: 21 nov. 2022.
- MINAS do Leão. In: **IBGE**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/minas-do-leao/panorama>. Acesso em: 24 out. 2023.

NUNES, José Eron. **Metano**. Porto Alegre: Metamorfose, 2022.

NUNES, José Eron. **Minas do Leão das entranhas da terra**. Porto Alegre: Metamorfose, 2018.

O MUNICÍPIO. **Prefeitura Municipal de Minas do Leão**. Disponível em: <http://www.minasdoleao.rs.gov.br/index.php?page=nossa+historia>. Acesso em: 21 nov. 2022.

PREFEITURA Minas do Leão. In: **Instagram**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cj2vNhbML9z/?igshid=MDM4ZDc5MmU%3D>. Acesso em: 25 nov. 2022.

PREFEITURA Minas do Leão. In: **Instagram**. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CkG39WmMv\\_X/?igshid=MDM4ZDc5MmU%3D](https://www.instagram.com/p/CkG39WmMv_X/?igshid=MDM4ZDc5MmU%3D). Acesso em: 25 nov. 2022.

PRODANOV, Cleber Cristiano; DE FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico-2ª Edição**. Editora Feevale, 2013.

PROGRAMAÇÃO Feira do Livro Minas do Leão. Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1mV6ZNtOWcrBlgmMPOF\\_WCteB-6GmiZucXF45H2Sz3eQ/edit](https://docs.google.com/document/d/1mV6ZNtOWcrBlgmMPOF_WCteB-6GmiZucXF45H2Sz3eQ/edit). Acesso em: 25 nov. 2022

SCHMIDT, Cristina. Folkcomunicação: uma metodologia participante e transdisciplinar. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 2, n. 3, 2008.

## **Templo Escola e a formação sacerdotal de Umbanda em Santa Cruz do Sul**

*Ângela Cristina Trevisan Felippi<sup>1</sup>  
Ana Claudia de Almeida<sup>2</sup>*

**Submetido em: 24/10/2023**

**Aceito em: 18/11/2023**

### RESUMO

As religiões afro-brasileiras são importantes manifestações religiosas e culturais que permitem ao afrodescendente se enxergar e se construir enquanto sujeito em uma comunidade. A Umbanda, mais abasileirada e mista, mesmo sendo classificada por alguns como “esbranquiçada”, ainda assim é uma maneira de o sujeito negro manifestar a sua origem, uma origem que por séculos tentou-se apagar, após a diáspora da vinda ao Brasil. A partir de referências dos Estudos Culturais, estuda-se o surgimento dos Templo Escolas, particularmente o Templo Escola Beira Mar, em uma cidade como Santa Cruz do Sul - RS, como bastante significativo, como forma de democratizar e difundir a religião Umbanda. O estudo teve base bibliográfica, composto ainda por entrevista e observação assistemática. O movimento, além da disseminação do conhecimento, traz visibilidade aos segmentos historicamente marginalizados da sociedade, ou seja, os negros, os indígenas e os pobres em geral.

### PALAVRAS-CHAVE

Religião; Umbanda; Templo Escola; Representatividade; Cultura.

## **Temple School and the priestly training of Umbanda in Santa Cruz do Sul**

---

<sup>1</sup> Professora Pesquisadora dos programas de pós-graduação em Letras e em Desenvolvimento Regional da Universidade de Santa Cruz do Sul – RS. Doutora em Comunicação Social pela PUCRS, estágio doutoral sanduíche pela Universidad Católica del Uruguay. Líder do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento Regional e Processos Socioculturais (UNISC).

<sup>2</sup> Doutoranda em Letras pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Bolsistas PROSUC/CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa em Leitura Comparada das Mídias (UNISC). Mestre em Letras pela UNISC. Graduada em Letras pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA); e em Jornalismo pela UNISC.

## ABSTRACT

Afro-Brazilian religions are important religious and cultural manifestations that allows the afro-descendant to see and build himself as a subject in a community. Umbanda, more Brazilian and mixed, is classified by some as “whitish”, but is still a way for the black subject to manifest his origin, an origin that for centuries was tried to erase, after the diaspora of coming to Brazil. Based on references from Cultural Studies, the emergence of the Templo Escolas, particularly the Templo Escola Beira Mar, in Santa Cruz do Sul - RS, is studied as quite significant, as a way of democratizing and spreading the Umbanda religion. The study was bibliographically based, also consisting of interviews and unsystematic observation. The movement, in addition to disseminating knowledge, brings visibility to historically marginalized segments of society, that is, blacks, indigenous and the poor in general.

## KEY-WORDS

Religion; Umbanda; Temple School; Representativeness; Culture.

## Templo Escuela y formación sacerdotal de la Umbanda en Santa Cruz do Sul

## RESUMEN

Las religiones afrobrasileñas son importantes manifestaciones religiosas y culturales que permiten a los afrodescendientes verse a sí mismos y construirse como sujetos de una comunidad. La Umbanda, más brasileña y mestiza, aunque algunos la clasifiquen como “blanca”, sigue siendo una forma para que los negros expresen su origen, un origen que durante siglos se intentó borrar, después de la llegada de la diáspora a Brasil. A partir de referencias de Estudios Culturales, se estudia como muy significativa la aparición del Templo Escola, particularmente del Templo Escola Beira Mar, en una ciudad como Santa Cruz do Sul - RS, como forma de democratización y difusión de la religión Umbanda. El estudio tuvo una base bibliográfica, consistiendo también en entrevistas y observación no sistemática. El movimiento, además de difundir conocimientos, brinda visibilidad a segmentos históricamente marginados de la sociedad, es decir, los negros, los indígenas y los pobres en general.

## PALABRAS-CLAVE

Religión; Umbanda; Escuela del Templo; representatividad; Cultura.

## Os cultos de um continente

*“Quando o barco ancorou, muitas pessoas se aproximaram falando a língua do Brasil, que, para mim, continuava parecendo mais música do que qualquer outra língua que eu já tinha ouvido. Alguns brancos acompanhavam um ou outro desembarque, mas a grande maioria era de pretos como nós, com tons de pele e*

*aparências tão diferentes uns dos outros que eu imaginava ver uma África inteira em um só lugar”.*

*Ana Maria Gonçalves (2009), em Um defeito de cor.*

Escrever sobre as religiões afro-brasileiras<sup>3</sup> não é tarefa simples. Há um emaranhado de informações e um tanto de ignorância sobre o assunto. Mesmo o “batuque” estando presente no imaginário coletivo de todo brasileiro, ainda é pouco o que se estuda acerca dessas importantes manifestações religiosas e culturais. E isso se dá porque, segundo Silva (2005), tratam-se de religiões originárias de segmentos historicamente marginalizados na nossa sociedade (negros, indígenas e pobres em geral). E essa grande parcela da população sempre foi colocada à tangente, sendo que as religiões afro-brasileiras e, particularmente as de matriz africana, tiveram o mesmo destino, carregando por séculos os grilhões da discriminação e da perseguição.

Possivelmente um dos inúmeros motivos de intolerância esteja ligado ao fato de que os cultos afro-brasileiros são religiões politeístas, que se usam de transe e, em algumas linhas, de oferendas com animais. E isso diverge do modelo judaico-cristão de religiosidade dualista, trazido junto com os portugueses quando da colonização do Brasil: entre o bem e o mal, o céu e o inferno, deus e demônio. Assim, os cultos afro-brasileiros são associados, de maneira estereotipada e incipiente, à “magia negra”, à coisa ruim (SILVA, 2005).

Sabe-se que as pessoas que vieram escravizadas para o Brasil, na segunda metade do século XVI, eram originárias de diversas regiões do enorme continente africano. Lá, cada grupo distinto possuía suas crenças, costumes e idiomas/dialetos. Contudo, com a chegada abrupta ao Brasil, conforme Correa (2006), inúmeras etnias precisaram se adaptar e recriar maneiras para que, de uma forma ou de outra, sua cultura religiosa e suas raízes não se perdessem.

Assim, o chamado “calundu” – que até o século XVIII era uma nomenclatura frequente para os credos africanos no Brasil – foi marcado pela necessidade dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob a imposta condição da escravidão. Tempos depois apareceu o nome Candomblé, de fato (SILVA, 2005).

---

<sup>3</sup> Usa-se a nomenclatura “religiões afro-brasileiras” no estudo, e não “religiões de matriz africana”. Entende-se que a nomenclatura religiões afro-brasileiras denomina melhor todos os credos com muita ou alguma origem da África – como é o caso da Umbanda.

Ou seja, as religiões afro-brasileiras são retomadas culturais, adaptações dos cultos originais africanos. Segundo Ortiz (1978), o culto dos deuses africanos no Brasil é fruto da memória coletiva negra que resistiu aos efeitos devastadores do tráfico negreiro e do sistema escravista. De acordo com Speroni (2018, p. 17):

[...] as recriações religiosas foram acontecendo no decorrer do tempo, a cultura dos povos Bantos e Sudaneses foram deixando as suas marcas em nossa história. A herança religiosa que ainda é preservada originou variadas adaptações no Brasil, que englobam o que hoje chamamos de religiões de matriz africana (SPERONI, 2018, p. 17).

A autora destaca uma particularidade, de que “as chamadas religiões de matriz africana são as que preservam mais características africanas, enquanto, as afro-brasileiras nascem a partir de características e sincretismos de outras culturas religiosas da matriz, mas também com elementos do culto indígena” (SPERONI, 2018, p. 17).

Logo, a Umbanda, aqui estudada, é uma religião afro-brasileira. E é diferente do Candomblé (nascido na Bahia), e da Nação ou Batuque do Sul que, segundo Santos (2022), é um credo com vertente no Candomblé e cujo precursor teria sido Príncipe Custódio<sup>4</sup>. Conforme Speroni (2018), no Rio Grande do Sul existem três vertentes afro-religiosas mais expressivas, que são a Umbanda, o Batuque e a Linha Cruzada<sup>5</sup>.

Com Hall (2016), entende-se cultura como um dos conceitos mais complexos que se tem para estudar nas Ciências Sociais, Humanas e Aplicadas. Os Estudos Culturais promoveram o alargamento do termo, pensando a partir de um mesmo campo a constituição de representações e sentidos sociais, as práticas culturais, assim como a produção cultural das indústrias culturais e das artes. Com isso, a categoria teórica da cultura popular é considerada

---

<sup>4</sup> Custódio Joaquim de Almeida, popularmente conhecido como Príncipe Custódio ou Príncipe de Ajudá, chegou ao Brasil em torno de 1864, e era oriundo de alguma região da África Ocidental. Segundo Gomes (2017), ele teve forte presença política, social e religiosa na capital do Rio Grande do Sul, onde faleceu, em sua casa, na Cidade Baixa, em 28 de maio de 1935. Segundo os periódicos da época, morreu aos 104 anos. De acordo com Gomes (2017), Custódio, que sempre foi homem livre, era sacerdote do batuque, e a ele são atribuídos assentamentos em locais diversos da cidade. O assentamento de maior destaque seria o do Bará do Mercado, contudo, este fato é controverso. Segundo Zero Hora (2020), a primeira versão é de que foram os escravos na época da construção do **Mercado Público que sentaram o Bará** (que pode ser uma pedra, pedaço de madeira, de metal, ou um punhado de terra). Custódio foi uma figura fundamental para a consolidação dos cultos de matriz africana, religiosidade que na cidade e no estado passou a ser conhecida como “batuque”.

<sup>5</sup> Chama-se Linha Cruzada quando há a mistura do Batuque com a Umbanda, ou seja, das práticas com corte (sacrifício de animais), que são mais similares ao Candomblé, com as práticas da Umbanda, em que não há o corte (SANTOS, 2022).

na relação com outras categorias culturais, desierarquizada, compreendida como um modo de (re)acionar o que circula no social. Portanto, ao definirmos os Estudos Culturais para o enfrentamento da formação para a Umbanda, o artigo se aproxima das temáticas afetas à Folkcomunicação, uma vez que aciona uma abordagem teórica que permite compreender as manifestações culturais dos grupos colocados na subalternidade<sup>6</sup>.

Assim, o artigo visa apresentar o Tempo Escola Beira Mar, de Santa Cruz do Sul, RS, enquanto espaço de formação para a Umbanda, e local de vivência cultural e comunitária dos afrodescendentes. Com base nos Estudos Culturais e em outras bibliografias relacionadas o estudo teve base bibliográfica, somada à realização de duas entrevistas e de observação assistemática ao Tempo Escola<sup>7</sup>.

## A Umbanda: uma religião brasileira

A palavra Umbanda, possivelmente, “vem da língua umbundo falada pela tribo do mesmo nome” (KLOPPENBURG, 1961, p. 47). De acordo com Gomes (2017, p.37):

[...] Umbanda, surgida no Rio de Janeiro no começo do século XX, chamada em outras localidades de Umbanda Linha Branca, cuja estrutura dos elementos são proveniente das religiosidades católicas, africanas, indígenas, orientais e do espiritismo kardecista. O culto centra-se no trabalho com pretos velhos e caboclos, os primeiros formados por entidades que teriam sido pessoas escravizadas em outras vidas; os segundos seriam entidades indígenas relacionadas às práticas de cura (GOMES, 2017, p.37).

Há algumas versões contadas para o surgimento da Umbanda. A mais conhecida afirma que a Umbanda nasceu em uma sessão espírita em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, no dia 15 de novembro de 1908. Na ocasião, o médium Zélio de Moraes teria incorporado o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que anunciou a nova religião (SANTOS, 2022; RIBAS, 2022).

O credo foi chamado, em primeiro momento, de baixo espiritismo, visto que várias características da Umbanda se parecem com as do espiritismo de Allan Kardec (OLIVEIRA, 2017). Segundo Silva (2005), a Umbanda é uma religião à moda brasileira. Logo, Speroni (2018, p.51)

---

<sup>6</sup> Os Estudos Culturais concebem a relação estreita entre comunicação e cultura, sendo a cultura a mediação central na constituição do social e a comunicação o processo pelo qual a cultura acontece, sendo também resultado dela.

<sup>7</sup> Colaborou na elaboração da pesquisa bibliográfica e de campo Caroline dos Santos, <http://lattes.cnpq.br/6472374769134203>

afirma que “a Umbanda seria a religião mais brasileira englobando elementos do catolicismo popular do espírito kardecista e das religiosidades indígenas e africanas”.

Silva (2005) destaca que a Umbanda tem formação mais recente que o Candomblé, e surgiu de grupos de classe média da zona urbana. Para o autor, é importante destacar que há uma complexidade de semelhanças e de diferenças entre as religiões afro-brasileiras.

Conforme Silva (2005, p.106),

[...] a umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, como o objetivo de torna-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião (SILVA, 2005, p.106).

Assim, para Silva (2005), as origens afro-brasileiras da Umbanda trazem em sua organização o culto às entidades africanas, aos espíritos ameríndios (caboclos), aos santos do catolicismo e a entidades do kardecismo. Pode-se dizer que a Umbanda, então, é uma forma intermediária de cultos populares que já existiam no país (SILVA, 2005).

Vale lembrar que Ramos (1940) deixa evidente que as religiões, por mais consolidadas que forem, mesmo entre povos mais cultos, não existem em estado puro. “Ao lado da religião oficial, há outras actividades subterrâneas” (RAMOS, 1940, p.35).

De acordo com Speroni (2018), no estado do Rio Grande do Sul, a Umbanda não demorou a apontar. Ela surgiu na cidade de Rio Grande, no ano de 1926, com um ferroviário chamado Otacílio Charão.

## O surgimento dos templos escolas de umbanda

Acredita-se que desde os mais remotos tempos de que se tem notícias da humanidade já existam sacerdotes. Etimologicamente a origem da palavra *sacerdote* deriva do latim “*sacerdosotis*”, que significa padre (HOUAISS, 2001). O sacerdote é aquele que ministra os sacramentos de uma igreja, de uma religião. Sabe-se que esses líderes espirituais estão presentes nas mais variadas fés, como no judaísmo, no cristianismo, no hinduísmo, etc. Conforme Pires (2015), na Umbanda o sacerdote é o “Cacique-chefe do terreiro”.

Dentro do terreiro, há uma hierarquia, sendo que o Diretor Espiritual é o mais alto mandatário, seguido pelo Pai Pequeno e pela Mãe Pequena, que são seus dois auxiliares diretos. Depois há os Médiuns de Incorporação e os Caboclos que ajudam as entidades incorporadas, só depois os frequentadores (LINARES; TRINDADE; COSTA, 2010).

Conforme Linares (2019), o sacerdócio vai além de a pessoa ser chefe de um templo, pois é um papel que exige múltiplos talentos, conexão espiritual com os guias, habilidades administrativas, de gerenciamento de pessoas e de acolhimento amoroso a todos os necessitados.

O fundador da Umbanda, Zélio de Moraes, teria sido o primeiro sacerdote da religião recém-criada. Com o passar do tempo, Moraes começou a preparar novos sacerdotes, então, surgiram as primeiras tendas de Umbanda. Um segundo nome é o de Ronaldo Linares, que conviveu com Zélio de Moraes e foi quem criou o primeiro curso aberto de sacerdotes na Umbanda, ou seja, para qualquer pessoa que quisesse participar e não somente os já adeptos da Umbanda. Por fim, o terceiro nome no que se refere ao surgimento do ensino formal da Umbanda é Rubens Saraceni, que foi preparado por Ronaldo Linares, e idealizou cursos de Desenvolvimento Mediúnico Umbandista, Teologia de Umbanda Sagrada e Sacerdócio de Umbanda Sagrada (RIBAS, 2022).

Capelli (2017, p.55) destaca que os cursos de Rubens Saraceni eram:

[...] responsáveis por captar adeptos e disseminar a Umbanda Sagrada e a Magia Divina de Saraceni. São cursos que tem duração de quatro meses a dois anos. As aulas acontecem em seu terreiro como também nos terreiros filiados a sua associação, através dos médiuns iniciados por Saraceni e por seus livros, que dão a base para os cursos (CAPELLI, 2017, p.55).

Pode-se afirmar que Linhares foi quem iniciou a formação em sacerdócio na Umbanda Sagrada no formato Templo Escola. Em entrevista a Alexandre Cumino – outro importante líder da Umbanda – no Jornal de Umbanda Sagrada, Linares (2008), afirma que o curso que criou não nasceu como um curso para sacerdócio, pois apenas buscavam um lugar para fazer as oferendas. Este local uniu pessoas e serviu para sanar dúvidas frequentes dos adeptos. Assim, encontravam-se uma vez a cada quinze dias, não para fazer trabalho de Umbanda ou para chamar Guias, mas para discutirem sobre as questões da Umbanda, para estudarem.

Para Linares (2008), há diferença entre a formação dentro do terreiro e em um curso sacerdotal. No terreiro o aluno terá apenas a orientação que vem do líder desse grupo, que

pode ter sido, ou não, preparado. E, como os cursos são recentes, principalmente os de sacerdócio, nem todos os antigos sacerdotes (de terreiro) têm o conhecimento. Já se o aluno fez um curso de sacerdócio, ele é um sacerdote formado e as linhas básicas que aprendeu, irá passar para os filhos de fé.

Segundo Pires (2015), a atividade de sacerdote de umbanda (cacique-chefe) exige uma maior influência dos Guias, também chefes, pois sua comunicação sustentará o terreiro enquanto coletividade. Contudo, o sacerdote em Umbanda não necessariamente é o Pai de Santo do Terreiro. Há pessoas que apenas fazem a formação para adquirir conhecimento para si, sem atuar como líder religioso, ou abrir algum terreiro. Segundo Ribas (2022), muitos de seus alunos no curso de Sacerdócio em Umbanda acabam não atuando como líderes religiosos.

## Metodologia

O estudo em questão trata-se de um estudo de caso, localizado no Templo Escola Umbanda Beira Mar, sendo uma pesquisa de natureza qualitativa, baseada em três técnicas de coleta de dados: pesquisa bibliográfica, entrevista semiestruturada e observação.

Inicialmente foi realizada pesquisa bibliográfica, por meio da qual buscamos o devido suporte teórico para a pesquisa, calcada especialmente nos Estudos Culturais. Em um segundo momento, foi realizada, no dia 29 de setembro de 2022, uma entrevista com o estudioso e Presidente Setorial de Folclore e Tradição e Conselheiro de Cultura de Santa Cruz do Sul, Leandro dos Santos, cujo nome sacerdotal é Pai Liban de Ogum. A entrevista foi semiestruturada, com aspectos da metodologia de história de vida, organizada de modo ao entrevistado contar sua história de vida, assim como trazer dados objetivos relacionados à escola e à prática das religiões afro-brasileiras, especialmente na cidade em estudo.

Após o contato com o representante municipal, foi realizada uma observação *in loco* no Templo Escola de Umbanda Beira Mar, na data de 09 de novembro de 2022, a partir de um roteiro pré-estabelecido, que contemplava a visita à escola, com observação da organização física e acadêmica do local. A observação contou com a condução do líder religioso do local, Marcus Vinicius Moura Ribas. Após a visita, foi realizada entrevista semiestruturada com Ribas, explorando aspectos semelhantes ao da entrevista anterior.

## Santa Cruz do Sul e o Templo Escola

A cidade de Santa Cruz do Sul é uma cidade média, situada na região centro-orientando do Rio Grande do Sul, com uma população atual de 133.230 habitantes (IBGE, 2022). Seus primeiros habitantes, evidentemente depois dos nativos indígenas, foram os portugueses, tendo como nome de destaque João Faria que, inclusive, deu o primeiro nome ao local<sup>8</sup>. Acredita-se que, junto a chegada dos portugueses, vieram os africanos e os afrodescendentes – aqueles já nascidos no Brasil<sup>9</sup>.

Obviamente que, mesmo com o projeto colonialista de catequização dos indígenas e de repressão aos negros no Brasil, a cultura de ambos os povos não foi apagada. Inclusive com a chegada dos germânicos na cidade de Santa Cruz do Sul, a partir de 1849<sup>10</sup>, além do catolicismo, o protestantismo se faz ainda muito presente, tanto ocupando edificações na área central na cidade, como marcando festejos oficiais do município. Vale lembrar que isso se deve ao projeto colonizador do Estado brasileiro, que também foi um projeto de branqueamento da população, o que tornou a população de Santa Cruz do Sul numericamente com predomínio dos imigrantes germânicos e posteriormente seus descendentes.

Mesmo assim, com o predomínio dos credos cristãos, a religiosidade dos nativos e dos negros – que até pode ter sido ocultado – não desapareceu. Porque a religião é uma manifestação cultural e a cultura de um povo é algo muito arraigado nos sujeitos, pois os constroem e os colocam no mundo.

As manifestações culturais religiosas africanas foram e são muito importantes para a formação do Brasil. Sabemos que a identidade cultural dos sujeitos se organiza de diferentes formas. Segundo Hall (1997), há três concepções: a do sujeito do iluminismo; a do sujeito sociológico; e a do sujeito pós-moderno. Entende-se aqui a concepção de sujeito sociológico, em que, diferente do sujeito individual, a pessoa não é autônoma, pois depende da relação com os outros. A identidade cultural é feita na interação, no conjunto, afeta às relações de poder que ocorrem entre os grupos sociais. E sabe-se que as manifestações religiosas dos africanos

---

<sup>8</sup> Santa Cruz do Sul chamava-se Faxinal do João Faria, segundo Skolaude, 2008, p.20.

<sup>9</sup> Segundo Speroni (2018, p.18), “No Rio Grande do Sul, os primeiros escravos chegaram antes de 1737, entre os séculos XVIII – XIX, data de ocupação oficial do Rio Grande do Sul, com a fundação do forte JesusMaria-José na Barra, onde hoje é a cidade de Rio Grande”.

<sup>10</sup> Segundo Martin (1999).

desde a chegada ao Brasil foi uma forma de unir o povo e de não perder as raízes, cuja ocorrência é marcada pela condição subalterna do grupo social que a praticava.

Conforme Santos e Alves (2019, p.80), a construção da identidade cultural afrodescendente pode ou deve passar, portanto, pelas religiões afro-brasileiras, como forma de recuperar uma nova identidade social e cultural para os afrodescendentes no Brasil (SANTOS; ALVES, 2019).

Como observa-se aqui, a Umbanda é uma religião agregadora, com influência de várias outras manifestações religiosas e há a presença de pessoas brancas<sup>11</sup>. Inclusive há os que digam que a Umbanda é o embranquecido dos credos primordiais dos pretos e pardos. Nesta linha, a Umbanda é considerada uma religião resultante do hibridismo cultural, hibridismo como conceitualmente os Estudos Culturais caracterizam. E existem indicações disso, pois especialmente no regime militar, na era do presidente Getúlio Vargas, a Umbanda se adaptou, ou se moldou, de tal forma que pudesse ser aceita pela sociedade branca e não perseguida e rechaçada como outros credos afros que tinham seus templos invadidos.

Em Santa Cruz do Sul, o bairro Cambuim (hoje bairro Bom Jesus), foi um importante reduto para as práticas religiosas dos negros. Segundo Skolaude (2008, p.27), o bairro foi criado na década de 1940 pelo Poder Público Municipal para acomodar operários vindos de outras cidades trabalhar na safra de fumo, cultura agrícola predominante na região e que dá base ao setor industrial presente no município e entorno. Com o tempo, muitas pessoas foram morar no local que acolhia a parcela mais pobre da cidade, entre eles, muitos afrodescendentes.

Santos (2022)<sup>12</sup>, traz a sua experiência pessoal e diz:

sou de uma família de descendentes de africanos, sendo que minha avó materna, Dona Otília, veio com 32 anos de idade da cidade de Candelária para Santa Cruz do Sul, onde fundou, no Beco do Caqui, seu terreiro no bairro Bom Jesus, bairro esse que foi o primeiro a ter um terreiro na cidade (SANTOS, 2022).

Como as religiões africanas eram (e ainda são) geralmente transmitidas oralmente, os fiéis tanto praticavam sua religiosidade, quanto alguns com predisposição faziam a sua formação para se tornar sacerdotes, ou Pai e Mãe de Santos dentro do terreiro. Conforme Santos (2022), a formação, especialmente em Batuque/Nação é feita toda dentro do terreiro, o

---

<sup>11</sup> Inclusive Zélio, Linares, etc. são brancos.

<sup>12</sup> Entrevista com Leandro dos Santos.

que foi o seu caso, quando aprendeu na prática com ensinamentos orais (que ele anotava em um caderno) passados a ele por sua avó e por sua mãe.

Hoje, além da formação tradicional e secular em terreiros, quando os mais velhos ensinam os mais jovens, há a possibilidade de formação em Templos Escolas, aqui especificamente, no caso da Umbanda.

## Templo Escola Beira Mar

O Templo Escola de Umbanda Beira Mar (TEUBM), de Santa Cruz do Sul – RS, segundo seu Diretor Espiritual, Marcus Vinicius Moura Ribas (2022)<sup>13</sup>, é uma instituição religiosa que atua nas áreas sociais de: Cultura e Educação, Bem Estar Social, Comunicação, Meio Ambiente e Religioso. Ribas, que foi o fundador do TEUBM, afirma que o templo foi o primeiro templo escola de desenvolvimento de Santa Cruz do Sul, bem como o primeiro do Vale do Rio Pardo. Teve sua fundação no dia 07 de maio de 2011 e é o maior em infraestrutura do Rio Grande do Sul, sendo um dos cinco maiores do país (RIBAS, 2022).

Conforme Ribas (2002), o Templo Escola visa o ensino e a multiplicação do conhecimento multi-religioso, ou seja, em Umbanda. A instituição religiosa tem como intuito a prática do ensino, por meio da própria formação sacerdotal e por meio de oficinas e cursos curtos. Ao todo possui entre 400 e 500 alunos mensais e recebe mais de duas mil visitas por mês.

A formação, no Templo Escola Beira Mar, segundo Ribas (2022), tem raízes nos ensinamentos de terreiro, pois é a origem dos credos afro-religiosos. Contudo, frisa que, como a Umbanda é uma religião múltipla, porque traz várias vertentes de credos, é importante o aprofundamento teórico e da literatura, e isso se dá da seguinte forma na formação teológica no Templo Escola:

Todo Sacerdote precisa receber uma preparação muito boa para que possa exercer todas as múltiplas funções que este cargo religioso exige e também para que possa discutir sua religião com sabedoria e com conhecimento fundamentais acerca do seu universo religioso.

Por isso é necessário que todo Sacerdote Umbandista desenvolva uma consciência voltada para o aprendizado permanente.

CONCEITOS FILOSÓFICOS, TEOLÓGICOS e DOUTRINÁRIOS mais profundos só surgirão com o amadurecimento da própria religião.

---

<sup>13</sup> Entrevista com Marcus Vinicius Moura Ribas.

Desenvolver conceitos próprios na existência de um Deus Único (OLORUM) e na sua manifestação através de suas divindades (os Sagrados Orixás ou Tronos de Deus) (RIBAS, 2022).

A formação no Templo Escola Beira Mar, assim como em outros similares no país, dura 30 meses, cerca de dois anos e meio, e abarca três campos primordiais: a Teologia; a Doutrina; e a Ritualística Umbandista.

**Figura 1: O dirigente do TEUBM, Marcus, ministrando uma das aulas do curso de Sacerdócio em Umbanda Sagrada – aula teórica**



Fonte: Arquivo do TEUBM, 2022.

**Figura 2: O dirigente do TEUBM, Marcus, ministrando uma das aulas do curso de sacerdócio em Umbanda Sagrada – aula prática**



Fonte: Arquivo do TEUBM, 2022.

Conforme Ribas (2022), há uma exceção dentro do Sacerdócio, que é a formação de Sacerdotes Vocacionais. São pessoas voltadas para passar os princípios da religião, sem a necessidade de incorporação, mas através de Cultos Religiosos de Umbanda, passando o conhecimento e as imantações dos Orixás por meio destes cultos e palestras. Ou seja, nem todo sacerdote formado em um Templo Escola será, necessariamente, um Pai de Santo ou líder religioso.

O Tempo Escola Beria Mar, nos seus anos de atuação, formou cerca de 400 pessoas em sacerdócio, sendo que, ao todo, nos variados cursos ofertados na casa, já estudaram mais de 10 mil alunos de Santa Cruz do Sul e região. Segundo seu fundador, os ensinamentos de Umbanda do Templo Escola trazem a cultura da diáspora africana e buscam a equidade e a representatividade de vários povos e credos. Afirma que se sabe que Santa Cruz do Sul é uma cidade de domínio da branquitude. Além disso, diz que o Brasil é um país racista e homofóbico e a umbanda luta contra isso, pois busca a integração. Pai Marcus destaca que antigamente a porta de entrada de um terreiro se dava pelo amor ou pela dor, e hoje, com os Templos Escolas a porta de entrada se dá pelo conhecimento (RIBAS, 2022).

### Considerações finais

Chegando ao fim desse estudo, entende-se que as religiões, tanto as de matriz africana, quanto as afro-brasileiras – no caso a Umbanda, são manifestações culturais em que o afrodescendente consegue se enxergar e se construir enquanto sujeito em uma comunidade. Tanto localmente, quanto a nível de nação. Mesmo a Umbanda sendo uma religião em que não haja somente os credos de origem africana, e mesmo sendo classificada por alguns como “esbranquiçada”, ainda assim é uma maneira de o sujeito negro manifestar a sua origem, uma origem que por séculos tentou-se apagar, após a diáspora da vinda ao Brasil.

A Umbanda é uma religião múltipla, porque engloba o povo que se identifica com os credos de origem africana, com os credos indígenas, espíritas e católicos. É uma manifestação agregadora.

Compreende-se, então, que o surgimento dos Templo Escolas são uma forma de democratizar e de disseminar a religião Umbanda, pois permite que até mesmo quem não seja adepto possa frequentar o curso de sacerdócio (ou cursos curtos) e aprender sobre o credo. Além disso, o Templo Escola não necessariamente forma para que a pessoa seja um sacerdote

líder religioso. Há a possibilidade, que pelo estudo pôde-se perceber, de grande parte dos que frequentam o Templo Escola buscarem o ensino para autoconhecimento.

A criação do Templo Escola Beira Mar, particularmente em uma cidade como Santa Cruz do Sul, com predomínio de uma população e de uma organização cultural predominantemente branca, germânica especialmente, é um aspecto que merece mais estudos, uma vez que esse movimento dá espaço e visibilidade aos segmentos historicamente marginalizados da sociedade, ou seja, os negros, os indígenas e os pobres em geral. Tensiona a relação com a cultura e as estruturas hegemônicas, num movimento que é característico das culturas populares e dos grupos subalternizados.

## Referências

CAPELLI, Carolina. **Entre a lousa e o altar**: a inserção da Magia Divina de Rubens Saraceni nos terreiros de umbanda no estado de São Paulo. UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS, SÃO CARLOS: 2017.

CORREA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. 2. ed. São Luís: Editora Cultura e Arte, 2006.

GOMES, Daniel. **A figura do príncipe custódio e sua presença no desenvolvimento do batuque em porto alegre**. Monografia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/246478?locale-attribute=es>. Acesso em: 01 set. 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. 260p.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

IBGE CIDADES, 2023. Disponível em: <http://www.ibge.cidades.gov.br>. Acesso em: 21 nov. 2023.

JORNAL DE UMBANDA SAGRADA, 2008. Ed. 115. Disponível em: <<http://jornalumbandasagrada.blogspot.com/>>. Acesso em: 01 set. 2022.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Umbanda no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1961.

LINARES, Ronaldo. **Sacerdotisa. A grande mãe**. Disponível em: <<https://santuariodeumbanda.com.br/site/2019/05/22/sacerdotisa-a-grande-mae>>. Acesso em 01 dez. 2022.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2010.

MARQUES, Olavo Ramalho. **O mercado sagrado: identidade e territorialidade entre afro-religiosos em Porto Alegre/RS**. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades. (Coord.) Luciana Carvalho (Iphan) e Sérgio Ivan Gil Braga (Ufam), 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 01 e 04 de junho. Porto Seguro, Bahia, Brasil.

MARTIN, Hardy Elmiro. **Recortes do passado de Santa Cruz do Sul**. Organizado e atualizado por Olgário Vogt, Ana Carla Wünsch. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1999.

MUSEU DE PERCURSO DO NEGRO EM PORTO ALEGRE. Disponível em:  
<<http://museudepercursodonegroemportoalegre.blogspot.com/p/textos.html>>. Acesso em:  
10 de out. 2022.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978. 205 p.

PIRES, Helaysa Kurtz Gressler. **Dualismo e dualidades nas experiências umbandistas em um terreiro no Rio Grande do Sul**. Dissertação – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2015. Disponível em:  
<[https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/17510/DIS\\_PPGCS\\_2015\\_PIRES\\_HELAYSA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/17510/DIS_PPGCS_2015_PIRES_HELAYSA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 01 dez. 2022.

RIBAS, Marcus Vinicius Moura. Entrevistadora: ALMEIDA, Ana Claudia de; 2022. 1 mídia digital sonora (1h 05seg).

SANTOS. Arlisson da Silva; ALVES, Alessandro Cavassin. Cultura e religião na construção da identidade afrodescendente. **Helleniká–Revista Cultural**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 69-82, jan./dez. 2019 Disponível em:  
<<https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/view/73/45>>. Acesso em: 01 dez. 2022.

SANTOS, Leandro dos. Entrevistadora: ALMEIDA, Ana Claudia de; 2022. 1 mídia digital sonora (1h 57seg).

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SKOLAUDE, Mateus Silva. **Identidades rasuradas: o caso da comunidade afrodescendente de Santa Cruz do Sul: 1970-2000**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

SPERONI, Aline. **As religiões afro-gaúchas**. *Caxias do Sul*: Fox Design, 2018.

ZERO HORA. Disponível em:  
<<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2020/12/uma-divindade-na-encruzilhada-do-mercado-publico-conheca-a-historia-do-barack-ckjahtpb9008m017wfv3qxe9e.html>>. Acesso em: 10 de out. 2022.

## Cultura popular na comunicação dos movimentos sociais: o caso do uso da mística na comunicação do MST<sup>1</sup>

*Alexandre Barbosa<sup>2</sup>*

**Submetido em: 03/10/2023**

**Aceito em: 19/11/2023**

### RESUMO

Este artigo procura mostrar como a Teologia da Libertação, que está na gênese da formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), influi na concepção da política de comunicação do movimento por meio do uso da mística. Um dos pilares da política de comunicação do MST é a valorização e incorporação da cultura popular do camponês. Essa valorização acontece nas místicas: momentos de celebração da luta que mexem com os sentimentos dos militantes e colabora para compartilhar, entre os quadros do movimento, os avanços e conquistas dos outros setores: os da produção, da comunicação e dos da formação e educação. Mesmo com o distanciamento das instituições religiosas, a influência desses rituais permanece e acontece em diversos atos do movimento, desde as reuniões diárias, passando pelos cursos de formação, encontros e até na produção dos veículos de comunicação. O artigo traz resultados da pesquisa de Doutorado realizada no PPGCOM da ECA/USP, entre 2003 e 2005, e destaca as entrevistas feitas com os jovens militantes do MST, por meio de entrevistas estruturadas na pesquisa de campo realizada pelo autor deste artigo, in loco, na Escola de Formação Josué de Castro, em Veranópolis, RS.

### PALAVRAS-CHAVE

Cultura popular na América Latina; Comunicação do MST; Mística; Movimentos sociais na América Latina; Teologia da Libertação.

---

<sup>1</sup>Artigo originalmente apresentado no GP Mídia, Cultura e Tecnologias Digitais na América Latina do XV Encontro dos Grupos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação de 2015, atualizado e adaptado para essa edição da RIF.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Comunicação (ECA-USP), mestre em Jornalismo Comparado (ECA-USP), especialista em Jornalismo Internacional (PUC-SP), jornalista pela UMESP. Coordenador do curso de Jornalismo da Uninove e pesquisador do Celacc-USP

## **Popular culture in the communication of social movements: the case of the use of mystique in MST communication**

### ABSTRACT

This article wants to show how Liberation Theology, which is at the genesis of the formation of the Landless Rural Workers Movement (MST), influences the conception of the movement's communication policy through the use of mysticism. One of the pillars of the MST's communication policy is the appreciation and incorporation of popular peasant culture. This appreciation takes place in mysticism: moments of celebration of the struggle that stir the feelings of the militants and contribute to sharing, among the movement's members, the advances and achievements of other sectors: those of production, communication and training and education. Even with the distancing of religious institutions, the influence of these rituals remains and takes place in various acts of the movement, from daily meetings, through training courses, meetings and even in the production of communication vehicles. The article brings results from the PhD research carried out at PPGCOM at ECA/USP, between 2003 and 2005, and highlights the interviews carried out with young MST activists, through structured interviews in field research carried out by the author of this article, in loco, at the Josué de Castro Training School, in Veranópolis, RS.

### KEY-WORDS

Popular culture in Latin America; MST communication; Mystique; Social movements in Latin America; Liberation Theology.

## **La cultura popular en la comunicación de los movimientos sociales: el caso del uso de la mística en la comunicación del MST**

### RESUMEN

Este artículo quiere mostrar como la Teología de la Liberación, que está en la génesis de la formación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), influye en la concepción de la política comunicativa del movimiento a través del uso del misticismo. Uno de los pilares de la política comunicacional del MST es la valorización e incorporación de la cultura popular campesina. Esta apreciación se da en la mística: momentos de celebración de la lucha que agitan el sentimiento de los militantes y contribuyen a compartir, entre los integrantes del movimiento, los avances y logros de otros sectores: los de la producción, la comunicación y la formación y la educación. Además con el distanciamiento de las instituciones religiosas, la influencia de estos rituales permanece y se produce en diversos actos del movimiento, desde las reuniones diarias, pasando por cursos de formación, encuentros e incluso en la producción de vehículos de comunicación. Este artículo trae resultados de la investigación de doctorado

realizada en el PPGCOM de la ECA/USP, entre 2003 y 2005, y destaca las entrevistas realizadas a jóvenes militantes del MST, a través de entrevistas estructuradas en una investigación de campo realizada por el autor de este artículo, in loco. , en la Escuela de Formación Josué de Castro, en Veranópolis, RS.

## PALABRAS-CLAVE

Cultura popular en América Latina; comunicación de MST; Mística; Movimientos sociales en América Latina; Teología de la Liberación.

## Introdução

Para compreender a América Latina, em especial a comunicação das classes trabalhadoras — chamadas por alguns autores (como Maria Nazareth Ferreira) de classes subalternas ou ainda de classes populares — e também a recepção da indústria de comunicação nas classes populares, os estudos sobre a cultura popular e a religiosidade latino-americanas são de fundamental importância.

A cultura popular, que Ecléa Bosi (2008, p.77-90) define como “sistema de ideias, imagens, atitudes e valores, [...] realidade cultural estruturada a partir de relações internas no coração da sociedade [...]” “articula uma concepção de mundo e de vida em contraposição aos esquemas oficiais”. Para Maria Nazareth Ferreira (2008, p. 88-90) a cultura popular:

contém elementos que podem contribuir para romper o isolamento a que as classes populares estão condenadas, através dos movimentos e mobilizações populares nos quais as pessoas se encontram, identificam-se, geram formas democráticas de comunicação, símbolos, canções, palavras de ordem, etc. Estas formas de resistência cultural remetem à preservação da identidade, frente aos desafios da sobrevivência. (Ferreira, 2008, p. 88-90)

Ou seja, a cultura popular gera ou reforça a identidade de uma comunidade, nasce dessa comunidade, não é imposta a ela e gera formas democráticas - participativas e amplas - de comunicação, que não dependem da indústria jornalística. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), como se verá neste artigo, incorporou a cultura popular do camponês na política de comunicação com o uso da mística: momentos de celebração, inspirados em elementos culturais (religiosos, linguísticos e míticos) para reforçar a conscientização política dos militantes.

A incorporação da mística na política de comunicação do MST, ou seja, a imbricação

entre religiosidade e formação política é um típico exemplo de como a cultura popular tem especial significado para se estudar os movimentos sociais na América Latina.

Os estudos decoloniais, em especial as publicações de Catherine Walsh e Walter Dignolo, alertam que descolonizar o conhecimento passa pela desconstrução do racismo e machismo estruturais e também pela valorização da cultura popular latino-americana.

Os racismos com os povos originários, com as populações pobres e com as de matriz africana geraram preconceitos, principalmente nos campos da cultura e do conhecimento. Estes preconceitos levam ao menosprezo da produção cultural e intelectual latino-americana. E, em muitos casos, até a criminalização da produção cultural subalterna, como ocorreu com o samba, no Brasil, no início do século XX. (Barbosa, 2023, p.33)

Descolonizar o conhecimento passa, portanto, pelo estudo de formas de comunicação que acontecem fora dos meios de comunicação de massa e que criam formas alternativas, democráticas e originais de interação, como é o caso da política de comunicação do MST, importante movimento social brasileiro e com profunda ligação com a América Latina.

Da mesma forma que o Movimento ocupou latifúndios improdutivos, como uma nova forma de luta pela reforma agrária, o MST soube recriar outras formas de luta política, incluindo a utilização dos diversos meios de comunicação disponíveis, desde jornais, passando pelas rádios comunitárias, até a Internet e as redes sociais que surgiram no início do século XXI. Para ocupar esses meios de comunicação, o MST incluiu a mística do camponês na concepção dessa comunicação e, para levá-la adiante, investe em um processo de formação dos militantes.

O MST entende que a comunicação dos movimentos sociais não pode ser mera reprodução dos meios de comunicação da indústria jornalística, como alerta Kaplún:

No se trata entonces de imitar o reproducir acriticamente el modelo de los medios masivos hegemónicos. Estamos en busca de “otra” comunicación: participativa, problematizadora, personalizante, interpelante, para lo cual también necesita lograr eficacia. Pero a partir de otros principios y hasta con otras técnicas (Kaplún, 2002, p.11).<sup>3</sup>

De acordo com Kaplún, quando uma comunicação educativa, ou seja, uma comunicação que se propõe a formar, ao reproduzir o modo de produção da indústria jornalística – com seus processos de seleção e construção que não levam em consideração as lutas das classes

---

<sup>3</sup> Não se trata de imitar ou reproduzir acriticamente o modelo dos meios massivos hegemônicos. Estamos em busca de “outra” comunicação: participativa, problematizadora, personalizada, interpelante, para o que também precisa lograr eficácia. Mas a partir de outros princípios e até com outras técnicas. (tradução do autor)

populares do ponto de vista delas –, dificilmente levaria os destinatários a tomar consciência da sua realidade.

Concebimos, pus, los médios de comunicación que realizamos como instrumentos para una educación popular, como alimentadores de un processo educativo transformador. [...] A cada tipo de educación corresponde una determinada concepción y una determinada práctica de la comunicación<sup>4</sup>. (Kaplún, 2002, p.15).

Kaplún (2012, p.16) distingue três modelos básicos de educação: a que põe ênfase nos conteúdos e a que põe ênfase nos efeitos, como modelos exógenos, ou seja, pensados desde fora do destinatário. Esses modelos veriam a educação como um objeto. O terceiro modelo, endógeno, pois parte do destinatário, entende que o educando é o sujeito da educação e a ênfase está mais no processo do que no resultado ou nos conteúdos.

Educación que pone el énfasis en el proceso. Destaca la importância del processo de transformación de la persona y las comunidades.No se preocupa tanto de los contenidos que van a ser comunicados, ni de los efectos em término de comportamiento, sino de la interacción dialéctica entre las personas y su realidade; del desarrollo de sus capacidades intelectuales y de su consciência social<sup>5</sup> (Kaplún, 2002, p.17).

Cada prática pedagógica gera e demanda um modelo de comunicação: a ênfase nos conteúdos pode servir para a manutenção da ordem capitalista e manter o status do modelo emissor-receptor; a ênfase nos resultados, ao basear-se em uma leitura funcionalista dos meios de comunicação, serviria para a formação de mão de obra para a modernização capitalista, enquanto a educação com ênfase no processo parte da ação, da prática cotidiana, para, por meio da reflexão, chegar a uma nova ação transformadora, com veículos de comunicação que proponham a transformação da realidade, como objetiva a política de comunicação do MST.

Este artigo traz resultados da pesquisa de Doutorado deste autor, realizada no PPGCOM da ECA/USP, entre 2003 e 2005, e destaca as entrevistas feitas com os jovens militantes do MST, por meio de entrevistas estruturadas na pesquisa de campo também feitas pelo autor deste

---

<sup>4</sup> Concebimos os meios de comunicação que criamos como instrumentos de educação popular, como alimentadores de um processo educativo transformador. [...] Cada modalidade de ensino corresponde a uma determinada concepção e a uma determinada prática de comunicação.(tradução do autor)

<sup>5</sup> Educação que enfatiza o processo. Destaca a importância do processo de transformação da pessoa e das comunidades, não se preocupa tanto com os conteúdos que vão ser comunicados, nem com os efeitos em termos de comportamento, mas com a interação dialéctica entre as pessoas e a sua realidade; do desenvolvimento das suas capacidades intelectuais e da sua consciência social (tradução do autor)

artigo, *in loco*, na Escola de Formação Josué de Castro, em Veranópolis, RS, para mostrar como a política de comunicação do MST está imbricada com a cultura popular por meio da incorporação das místicas.

## A política de comunicação do MST

O MST sempre atribuiu grande importância à comunicação e, ao se estudar a política de comunicação do movimento, pode-se dizer que ela está fundamentada em quatro pilares: I – a comunicação deve auxiliar no processo de organização dos trabalhadores; II – a comunicação deve formar nova consciência, dar novos significados aos conteúdos e, a partir dessa nova visão, impulsionar os trabalhadores para lutar por mudanças na sociedade; III – a comunicação deve também educar e educar para transformar e IV – a comunicação deve incorporar a cultura popular do camponês, o que é feito pela inclusão da mística no processo de seleção e construção das notícias dos veículos de comunicação internos e externos do MST. Esses quatro pilares foram sedimentados ao longo da trajetória da construção da política de comunicação e são manifestados em diferentes momentos.

O quarto pilar da política de comunicação do MST, a incorporação da cultura popular do camponês dentro dos processos de comunicação, pode ser percebido pelo que o movimento batizou de **mística**: momentos de celebração da luta que mexem com os sentimentos dos militantes. Esse uso da mística colabora para compartilhar, entre os quadros do movimento, os avanços e conquistas dos outros setores estruturantes: os da produção, da comunicação e dos da formação e educação. Na visão do dirigente nacional Neuri Rosseto, em entrevista ao autor deste artigo, são esses setores que fazem o MST manter-se aguerrido, mesmo em momentos de dificuldade, como as repressões ou recessos dos demais movimentos sociais. A mística auxilia no processo de comunicação, de modo a fazer o camponês não só compreender como também se “emocionar” com o que está sendo dito.

Dentro do conceito leninista de comunicação como propaganda da agitação, para o MST, esse “caráter agitativo” da comunicação deve não só ser compreendido como também deve tocar profundamente na “alma camponesa”, daí a importância do uso da mística

O “agitativo” para nós é comunicação que salienta, valoriza, enaltece os valores positivos da nossa luta, valores humanitários, valores solidários, as nossas poesias, os nossos cantos, as nossas músicas, os nossos “causos”, as nossas

histórias. Essa comunicação tem que ser agitada nesse nível, como se balançasse dentro da gente uma série de valores que estão sendo construídos e outros sendo rejeitados. (Cortez In Ferreira, 2007, p.135).

## **Influência da Teologia da Libertação no MST**

A origem desses momentos de celebração está na ligação inicial do MST com a Teologia da Libertação e com a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Ao longo da trajetória, o MST foi se distanciando dessa ligação orgânica com os movimentos religiosos, porém a influência desses rituais permanece e acontece em todos os atos do movimento, desde as reuniões diárias, passando pelos cursos de formação, encontros, congressos e até na produção dos veículos de comunicação.

Há uma música do compositor chileno Victor Jara, em parceria com Patricio Castillo, que ilustra bem o que representa a Teologia da Libertação na América Latina. Chama-se *Plegaria a un Labrador* (ou Oração a um lavrador).

Levántate y mira la montaña / de donde viene el viento, el sol y el agua./ Tú que manejas el curso de los ríos, / tú que sembraste el vuelo de tu alma. / Levántate y mírate las manos /para crecer estréchala a tu hermano. /Juntos iremos unidos en la sangre / hoy es el tiempo que puede ser mañana. Líbranos de aquel que nos domina en la miseria.Tráenos tu reino de justicia e igualdad. / Sopla como el viento la flor de la quebrada./ Limpia como el fuego el cañón de mi fusil./ Hágase por fin tu voluntad aquí en la tierra./ Danos tu fuerza y tu valor al combatir. / Sopla como el viento la flor de la quebrada /. Limpia como el fuego el cañón de mi fusil. / Levántate y mírate las manos para crecer estréchala a tu hermano. Juntos iremos unidos en la sangre ahora y en la hora de nuestra muerte./ Amén. (Jara, 1969).<sup>6</sup>

Nessa canção, percebe-se uma releitura de uma das principais orações do cristianismo, o **Pai Nosso**, que, segundo a tradição cristã, foi a oração ensinada por Jesus Cristo aos seus seguidores. Essa releitura é feita na base de um chamado para a luta, no caso, a luta armada dos pobres, dos trabalhadores.

Esse diálogo entre ação revolucionária e princípios cristãos, de acordo com o professor Antonio Julio de Menezes Neto (2012), está na base da Teologia da Libertação, movimento religioso que se formou na América Latina, a partir dos anos 60 e que tem como princípios:

---

<sup>6</sup> Disponível em <https://www.cancioneros.com/nc/1209/0/plegaria-a-un-labrador-o-la-plegaria-a-un-labrador-victor-jara-patricio-castillo> . Acesso em 02 out 23

condenação moral do capitalismo, a “opção preferencial pelos pobres, o apoio às lutas populares, o desenvolvimento das Comunidades de Base e a leitura do evangelho sob a ótica da crítica ao capitalismo. Funciona ainda como um chamativo para a organização popular, utiliza diversos princípios baseados em marxismo heterodoxo para a compreensão da sociedade de classes e defende a não separação entre corpo e espírito e a necessidade de começar a construir o Reino de Deus aqui na Terra. (Menezes Neto, 2012, p.41-42).

A América Latina, como uma região em que as contradições do capitalismo produzem não só diferenças de classe, mas, principalmente, movimentos de resistência, foi terreno propício para esse movimento religioso que promoveu a simbiose entre marxismo e cristianismo e que, de acordo com Menezes Neto (p.40), é elemento fundamental para entender as lutas sociais da região nas últimas décadas, em especial as das organizações de trabalhadores rurais.

A Teologia da Libertação constitui-se como um dos mais importantes e inovadores movimentos sociais e políticos. Influenciou movimentos revolucionários, como na Nicarágua Sandinista, levantes populares, como o Zapatista no México, e contribuiu enormemente para a reorganização popular no Brasil, no período pós-ditadura militar, através da formação de lideranças e organização das pastorais sociais. [...] No período de sua constituição como movimento teológico/político, dentre os anos de 1960 e 1980, a Teologia da Libertação apresentava traços inovadores nos quais a fé religiosa, a Bíblia e os atos dos cristãos serviram de apoio para uma opção política socialista. (Menezes Neto, 2012, p.40-41).

Entre os principais teólogos desse movimento pode-se destacar Frei Betto e os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, no Brasil, e o padre peruano Gustavo Gutiérrez. As bases para o surgimento dessa teologia estão tanto nas condições políticas e econômicas da América Latina quanto em movimentos da própria Igreja Católica.

Do ponto de vista do contexto latino-americano, pode-se citar a industrialização e a concentração de renda de algumas regiões do continente, no final dos anos 50, que criaram um proletariado urbano e uma massa de trabalhadores deslocados para as regiões periféricas. A Revolução Cubana de 1959 e a declaração do seu caráter anti-imperialista e socialista, em 1961, incentivaram o surgimento de mobilizações populares e a consequente reação dos setores conservadores, quase sempre concretizada em ditaduras militares. No decorrer dessas décadas, leigos passaram a comprometer-se com trabalhos sociais nas pastorais operárias e camponesas e contribuíram para a inclusão de textos de influência marxista.

É essa base que cresce nessas décadas que a Igreja Católica não deseja perder e que

forma o outro pilar da origem da Teologia da Libertação: o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, sob o papado de João XXIII, em que os religiosos presentes elaboram uma teologia vinculada às lutas sociais. Mais tarde, entre agosto e setembro de 1968, já sob o papado de Paulo VI, realiza-se a Conferência Episcopal Latino-americana, em Medellín, Colômbia. Os documentos resultantes dessa conferência, de acordo com Menezes Neto (p. 57), “denunciam as injustiças sociais e a dependência econômica e colocam claramente a necessidade de lutar contra essas injustiças e diferenças sociais”.

A Teologia da Libertação tinha três eixos de atuação: o teológico, o das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais formadas por religiosos leigos. Na prática, as ações aconteceriam em três momentos: ver, julgar e agir, ou seja, havia uma análise da situação, com base em uma interpretação marxista; um julgamento posterior, baseado nos pressupostos da fé e da religião, comprometidos com os interesses dos trabalhadores; e, por fim, ao contrário do assistencialismo que marca outras práticas da Igreja, a Teologia da Libertação propõe uma ação por meio da organização dos trabalhadores com distribuição de tarefas.

A Teologia da Libertação enfatizaria o contexto de opressão em que Jesus viveu e o significado político de sua morte na cruz, sem nunca perder a dimensão primeira da fé. Enquanto práxis social, privilegiaria alguns textos bíblicos, como Êxodo (libertação dos povos escravos), os Profetas (denúncia das injustiças e defesa de um Deus que liberta), os Evangelhos (mensagem de Jesus), os Atos dos Apóstolos (a comunidade cristã igualitária e o Apocalipse (a luta do povo de Deus contra todos os monstros da história) (Menezes Neto, 2012, p.46-47).

A participação dos leigos nas pastorais, como no Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e na Comissão Pastoral da Terra (CPT), proporcionou o que Menezes Neto chamou de “simbiose” entre ideais cristãos e marxistas (p.58). Entre esses leigos que participavam da CPT, estava João Pedro Stedile, que hoje é um dos principais líderes políticos do MST.

Sobre a atuação da CPT, escreve frei Sérgio Antônio Görgen, que assessorou o movimento em sua fase inicial de organização, em carta a um amigo, reproduzida no livro *Os Cristãos e a Questão da Terra* (1987)

Alguns a confundem com uma organização dos trabalhadores rurais. E não é. A CPT não substitui as organizações de classe. Ela tenta contribuir, assessorar, ajudar na conscientização, melhorar as formas de organização, estudar cientificamente a realidade, mas não substitui os órgãos representativos dos trabalhadores. Às vezes, é verdade, a CPT tem assumido papel representativo em certas lutas de trabalhadores rurais, mas foi em caráter supletivo, devido à omissão ou traição à causa por parte dos dirigentes dos órgãos de classe que teriam por dever

representá-los. [...] A CPT se define como um serviço da Igreja à causa dos trabalhadores rurais [...] Metodologicamente, o princípio e a prática são no sentido de que os trabalhadores caminhem com suas próprias pernas, que assumam o papel de protagonistas de sua própria elevação, na expressão feliz do Papa João XXIII [...], seu objetivo busca ser o mesmo do Bom Pastor: buscar que as ovelhas tenham vida em abundância, evangelizar os pobres, libertar os oprimidos, dar vista aos cegos, fazer andar aos coxos e dar a vida pelas ovelhas, se isto for necessário. [...] Por isso, a CPT não nega e não esconde o aspecto político do seu trabalho. Quando é preciso denunciar, a CPT não se omite em levantar a voz e não teme assumir os conflitos. [...] A CPT, portanto, está lado a lado com as lutas dos trabalhadores, com todas as suas implicações (Görgen, 1987, p.67-69).

Esse texto mostra uma característica importante da atuação da CPT. Por meio das referências bíblicas aplicadas às lutas dos trabalhadores, criticam-se os dirigentes políticos sindicais que não partiam para a luta – a atuação do Bom Pastor, que dá visão aos cegos e faz andar aos coxos, está no sentido de dar conscientização política e promover a ação prática. Corrobora com essa tese, a passagem em que o autor afirma que, se for necessário, um dos objetivos da CPT é dar a vida pelas ovelhas. O dar a vida, simbolizado na mística cristã pelo martírio de Jesus, será uma prática na CPT e no MST.

A atuação conservadora do papa João Paulo II, a implantação das políticas neoliberais na América Latina, o crescimento das religiões neopentecostais (que também influenciam movimentos como o da Renovação Carismática dentro da Igreja Católica) e a crise do socialismo no Leste Europeu trouxeram crises não só para a esquerda, durante a primeira década dos anos 90, mas também para a Teologia da Libertação, que perdeu muito de sua força de atuação.

Menezes Neto defende que a base da simbiose entre o cristianismo e socialismo deu condições para que o MST sobrevivesse a essa crise, “recriando” sua forma de lutar.

No caso mais específico do MST, a ideologia do “comunitarismo”, herança religiosa, mesclada ao “comunismo” político, ou ao marxismo, teoria predominante no Movimento, talvez tenha sido um dos caminhos para o MST ter se recriado em sua trajetória, e não só sobrevivido, como ascendido em um período de retração das lutas populares. [...] O MST consegue manter a chama da transformação social num período de descrença e pragmatismo, e essas recriações, realizadas na sua prática política foram um dos elementos que contribuíram para a organização da luta social pela terra (Menezes Neto, 2012, p.115).

## A incorporação da Teologia da Libertação na comunicação do MST

Frei Sérgio Antônio Görgen, integrante da CPT e assessor do MST, afirma que a fé é importante para os agricultores.

O camponês é antes de tudo um crente. Deus é a grande presença em sua vida. [...] E a Bíblia é a lembrança perene da presença deste Deus. Mas a Bíblia ensina que Deus liberta, que Deus tem um plano, que Jesus está ao lado dos pobres, que a terra é para todos, que Deus quer um povo unido e fraterno, lutando de cabeça erguida para preservar sua dignidade de filhos amados. Por isto a Bíblia anima, cimenta, educa, alimenta, fermenta, corrige, impulsiona a caminhada de um povo que toma nas mãos a construção do seu destino (Görgen, 1987, p.59).

Portanto, a interpretação da Bíblia com base na ideologia da Teologia da Libertação serviu como elemento de conscientização para o MST quando ainda era um movimento de camponeses e trabalhadores rurais em gestação, no interior do Rio Grande do Sul. Ou seja, a adoção de símbolos religiosos, como a cruz com estacas fincada nos acampamentos e conduzida nas passeatas, servia como estímulo para os integrantes seguirem na luta.

Quando havia uma morte no acampamento, amarrava-se um lençol branco nessa cruz. Portanto, além de uma celebração, esse símbolo também servia de comunicação, não só interna, pois os militantes reconheciam essa simbologia, mas também para aqueles que se aproximavam do movimento.

No **Boletim dos Trabalhadores Rurais Sem Terra** número 22, de maio de 1982, pela primeira vez, ao lado do cabeçalho, aparece a cruz com os panos amarrados, que simboliza a luta nos acampamentos.

**Figura 1: Símbolo da luta que caracteriza o movimento ao lado do cabeçalho.**



Fonte: Acervo Jornal Sem Terra/MST.

A religiosidade está muito presente nesses boletins. Não só pela presença da cruz e pela matéria sobre a campanha de arrecadação de fundos nas paróquias do Estado, mas também pela referência à luta no novo acampamento como luta pela terra prometida. A conquista do assentamento foi chamada, pelo **Boletim dos Trabalhadores Rurais Sem Terra** número 22, de Rumo à Terra Prometida.

Figura 2: Referências religiosas no boletim 22.



Fonte: Acervo Jornal Sem Terra/MST.

Após a organização nacional do movimento, em 1984, quando a própria CPT incentiva que os trabalhadores rurais criem uma organização independente da igreja, o MST distancia-se das ações vinculadas à Igreja, porém, em várias de suas práticas e políticas, como a de comunicação, ainda é possível encontrar essa influência.

A simbologia religiosa, aos poucos, é substituída pelos símbolos do próprio movimento, como a bandeira do MST, que hoje é o que caracteriza que uma ocupação, marcha

ou assentamento, faz parte do Movimento dos Sem Terra. Porém, seja uma cruz com estacas e lençóis brancos ou uma bandeira vermelha com um homem e uma mulher empunhando um facão, nota-se que o movimento faz uso de uma comunicação para seus militantes e apoiadores baseada na cultura do camponês, e esse é um dos elementos da política de comunicação do MST que permite sua renovação mesmo em momentos em que a luta esteja mais difícil.

**Figura 3: Símbolo atual do MST**



Fonte: Site oficial do MST

A política de comunicação do MST, com o foco nas necessidades do destinatário e a preocupação de incluir a cultura popular do camponês como uma das principais categorias de seleção e construção das notícias, faz uso da mística, ou seja, de rituais de incentivo e celebração da luta. De acordo com Menezes Neto, uma das explicações para o MST ser um dos poucos movimentos sociais que obteve crescimento em meio à crise das esquerdas nos anos 90 e início do século XXI tem relação com o que ele chama de recriação da forma de lutar.

A junção inicial da ética religiosa, segundo a Teologia da Libertação, com as teorias políticas baseadas no marxismo, que tantas vezes apareceram na história como contraditórias, ganharam nas práticas e ações do MST uma nova forma de fazer política e criaram novos laços de solidariedade e relacionamento humanos (Menezes Neto, 2012, p.115).

Pode-se afirmar que a política de comunicação do MST, centrada na adoção da cultura popular do camponês como categoria de seleção e construção das informações, configura-se como uma dessas novas formas de fazer política e de criar laços de solidariedade e relacionamento.

O MST compreende que o camponês tem com a terra, com a família e com o ambiente,

uma relação paralela à sua relação com o que é considerado sagrado. Desde o gesto mais simples, como “agradecer” pela refeição, como o conhecimento popular de respeitar as necessidades do ambiente. O camponês sabe, por exemplo, quanto determinada área de terra suporta uma plantação e, muitas vezes, esse conhecimento foi transmitido de geração em geração com explicações, às vezes, baseadas no sagrado.

Por isso, os momentos de concentração e de preparo para a conscientização política pedem uma celebração, chamada de mística. As místicas ocorrem no início e no fim de cada momento em que os trabalhadores rurais se encontram. E não é diferente na concepção dos meios de comunicação: também ocorre uma incorporação dos momentos de celebração na elaboração do conteúdo a ser comunicado.

## Uso da mística na comunicação do MST

Quando estão nos assentamentos e acampamentos, os responsáveis pela comunicação também incorporam esses valores na produção da comunicação, como relata a militante do MST Marciane Fischer, do Rio Grande do Sul, em entrevista ao autor deste artigo durante a pesquisa de campo para a produção da tese de doutorado sobre a política de comunicação do MST. “A rádio comunitária precisa resgatar os valores humanísticos que estão se perdendo. Ao falar com sua voz, falar com carinho, com os cuidados que é preciso ter com a saúde, com a família, com o cuidado com o próximo, ela é uma mística”.

A consequência dessa incorporação da cultura popular é que o “índice de audiência” da comunicação do MST é medido pelo grau de proximidade que o veículo tenha na vida do camponês e não, necessariamente, pelo número de ouvintes da rádio. “Para chegar ao ouvinte”, analisa Marciane, “é preciso ter a mística, é preciso valorizar o camponês. É preciso dizer que o camponês é capaz, que ele é importante, que ele precisa produzir e cuidar da terra”.

O militante do MST de Pernambuco, Greisson Isidoro da Silva, também em entrevista ao autor deste artigo durante pesquisa de campo na escola Josué de Castro, alerta para o ritmo utilizado na produção de conteúdo. “Numa rádio comercial, há uma quantidade de notícias muito grande, ditas de forma muito rápida. A mística na comunicação deve trazer uma reflexão. Na rádio comunitária, a programação é pensada para o camponês, feita no ritmo dele, para que ele possa acordar bem e trabalhar bem. O camponês tem muito essa coisa de

meditar e é preciso respeitar”.

Para o dirigente do MST, Ademar Bogo, responsável pelo setor de Cultura do movimento, a “mística é uma forma de expressão coletiva que nasce e se alimenta na luta do povo, que se articula através de interesses comuns e busca razões para não desistir”

Há grupos sociais, movimentos, etnias que durante décadas mantêm a resistência organizada na defesa dos interesses coletivos e, mesmo sem conseguirem avanços, continuam organizados e esperançosos. Chamamos de mística esta energia, este encanto e dedicação que cada ser social manifesta em sua patinação na vida social e política ao longo de sua vida. (Bogo, 2011, p.197).

Outro elemento dessa política de comunicação que se utiliza da mística é a incorporação tanto de elementos da fé como os da literatura marxista. Ou seja, como já foi dito, a mística é resultado da simbiose entre cristianismo e marxismo. Para explicar essa tese, Menezes Neto (p.86) cita a abertura para várias ideias, proporcionada pela Teologia da Libertação, que, nas palavras de João Pedro Stedile, é uma mistura de cristianismo, marxismo e latino-americanismo.

Stedile salienta que essa concepção religiosa possibilitou ao MST a procura do entendimento da realidade através da leitura e conhecimento da prática política de clássicos, como Lênin, Marx, Engels, Mao Tsé-Tung, Rosa Luxemburgo, Che Guevara, Fidel Castro, Sandino, Zapata [...] ou os brasileiros Josué de Castro, Celso Furtado, Florestan Fernandes, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Prestes, Caio Prado, [...] Clodovis Boff, Leonardo Boff, D. Tomás Balduino, D. Pedro Casaldáliga e Frei Betto O ecletismo à esquerda torna-se a marca da concepção política do MST. (Menezes Neto, 2012, p.86-87).

Frei Sérgio Antonio Görgen reproduz, no livro *Os cristãos e a questão da Terra*, uma carta enviada a um amigo em que explica como funcionava essa mística no Movimento.

Creio que uma das manifestações são as Romarias da Terra, uma celebração carregada de vida e de espiritualidade, integrando as grandes lutas do povo, com sua religiosidade popular, com sua maneira simples e até tradicional de viver a fé. Outra manifestação é o simbolismo, o significado de fé e a força de resistência criada em volta da Cruz de Ronda Alta. Esta cruz tosca e pesada, com suas estacas ao redor representando a força da solidariedade que sustenta a luta dos sem terra tornou-se para eles um símbolo do sofrimento, da organização, da luta vivida na fé. Nas procissões, nas vitórias, nas horas difíceis, nas grandes caminhadas, como a dos acampados na Fazenda Anonni, a cruz os acompanha; a cruz é carregada, tocada, olhada e traz à lembrança e à memória energias escondidas e uma força misteriosa que os anima a continuar enfrentando dificuldades extremas na conquista da terra. (Görgen, 1987, p.69).

Para Frei Görgen, as raízes da mística estão na Bíblia, na tradição da Igreja e na fé do povo do campo. Além dos exemplos de Jesus Cristo, ele cita, nessa mesma carta, outras passagens para mostrar de onde os trabalhadores rurais, à época, tiravam seus exemplos para seguir na luta. O primeiro é o livro do Gênesis.

Os trabalhadores rurais têm presente que Deus fez a terra para todos, para o bem comum de todos. É normal ouvir de trabalhadores que lutam pela terra a expressão: “se os ricos querem terra, que fabriquem, porque esta que Deus fez é para repartir para os pobres”. Gostaria de lembrar um texto do Levítico, onde esta profunda teologia expressa no Gênesis é explicitada. [...] “A terra não se venderá para sempre, porque a terra é minha, diz o Senhor, e vós estais na terra como estrangeiros ou hóspedes (Lv 25, 23). Ninguém pode considerar-se dono da terra e a terra não é para negócio; a terra é de Deus e nos foi emprestada para ser uma mediação, para vivermos no amor e realizar seu plano. [...] Daí vem a mística dos que assumem em conjunto a luta dos que lutam pela terra: não para que se tornem ricos ou outros capitalistas, mas para que se realize o Plano de Deus (Görgen, 1987, p.71).

A mística como fusão entre religião e pensamento marxista também aparece em José Carlos Mariátegui. De acordo com Michael Löwy,

a palavra “mística” escrita tão frequentemente na pena de Mariátegui, é evidentemente de origem religiosa [...] sinaliza a dimensão espiritual e ética do socialismo, a fé no combate revolucionário, o compromisso total pela causa emancipadora, disposição heroica para arriscar a própria vida. Para Mariátegui, a luta revolucionária configura um re-encantamento do mundo (Löwy, 2005, p.106)

O ecletismo e o compromisso com as lutas emancipadoras também aparecem nas atividades chamadas “místicas” que acontecem diariamente nas diversas instâncias do movimento. No início ou no encerramento do dia nos acampamentos, antes de cada reunião, encontro ou congresso, na recepção às visitas ou em cada dia dos cursos de formação. “Essa prática sempre presente nas ações do MST, apresenta-se como uma das heranças da influência religiosa. Serve para manter a coesão dos membros do movimento e para estimular a participação, além de incentivar a atuação nas lutas, ocupações e manifestações” (Menezes Neto, 2012, p.87).

O MST, que aumenta sua base para as ocupações com recrutamentos, cada vez maiores, nas periferias urbanas, consegue sobreviver como um importante movimento social, continuando a dar ênfase às ações místicas, fruto de sua origem religiosa, mas sem esquecer as lutas materiais, fruto da incorporação do

marxismo ao longo de sua trajetória. Essa mescla marca a heterogeneidade de um movimento social que conseguiu recriar-se e, mesmo tornando-se laico e passando a ter o marxismo como a principal referência, manteve diversas heranças das religiões como elementos capazes de incitar os sujeitos à luta pela terra. (Menezes Neto, 2012, p-95).

Por exemplo, em julho de 2010, durante as aulas presenciais da última fase do curso de Jovens e Adultos, realizado no Instituto Josué de Castro, a mística da sexta-feira, pensada e organizada no dia anterior, teve duas fases: uma, teatral, e outra, com informes.

A primeira foi uma apresentação teatral para lembrar o massacre da Candelária, de julho de 1993, quando meninos de rua foram assassinados por uma espécie de milícia contratada pelos comerciantes locais. Os militantes Sem Terra entravam com velas nas mãos, enquanto um texto sobre o episódio era declamado, e ajoelharam-se em um círculo no meio da sala. Ao final, um dos integrantes cantou a música Candelária.

Quando a bala bate o sino / bate mais do que o metal/ quanta dor nesse menino  
que confiou na catedral / Recostou-se pra fugir / da solidão do seu destino/ quem  
diria que seria teu sono eterno, menino. /Candelária, Candelária / Por quem  
dobram teus badalos seria pelos que clamam ou talvez pelos que calam/ Na  
miséria desse povo / quem decide é o fuzil/ Que vergonha, Candelária / és a  
estampa do Brasil / Que vergonha, Candelária / és a estampa do Brasil./ Quando  
o chumbo pesa muito / na consciência de quem tem/vão ao mundo esses  
clamores / que nos chegam do além / Dá me gana devolver o mesmo chumbo  
também / pois justiça só existe / quando o caso lhe convém./ Quem deixou a  
meninada / pelas ruas solta ao léu / trancou Cristo entre paredes e fechou a porta  
do céu/ que eu faço, o que tu fazes com essa bestialidade / se o modelo que  
corrompe vem da própria autoridade. (Prates, Protásio; TUCA. Candelária.  
Intérprete: Protásio Prates.In: Arte em movimento. São Paulo: Estúdio Mickael  
Brasil Rural,Ano 2002– 32 canais, digital, 1 CD,Faixa 16).

Essa teatralização, ao lembrar um triste episódio da história brasileira, que retrata o conflito entre os excluídos e os beneficiados pelo capital (“Na miséria desse povo, quem decide é fuzil [...] Dá-me gana devolver o mesmo chumbo também, pois justiça só existe quando o caso lhe convém”), serve de estímulo para mais um dia de formação, pois é um clamor contra a indiferença e o esquecimento. As referências religiosas são, em parte, pelo massacre ter ocorrido às portas de uma igreja no centro do Rio de Janeiro, mas não deixa de levar a marca da influência religiosa na cultura popular (“Quem deixou a meninada, pelas ruas solta ao léu, trancou Cristo entre paredes e fechou a porta do céu”).

Durante a pesquisa de campo, feita na Escola Josué de Castro em 2011, o autor deste artigo pode presenciar as místicas realizadas para as reuniões de um dia de formação. Vale

lembrar que, nesse mesmo dia, os jovens que estavam no Instituto já acordaram ao som da rádio interna, cuja programação também é feita pelos educandos, com músicas e citações de poesias. Após a parte teatral, cada uma das brigadas (como são chamados os grupos em que se dividem os militantes) leu os informes das ações feitas e das por fazer segurando uma bandeira que representa a brigada, que recebe o nome de um lutador do movimento, dos trabalhadores ou da história latino-americana.

Ao final, antes do início das tarefas do dia, todos cantam o hino do movimento.

Vem, teçamos a nossa liberdade / braços fortes que rasgam o chão /sob a sombra de nossa valentia/ desfraldemos a nossa rebeldia /e plantemos nesta terra como irmãos! / Vem, lutemos punho erguido / nossa força nos leva a edificar/ nossa pátria livre e forte /construída pelo poder popular. /Braço erguido, ditemos nossa história / sufocando com força os opressores / hasteemos a bandeira colorida /despertemos esta pátria adormecida / O amanhã pertence a nós trabalhadores! / Nossa força resgatada pela chama / da esperança no triunfo que virá / forjaremos desta luta com certeza / pátria livre operária camponesa / nossa estrela enfim triunfará! (Bogo, Ademar. Hino do Movimento Sem Terra. Intérprete: Coral da USP. In: ARTE EM MOVIMENTO. São Paulo: Estúdio Mickael Brasil Rural, Ano 2002– 32 canais, digital, 1 CD,Faixa 20).

No hino, não há mais referências explicitamente religiosas, a não ser pela referência ao fato de que todos são irmãos, um conceito caro à teologia cristã, em que todos seriam filhos de Deus (“e plantemos nesta terra como irmãos”). O sujeito do hino são os trabalhadores rebeldes que, de punho e braços erguidos, forjarão uma pátria livre operária e camponesa, ou seja, os trabalhadores do campo e da cidade estão juntos na luta, o que mostra mais da influência marxista do que da religiosa.

## Considerações finais

A mística nasceu no movimento da vinculação inicial com as pastorais ligadas à igreja católica, como uma celebração da fé que impulsionava à luta, mas, aos poucos, foi se mesclando a simbologias “laicas” mais ligadas com as características do próprio Movimento Sem Terra, que se estruturava nacionalmente, como o hino, a bandeira e a cor vermelha em bonés e camisetas. Menezes Neto (2012, p.88) afirma que a mística também se concretiza nas músicas, palavras de ordem, nas marchas, no teatro e no jornal.

Caracterizar as marchas, as músicas, o teatro e o jornal (e também a rádio, o site e as redes sociais) não só como meios de comunicação, mas também como parte do processo de

mística, é fundamental para entender como o movimento transforma a cultura popular do camponês (incluindo o sentimento religioso e a ligação sagrada com a terra) em luta política. Essa é uma característica muito peculiar do MST que o diferencia dos outros movimentos sociais do século XXI e ajuda a explicar como ele superou o momento de retração das esquerdas no final do século XX.

Da mistura de ideais cristãos com a literatura marxista e ideais latino americanistas, resulta a política de comunicação do MST: uma simbiose da influência marxista (marcada pelas referências à luta de classes), da mística como uma forma de agregar os militantes e incentivá-los na luta, mesmo em períodos de dificuldade, usando como referências personagens da história da luta das classes populares da América Latina, desde os indígenas que resistiram às invasões europeias até os líderes das lutas contemporâneas, passando pelos guerrilheiros dos anos 50 a 70, incluindo, naturalmente, os do próprio MST.

## Referências

ARANTES, Antonio Arantes. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BARBOSA, Alexandre. **Por uma teoria latino-americana e decolonial do jornalismo**. Rio de Janeiro: Editora Frutificando, 2023.

BARBOSA, Alexandre. **A Comunicação do MST: uma ação política contra hegemônica**. 2013. 240f. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BOGO, Ademar. Hino do Movimento Sem Terra. Intérprete: Coral da USP. In: **Arte em Movimento**. São Paulo: Estúdio Mickael Brasil Rural, Ano 2002– 32 canais, digital, 1 CD, Faixa 20.

BOGO, Ademar. **Organização política e política de quadros**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

BOSI, Ecleia. **Cultura de Massa e Cultura Popular**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

FERREIRA, Maria Nazareth. **Globalização e identidade cultural na América Latina: a cultura subalterna no contexto do neoliberalismo**. 2ª ed. São Paulo: CELACC, 2008

FERREIRA, Maria Nazareth (org). **Cultura e Comunicação: perspectivas para a América Latina**. São Paulo: CELACC/ECA, 2007.

GÖRGEN, Sérgio Antônio. **Os cristãos e a questão da terra**. São Paulo: FTD, 1987.

JARA, Victor. **Plegaria a um Labrador**. <Disponível em <https://www.cancioneros.com/nc/1209/0/plegaria-a-un-labrador-o-la-plegaria-a-un-labrador-victor-jara-patricio-castillo>> Acesso em 10 out 23

KAPLÚN, Mario. **Una Pedagogía de la Comunicación** (el comunicador popular). La Habana: Editorial Caminos, 2002.

LÖWY, Michael. **Mística Revolucionária**. In: Estudos Avançados. Vol. 19, n. 55, São Paulo, setembro-dezembro, 2005.

MENEZES NETO, Antonio Julio de. **A ética da Teologia da Libertação e o espírito do socialismo no MST**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **Boletim Sem Terra**. Porto Alegre. Números 01-35, maio/1981-abril/1984.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **Jornal Sem Terra**. Porto Alegre /São Paulo. Números 36-316, julho/1984-dezembro/2011.

PRATES, Protásio; TUCA. Candelária. Intérprete: Protásio Prates. In: **Arte em Movimento**. São Paulo: Estúdio Mickael Brasil Rural, Ano 2002– 32 canais, digital, 1 CD, Faixa 16.

## **Comunicar para “segurar o céu”: diálogo com o comunicador indígena Rodrigo Tremembé sobre suas narrativas e experiências nas redes sociais**

*Ivna Nilton Marques Girão<sup>1</sup>*

**Submetido em: 18/10/2023**

**Aceito em: 19/11/2023**

### RESUMO

O artigo analisa a produção de conteúdo de jovens indígenas cearenses nas redes sociais com destaque para as publicações de Rodrigo Tremembé, observando as narrativas apresentadas na rede social “Instagram”, de como as vivências e as culturas são comunicadas. O referencial teórico dialoga com a filosofia de Ailton Krenak (2019) sobre a importância de “sempre poder contar mais uma história”, e a pesquisa se interessa por uma metodologia de “ouvir e contar”. Tudo isso, no intuito de pensar a presença desse jovem e a comunicação das suas culturas. E trago algumas questões: qual a importância de comunicar para contar histórias, como é a cultura indígena comunicada pelas redes sociais, como se organizam nesse espaço, que histórias os comunicadores querem contar, como se apresentam a partir de suas narrativas sobre cultura e comunicação.

### PALAVRAS-CHAVE

Juventudes; Indígenas; Narrativas; Redes Sociais.

## **Communicating to "Hold the Sky": A Dialogue with Indigenous Communicator Rodrigo Tremembé on His Narratives and Experiences on Social Media**

---

<sup>1</sup> Graduada em Jornalismo - Comunicação Social (UNIFOR), graduada em História (UECE) e mestranda em Comunicação Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC), cursando MBA em Marketing na PUC - RS.

## ABSTRACT

The article analyzes the content production of young indigenous people from Ceará on social networks, with emphasis on Rodrigo Tremembé's publications, observing the narratives presented on the social network "Instagram", of how experiences and cultures are communicated. The theoretical framework dialogues with the philosophy of Ailton Krenak (2019) about the importance of "always being able to tell one more story", and the research is interested in a methodology of "listening and telling". All this, in order to think about the presence of these young people and the communication of their cultures. And I bring up some questions: what is the importance of communicating to tell stories, how is indigenous culture communicated through social networks, how are they organized in this space, what stories do communicators want to tell, how do they present themselves from their narratives about culture and communication.

## KEY-WORDS

Youths; Indigenous; Narratives; Social Media.

### **Comunicar para "sostener el cielo": diálogo con el comunicador indígena Rodrigo Tremembé sobre sus narrativas y experiencias en redes sociales**

## RESUMEN

El artículo analiza la producción de contenidos de jóvenes indígenas de Ceará en las redes sociales, con énfasis en las publicaciones de Rodrigo Tremembé, observando las narrativas presentadas en la red social "Instagram", de cómo se comunican experiencias y culturas. El marco teórico dialoga con la filosofía de Ailton Krenak (2019) sobre la importancia de "poder contar siempre una historia más", y la investigación se interesa por una metodología de "escuchar y contar". Todo ello, con el fin de pensar en la presencia de estos jóvenes y en la comunicación de sus culturas. Y planteo algunas preguntas: cuál es la importancia de comunicar para contar historias, cómo se comunica la cultura indígena a través de las redes sociales, cómo se organizan en este espacio, qué historias quieren contar los comunicadores, cómo se presentan desde sus narrativas sobre la cultura y la comunicación.

## PALABRAS-CLAVE

Jóvenes; Indígena; Narrativas; Redes sociales.

## Introdução

O artigo analisa a produção de conteúdo de jovens indígenas cearenses nas redes sociais com destaque para as publicações de Rodrigo Tremembé, observando as narrativas apresentadas na rede social “Instagram”, de como as vivências e as culturas são comunicadas. O referencial teórico dialoga com a filosofia de Ailton Krenak (2019) sobre a importância de “sempre poder contar mais uma história”, e a pesquisa se interessa por uma metodologia de “ouvir e contar”, prioritariamente de caráter qualitativo, construindo análises qualitativas de textos e imagens. Tudo isso, no intuito de pensar a presença desse jovem e a comunicação das suas culturas. E trago algumas questões: qual a importância de comunicar para contar histórias, como é a cultura indígena comunicada pelas redes sociais, como se organizam nesse espaço, que histórias os comunicadores querem contar, como se apresentam a partir de suas narrativas sobre cultura e comunicação.

Como ponto de partida para o diálogo, trago também – para auxiliar na análise de um contexto histórico sobre a comunicação indígena no Ceará – um pouco do relato da criação da página na rede social “Instagram” da “Juventude Indígena Conectada - JIC” e narro como o Rodrigo Tremembé e demais indígenas estão produzindo conteúdos e se organizando, de modo coletivo, nos espaços virtuais.

E entre os objetivos específicos – desse artigo e de uma pesquisa mais ampla que ainda estou realizando - destaco o interesse em: fazer uma pesquisa – para a construção de um histórico da comunicação indígena no Ceará - sobre a presença das juventudes indígenas do Ceará nas redes sociais, percebendo se, há ou não, uma relação de reconhecimento, identificação e visibilidade dessa cultura; realizar um estudo sobre como as Culturas Indígenas, os modos de ser/existir no mundo estão sendo apresentados nas redes sociais, analisando como essas histórias, memórias, ritos são contadas e mediadas pela tecnologia e os impactos disso; produzir uma análise de conteúdo sobre as questões e os temas que são abordadas, com mais frequência, pelos jovens indígenas nas redes sociais; analisar os materiais coletados e perceber a relação da comunicação com as identidades, o lugar do corpo, o ritual, a estética e a vida comunitária.

Sobre a metodologia do artigo, trago, como escolha, o interesse de que a pesquisa seja prioritariamente de caráter qualitativo (STRAUSS e CORBIN, 2008), construindo análises

qualitativas de textos e imagens, ficando atenta também aos engajamentos e aos comentários nas postagens da rede social “Instagram”, com o objetivo de analisar a construção de narrativas, os protagonismos e o engajamento dos jovens comunicadores indígenas.

Como cenário, temos a produção de conteúdos comunicativos e o uso de tecnologias da comunicação pelos indígenas, fatos esses já consolidados e relevantes para a Comunicação Social. Como desdobramento da pesquisa, temos interesse em estudar a possibilidade de ampliação dos sujeitos produtores de novos conteúdos e a promoção de outras narrativas.

No Ceará, segundo informações disponíveis no Centro de Documentação da Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido (Adelco), existem mais de 15 povos articulados no movimento indígena com mais de 50 mil indígenas, morando em mais de 100 aldeias, situadas em pelo menos 102 municípios, compondo 25 áreas indígenas. Em 2020, jovens comunicadores indígenas – incluindo a participação de Rodrigo Tremembé - se organizaram no recém-criado coletivo da “Juventude Indígena Conectada do Ceará - JIC”, página disponível na rede social “Instagram”. A JIC e a Articulação de Jovens Indígenas Tapeba (Ajit) são exemplos de outras organizações que atuam com essas pautas.

## As histórias que carregamos são um pouco do que somos

Com a inspiração de Ailton Krenak (2019), trago aqui algumas considerações importantes nesse caminhar: a necessidade, mais do que nunca, de ouvir e escutar histórias, de poder contar mais uma história. E, quando a pesquisa surge, estamos, sim, colocando luzes no protagonismo da juventude que, nas plataformas, diariamente, trazem à tona, entre uma postagem e outra, as suas narrativas. A pesquisa propõe mergulhar nas redes, a fim de deixar aparecer e ressaltar o conteúdo que a juventude indígena tem produzido, os protagonismos assumidos e as vozes diversas.

A importância de contar histórias, de comunicar narrativas, de significar as existências, de trazer outras identidades. São contos sobre o nascer, causos sobre o morrer, lendas das matas, as origens dos nossos nomes, poéticas sobre o lugar de onde viemos, da vida que conta e se reconta. Por que contar e ouvir histórias, comunicar novas narrativas?

As histórias que carregamos são um pouco do que somos, contam um tanto dos nossos ancestrais, dos territórios, dos avós e avôs, são conexões que nos desvendam e ajudam a nos

construir no presente, no passado. Como contar essas histórias? As narrativas das culturas, dos saberes e fazeres são pilares que erguem as muitas moradas que seguram o céu sobre as nossas cabeças, como diz Ailton Krenak, em vídeo divulgado nas redes sociais:

Eu levo o cheiro daqui, o humor daqui, o afeto daqui, a beleza daqui. A poesia que existe na vida dos parentes daqui e que está expressa até na parede da casa dele, no chão da casa dele, que é a terra. Enquanto eles estiverem aqui, eles vão segurar o céu, sobre a nossa cabeça. (KRENAK, página Socioambiental no Instagram).

Escutar Ailton Krenak é se abrir para sentir, de modo profundo e sereno, um novo modo de imaginar e narrar a vida. Em um exercício bonito, de se desprender do conhecido, um convite, aqui, para você, leitor e leitora, afrouxar o peito, respirar devagar, se abrir para ouvir, não só palavras, mas também passarinhos, folhas, conversar com o vento e o tempo.

Krenak (2019) defende o conceito de pessoas coletivas, de “células que conseguem transmitir, através do tempo, visões diferentes do mundo” (Krenak, 2019, p. 10). O autor acredita que os povos indígenas possuem um vínculo profundo com a memória ancestral, o que, além de construir e dar significado a suas identidades, fortalece essas populações e as prepara para as lutas. Krenak afirma que não há diferença entre natureza e humanidade, ambas são a mesma coisa. “Não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que consigo pensar é natureza”. (Krenak, 2019, p. 17).

Sendo assim, escrevo esse texto como quem senta o corpo num terraço, relaxa o tronco na sombra e assobia para abrir recém-chegados caminhos, é tempo de escutar, contar e ouvir histórias, comunicar para salvar os dias. Momento de observar o farfalhar das árvores e o canto dos bichos, que parecem sussurrar ao pé do ouvido: cada passo e gesto é um contar de mim, de nós. É perceber que você está em coletivo – o encanto está aí dentro, é companhia quando o corpo repousa, quando o tranquilo da noite se aquieta com o som da chuva, o sono se embala com o rajar dos trovões, a alma achando conforto no cultivo da terra, no sabor gostoso do comer, no alento de serenar no colo e amanhecer.

E para adiar o fim do mundo, uma experiência a se exercitar: silenciar os sons de fora e amplificar as melodias de dentro, abrir espaço para escutar as revoadas no peito, as sabedorias dos encantados, celebrar as passarinhadas do Pajé Barbosa: “A dança dos passarinhos todo mundo vai cantar, a dança dos passarinhos todo mundo vai dançar”.

Em um gesto compartilhado, de escutar e contar, é a palavra que chega como natureza, é ela que deixa a terra molhar, os ventos falarem: uma comunicação que respeita o tempo dos encantados, dos guias, da espiritualidade, o diálogo que é cura, se refaz na encantaria, faz desflorar. Se comunicar como quem faz uma oração, um rezo para salvar os dias. É como conversar com as árvores, escutar a natureza para encontrar o equilíbrio das matas de dentro e de fora. Aprender a contar e a ouvir histórias, as muitas vozes que saltitam no corpo, que dançam, cantam, fazem se comunicar e revelar, que pronunciam o que virá.

Basta que nos concentremos na ideia principal de ser a rede um lugar de enunciação. Ou seja, “Não há conhecimento que não possua um ‘lugar de enunciação’ próprio [...] ou, mais exatamente, um ‘amalgama de lugares de enunciação’, referente a distintos lugares, escalas e circunstâncias de socialização e existência” (SOUZA, 2019, p. 115).

## O ativista midiático e a Rede folkcomunicacional

Outro teórico importante para essa pesquisa é Osvaldo Meira Trigueiro (2006). Em seu artigo “O ativista midiático da rede folkcomunicacional”, quando o autor fala que com os novos formatos da sociedade contemporânea, os ativistas midiáticos da audiência emergem nas redes de comunicação cotidiana – folkmidiáticas – como sujeitos que, segundo ele, saem da sua condição de anonimato, “como mais um entre os muitos, para ganhar uma condição de visibilidade, de significação entre os familiares, amigos, instituições públicas, privadas e intensamente no núcleo dos seus grupos de referência primário e secundário”, afirma (TRIGUEIRO, 2006, página 5). O autor fala ainda que o ativista midiático age motivado pelos seus interesses e do grupo social ao qual pertence na formatação das práticas simbólicas e materiais das culturas tradicionais e modernas para o uso da vida cotidiana, a citar:

É um narrador da cotidianidade, guardião da memória e da identidade local, reconhecido como porta-voz do seu grupo social e transita entre as práticas tradicionais e modernas, apropria-se das novas tecnologias de comunicação para fazer circular as narrativas populares nas redes globais. Quando usa os seus próprios meios de comunicação, ocupa um espaço conquistado e reconhecido pelo seu grupo social, mas quando usa a mídia, o espaço é quase sempre concedido no transcurso de um tempo social, quase sempre sem o reconhecimento dos seus proprietários. Atua como um animador cultural da sua rua, do seu bairro, da sua cidade, viabilizando a movimentação entre a realidade do seu mundo vivo e a encenação da ficção televisual. É um promotor de

acontecimentos que interliga a produção cultural dos grupos populares espontâneos em instituições. (TRIGUEIRO, 2006, pág 9).

Como já ressaltai, esse artigo faz parte de uma pesquisa maior que ainda está em curso. Tenho conversado com demais jovens, além do Rodrigo Tremembé. E muitos são os que aceitaram o convite, se colocaram ativos, como protagonistas do seu corpo e da sua voz e estão contando suas histórias e do seu povo. Trago exemplos aqui de alguns indígenas que venho acompanhando nas redes sociais e aproveito para convidar os leitores(as) a segui-los também na rede social “Instagram”, cito alguns: Merremii Karão, Janaina Jenipapo, Luan de Castro Tremembé, Renan Tabajara, Jardel Potyguara, Rapha Anacé, Clarinha Freitas, Marciane Tapeba, Kennedy Tapeba, Índia Atualizada, Antonia Kanindé, Mateus Tremembé da Barra, Ezequiel Nascimento, Cassimiro Itapewa, Samuel Nascimento, Débora Anacé, Thais Pitaguary, Rafa Anacé, Lucas Kariri e tanto outros e outras.

Para a juventude, contar histórias é fazer política, é sair da invisibilidade, trazer possibilidades de construções de narrativas dissidentes, diversas e insistentes, é espaço para construção das resistências: e trago aqui o Hall (2006) e seu debate sobre a transformação do espaço da cultura “em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se tem vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (HALL, 2006, p. 239). A cada nova página na rede social “Instagram” que surge, vozes se amplificam.

A pesquisa que venho construindo no Mestrado do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal do Ceará (UFC), de modo coletivo e com escuta e respeito aos que disponibilizam um tempo para a troca de saberes, se propõe a pisar neste chão sagrado que são as histórias e as vivências que contam e sentem os jovens indígenas do Ceará e como, a partir dos seus repertórios, eles estão construindo comunicações nas suas redes sociais.

Tenho encontrado com esses jovens e praticado o exercício da escuta. Essa pesquisa tem o desejo de contar aqui, com muita ética e compromisso, o que Rodrigo Tremembé têm produzido de comunicação, de ação, de interação. Apresento – para ajudar numa contextualização - considerações sobre a página, na rede social “Instagram”, da Juventude Indígena Conectada (JIC) e de um vídeo publicado chamado “Organização”. Além do protagonismo que diversos jovens indígenas cearenses exercem nas suas redes sociais como

citei acima, podemos ressaltar também a organização deles em coletivos de comunicação, a citar, como exemplo, a página da JIC, com 379 publicações e 2.252 seguidores.

O site da ADELCO, apresenta, no seu Centro de Documentação Indígena, uma lista com “comunicadores/as indígenas”, que apresenta, conforme observação feita no dia 19 de abril de 2023, um total de 32 comunicadores e 13 canais, entre podcasts, blogs e sites.

Para Linda T. Smith (2012), a questão da representação faz parte da agenda de pesquisa e produção do conhecimento indígena. O principal veículo de autor- representação dos povos indígenas é a comunicação, materializada em diversos processos, mídias e mensagens que compreendem o verdadeiro pensamento dos povos indígenas.

## A construção da Rede de Comunicadores Indígenas

E antes de falar de Rodrigo Tremembé, peço licença para apresentar um pouco da JIC: um coletivo de comunicadores indígenas que trouxe – para as redes e para o movimento político indígena do Ceará - o esforço de consolidar, na agenda, a pauta da comunicação como estratégica para o avanço em direitos: um espaço, criado e alimentado por indígenas, que vem ganhando destaque e reconhecimento dos povos e do movimento indígena.

A JIC é um exemplo sobre a importância que a pauta da comunicação vem ganhando e sobre a necessidade de contar histórias. Trago aqui o destaque para o vídeo “Organização” publicado na rede social “Instagram” da JIC e revela pontos importantes de reflexão:

“Boas Vindas- JIC. Olá parente, tudo bem? Já pensou em fortalecer a luta do seu Povo através da comunicação? - Não? Então deixa a gente te contar uma coisa... A comunicação tem se tornado uma importante aliada dos Povos Indígenas na defesa do território e da vida. Comunicar para contar histórias, informar, denunciar e fortalecer as lutas. Esse é o momento ideal de você jovem indígena conhecer e/ou compartilhar seus conhecimentos em diversas áreas da comunicação: Fotografia, vídeos e áudios, produção de textos e entrevistas escritas, designer gráfico, produção de conteúdo artísticos, produção de podcast e administração de redes sociais e assim contribuir com a construção da Rede de Comunicadores Indígenas do Ceará- Juventude Indígena Conectada (JIC). VEM CONOSCO?”.

O vídeo mostra rostos de jovens indígenas da JIC, com um toré ao fundo, traz falas de convocação, de convite - “já pensaram em ecoar a voz de vocês através da comunicação?”.

Ressaltam a importância de trazer uma “história que foi muito tempo apagada”, e de se organizarem em coletivo “pois cheguem junto da JIC que juntos demarcaremos as telinhas”. Em destaque, na tela final, após a apresentação de cada um, os dizeres: “Educar na mídia também é um processo de resistência”.

A experiência da criação JIC e a mobilização da juventude em torno da comunicação mostram sim a importância da organização dos(as) jovens, a gana de quem se comunica para sobreviver, quem escreve para fazer atravessamentos, para forçar existências e construir resistências, para disputar narrativas e consolidar uma experiência de comunicação mais dialógica, plural, diversificada, decolonial, que rompa fronteiras, que fortaleça direitos, que descentralize os olhares, as vozes, traga novos protagonismos e sujeitos.

### **“Seguimos em resistência, e a comunicação é uma peça fundamental”**

E antes de falar melhor sobre o Rodrigo Tremembé, acho importante explicar mais sobre esse histórico e a pauta da comunicação. E vou caminhar agora apresentando um pouco dessa convocatória para as lutas e para a ocupação das redes como uma importante pauta nacional do movimento indígena, com destaque para o protagonismo das juventudes.

Exemplificação disso é a campanha lançada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) na rede social “Instagram” chamada de “Boas práticas de comunicação sobre a pauta indígena”:

Ei, parentes comunicadores e parceiros da imprensa, com o avanço da agenda anti-indígena e anti ambiental no congresso, seguimos em resistência, e a comunicação é uma peça fundamental. Para seguir ecoando a luta pela vida e contra o marco temporal, preparamos algumas orientações que tem objetivo de mostrar boas práticas de comunicação e posturas para fortalecer os povos e organizações indígenas. (Legenda do instagram @apiboficial [www.instagram.com/p/CuP8CfLPZBm/](http://www.instagram.com/p/CuP8CfLPZBm/))

Figura 1: post na rede social “Instagram”



Fonte: @apiboficial, divulgado no dia 07 de julho de 2023.

A Apib conta com mais de 270 mil seguidores. A campanha “Boas práticas de comunicação sobre a pauta indígena” ressalta, nos seus cards, alguns pontos, que trago aqui:

- o protagonismo:

A importância de reforçar o protagonismo do movimento indígena e dos povos na realização de atos, assim como em todo o seu processo de resistência que dura mais de 520 anos e com o reforço do papel dos povos de Guardiões da Natureza;

- a diversidade cultural:

A necessidade de reforçar a pluralidade e a diversidade de povos das diferentes regiões do Brasil, evitar se dirigir aos povos de modo genérico e não dar a entender que existem indígenas somente na Amazônia e entender que toda cultura é dinâmica, não fica parada no tempo;

- a linguagem e grafia:

A linguagem tem um importante peso político e não se referir a indígenas com conotação colonialista ou integracionista - usar “indígena” ao invés de “índio”, usar “povo” ao invés de “tribo ou etnia”, usar “aldeia ou comunidade” ao invés de “tribo” e usar “proteger” ao invés de “preservar”;

- o uso de imagem:

Figura 2: print do Post publicado na rede social “Instagram”



Fonte: @mídiaindigenaoficial no dia 19 de abril de 2023.

Sugere-se que sempre considere o contexto e a linguagem quanto utilizar imagens e fotos de povos indígenas e pinturas corporais e grafismos indígenas têm significados muito singulares para cada povo, que não conseguimos compreender. Além disso, podem estar relacionados a elementos sagrados e espirituais e ser usados apenas em ocasiões muito especiais. Evite reproduzir as pinturas corporais indígenas ou se apropriar dos desenhos ou utilizar imagens de indígenas fora de contexto.

### “Indigenizando a comunicação”

Continuando a apresentar experiências de comunicação feitas por jovens indígenas, trago aqui uma recente postagem na rede social “Instagram” da Mídia Indígena Oficial na ocasião em que o coletivo anuncia a mudança do nome da página (que anteriormente era “mídia índia”).

A Mídia Indígena, conforme apresentação do grupo na rede social “Instagram”, é um coletivo formado por indígenas, de diversas comunidades, regiões e povos. Protagonizada por jovens que contribuem para romper uma comunicação hegemônica e não participativa. Um dos

maiores objetivos da página é a garantia de uma comunicação representativa. Um post, publicado no dia 19 de abril de 2023, apresenta a nova identidade e explica:

Neste Dia dos Povos Indígenas, apresentamos a todos os indígenas e seguidores de nossas redes sociais a nossa nova identidade. A partir de hoje, passaremos a utilizar o nome MÍDIA INDÍGENA. Sabemos que terminologias pejorativas ainda nos afetam, mas acreditamos na ressignificação e na desconstrução para construir uma nova realidade para nossos povos.

Sempre acreditamos na capacidade da comunicação indígena como uma ação fundamental, formativa e transformadora. Nossa principal missão é dar visibilidade e fortalecer nossa luta ancestral. (Post publicado no instagram [midiaindigenaoficial](https://www.instagram.com/midiaindigenaoficial) no dia 19 de abril de 2023 [www.instagram.com/p/CrNtOGxuAeK/](https://www.instagram.com/p/CrNtOGxuAeK/)):

A postagem traz engajamento e comentários, um em especial eu trago com destaque aqui: quando a Célia Xakriabá, a 1ª Deputada Federal indígena eleita por Minas Gerais, comenta celebrando a mudança “Indigenizando a comunicação”. Com mais de 241 mil seguidores, a parlamentar traz em sua bio do insta a frase que virou seu lema: “Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar”.

Antes do “reposicionamento” da identidade e marca da Mídia Indígena, o coletivo de jovens comunicadores indígenas lançou, entre suas ações em rede, o programa “Fala Mídia Índia”, no YouTube, para informar e multiplicar as informações sobre os povos indígenas no Brasil. Na estreia, que aconteceu no dia 5 de julho de 2023, o programa contou com mediação de Erisvan Guajajara, Erick Terena e Tukumã Pataxo, que trouxeram um balanço político e descontraído sobre as mobilizações dos povos indígenas no mês de Junho.

O programa, que conta com 5 episódios, foi ao ar uma vez por mês, no canal da Mídia Índia no YouTube, em um formato de debates e convidados. O “Fala Mídia Índia” está salvo no canal e o programa de estreia contou mais de 904 visualizações no youtube. No programa de estreia do “Fala Mídia Índia”, o jornalista Erisvan Guajajara, que no seu instagram @itaynwa se apresenta como “ativista defensor de direitos indígenas, fundador coordenador da @midiaindigenaoficial usando a comunicação como ferramenta de luta”:

Estamos vindo aí com muitas novidades na comunicação, com uma juventude mais potente e uma equipe de comunicação bem ampliada. A galera que está chegando junto está crescendo, somos uma rede que está mostrando, através da comunicação, o protagonismo dos povos indígenas. Tem uma juventude indígena

de todo Brasil e muito grande acompanhando a gente. E temos a tarefa de fortalecer, ainda mais a pauta da juventude e da comunicação dentro do movimento, é uma turma muito potente. A juventude traz a força das novas ideias para o movimento.

E vamos fortalecendo a comunicação e a juventude, são muitas pautas para produzir e a cada dia que passa vamos aprendendo mais com as nossas lideranças e as nossas organizações. E vamos caminhando rumo à essa revolução que é a comunicação que traz aí o protagonismo da juventude, uma comunicação que conte a nossa história como deve ser contada. E estamos ocupando esse espaço aqui hoje que é de grande importância. Não somos apenas militantes de internet, estamos aqui ocupando um espaço que há muito tempo nos foi negado. E estamos usando essa ferramenta, que nos foi negada, para contar a nossa história como deve ser contada porque os grandes veículos de comunicação sempre trazem os povos indígenas de modo negativo. (Fala do jornalista Erisvan Guajajara, disponível em: [www.youtube.com/watch?app=desktop&v=5YybBLUfe-Q&feature=youtu.be](http://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=5YybBLUfe-Q&feature=youtu.be)).

## Terra fértil, semeadura, espera e colheita

Início agora um novo momento aqui neste artigo. Após a preparação da terra, nas primeiras páginas deste texto, sigo para o momento da fertilização do solo e posterior semeadura, que trará, após um tempo de observação, espaço para a colheita. Se eu puder assim dividir esse produto acadêmico, ele assim: terra fértil, semeadura, espera e colheita.

Trago aqui, nesse processo de “adubar” o solo, um tanto de saber e de oferta que os jovens comunicadores indígenas plantaram em mim. Durante a pesquisa – que compartilho uma parte dela nesse artigo – tive vários encontros presenciais e online, realizados entre os anos de 2022 e 2023, que floresceram em mim ideias que escrevo agora. Com muita alegria, apresento um pouco para vocês do Rodrigo Tremembé.

## Que história sua roupa conta

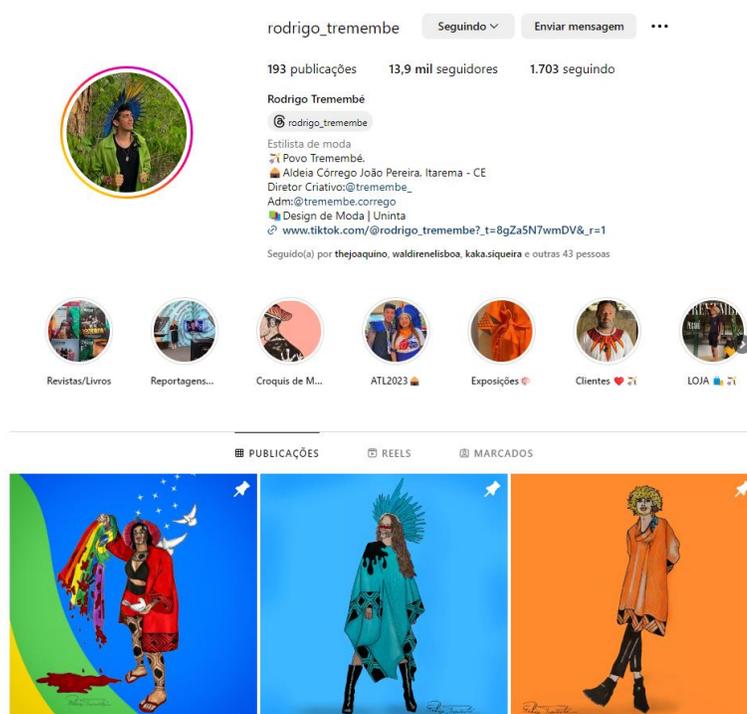
Falo sobre o jovem indígena Rodrigo Tremembé, integrante da JIC e de demais coletivos, nascido na Aldeia Córrego João Pereira, no município de Itarema, Ceará. Em meio aos croquis de moda, pincéis coloridos, pinturas de urucum e jenipapo, desenha e apresenta suas criações. Sua fala convida a conhecer mais sobre seu povo ao apresentar as pinturas, modelagens de vestidos, peças de artesanato, ora mais simples, ora mais sofisticadas.

Essa estética se materializa em vestidos, camisetas, bolsas, indumentárias representativas da ancestralidade e da cultura do povo Tremembé. Além disso, o conteúdo

desse jovem indígena na rede social “Instagram” sucinta a reflexão crítica sobre o papel político da moda. Em uma de suas postagens nas redes, Rodrigo Tremembé indaga: "O vestir também é político. Que História sua roupa conta?".

Ao falar da cultura da moda e do vestir, o jovem indígena Tremembé conta, nas suas redes sociais, histórias mostrando a sua rotina na aldeia, os bastidores das criações das peças, as inspirações das matas, a cor do urucum e a geometria do grafismo indígena. O pensamento estético desse jovem Tremembé salta do papel e logo vira vídeo. Com 193 publicações na sua rede social Instagram, Rodrigo Tremembé conta com 13,9 mil seguidores. O conteúdo do Tremembé parece proporcionar, aos seus seguidores, uma experiência íntima na sua criação. Trata-se da possibilidade de mergulho na cultura indígena e de uma vivência em ambiente virtual com relatos sobre o preconceito que ele tenta denunciar na sua condição étnica.

**Figura 3: Tela inicial da rede social Instagram**



**Fonte:** Rodrigo Tremembé, em 23 de novembro de 2023.

Trata-se de um jovem indígena que transpõe sua militância política e sua arte para o ambiente digital, num movimento de performar e tentar dialogar com as tendências dos

aplicativos, editando vídeos e gerando engajamento, o que é comum aos sujeitos que se convencionou chamar de “influencers”.

Rodrigo Tremembé vive na aldeia e sua arte parece trazer toda a sua encantaria, é nascida no terreiro, é pintada no Córrego do Rio, é parida pelas suas ancestralidades. Ressalto aqui uma postagem em que ele apresenta um croqui de moda indígena celebrando outra artista Tremembé, a Navegante. “Representação de Resistência e Grafismo de uma artesã de meu povo, essa mandala/estrela foi feita por Navegante na década de 90 e se destaca de todos os Grafismo que já vi, nós Tremembé de Itarema. Somos povos da terra e do mar”.

Trago com destaque a atuação de Rodrigo Tremembé nas redes para que possamos tentar perceber a relação do artista com a plataforma, as formas e as estratégias que ele cria para dialogar, interferir ou não, na audiência e nos engajamentos, vivenciando essa mistura de moda e política e como isso viria a emergir nos seus textos, fotos.

Observando a atuação de Rodrigo Tremembé e de outros indígenas que estão nas redes, trago as narrativas de Di Felice (2017) com o “net-ativismo”, termo que se encaixa muito com essas novas conexões feitas pela juventude. Para o autor, a primeira fase do net-ativismo foi marcada pelo compartilhamento de textos e pela passagem da mídia alternativa para a mídia participativa na Internet, ainda bastante centrada na figura de líderes e com um modelo comunicativo unidirecional de um para muitos.

Numa segunda etapa, sempre acompanhando as mudanças tecnológicas da própria Internet e das plataformas digitais, surgem novos tipos de conflitos e participação descentralizados, com a participação de pessoas e movimentos. A partir da terceira fase, com a Internet 2.0 e das redes sociais, começa uma maior “interação colaborativa entre pessoas, dispositivos de conexão, bancos de dados e territorialidades” (DI FELICE, 2017, p.135). É nessa terceira fase que temos a chance de encontrar pontos interessantes nos diálogos entre comunicação, interação e afirmação cultural e territorial.

Ao falar do Rodrigo Tremembé, trago aqui também outros indígenas que integram a JIC, e como a voz ganha força quando as identidades se ressaltam, como a cultura se faz e refaz a cada construção, cada comunicação. “Sua maneira de produzir se desenvolve a partir da formação de sua própria identidade, de sua cultura e ancestralidade. É um sentido de produção de rotinas de comunicação, que se estabelece com o princípio de respeito à fala e aos processos

mnemônicos de quem emite a informação” (NASCIMENTO, Letycia G.; BASTOS, Pablo p. 65, 2020).

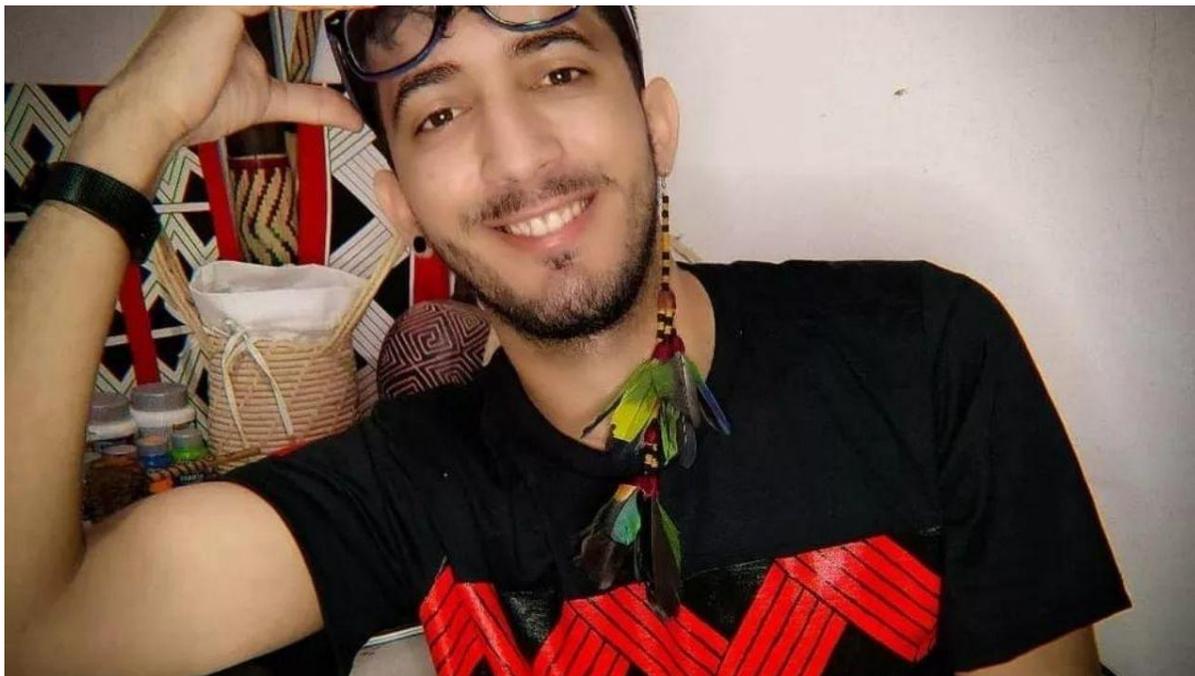
## Entrevista com Rodrigo Tremembé

Sou Rodrigo Tremembé, Tremembé é o nome do meu Povo, e foi dele que fui parido. Nasci e sou residente na T.I Córrego João Pereira, que fica na região norte do estado do Ceará, município de Itarema.

Meu nascimento foi numa casinha de Taipa, pelas mãos de uma curandeira (minha vó), dela me veio o dom da pajelança através da arte. Na terra eu sou semente, sou fruto.

Essa metáfora está relacionada a ancestralidade e encantaria (nossa espiritualidade), pois nossa relação com a natureza é umbilical, somos frutos dos troncos velhos, nossos anciões. Ser semente é entender que podemos semear e reflorestar espaços e mentes. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

**Figura 4: imagem de Rodrigo Tremembé**



**Fonte:** Arquivo Pessoal, 2022.

E assim, se apresentando como semente que pode semear e reflorestar, o comunicador indígena Rodrigo Tremembé se mostra para mim, em uma conversa online, realizada no dia 30

de janeiro de 2023, eu em Fortaleza, e ele na aldeia, na Terra Indígena Tremembé. O diálogo segue, após a descrição de como ele se vê no mundo, falamos um pouco sobre as redes sociais que ele se engaja. Na rede social “Instagram”, a biografia o define como “Designer de Moda Indígena”, então faço a pergunta “O que é ser “designer” para você?”:

**Figura 5: Croqui de Rodrigo Tremembé**



**Fonte:** Croqui de Rodrigo Tremembé, em 18 de abril de 2022.

Design é um termo novo para algo que já venho fazendo desde minha origem, na vivência da aldeia a arte não é objeto, ela faz parte de nossas vidas. Desde minha memória mais remota, lembro de estar desenhando no chão da aldeia, com o dedo, com gravetos. Ao crescer e ter dimensão que lá fora as pessoas chamam isso de “design, arte” aprendi que havia a possibilidade de costurar ao ancestral ao moderno. Atualmente atuo na área da moda Indígena e percebo que as vestimentas não são apenas elementos estéticos, mas que elas reforçam nossa identidade, pois somos reflexo do que vestimos, nossas roupas não falam, mas diz muito sobre quem somos.

Ser designer de moda Indígena é um desafio, pois vejo desde há muito que o conceito de arte presente na sociedade é algo muito branco, elitista e eurocêntrico. Quando olho para as passarelas, para a indústria criativa como um todo, e vejo a ausência de representatividade Indígena, percebo que há uma subalternização dos povos Originários – fruto da colonização – que ainda está em curso. Por isso precisamos nos fazer ouvir e presente, e acessar espaços antes inimagináveis a nós. O Design do ponto de vista Indígena toma uma dimensão decolonial, onde o viver e a arte não se distinguem. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

Na rede social “Instagram”, Rodrigo Tremembé tem mais de 13,9 mil seguidores. E pergunto a importância da comunicação e do uso das redes para ele. Em entrevista online, Rodrigo fala que as redes sociais permitem ampliar vozes, demarcar espaços e ressignificar visões estereotipadas sobre povos indígenas. Para ele, a etno-comunicação tem sido uma forma de resistência diante das tentativas de etnocídio e apagamento dos direitos. Ele percebe que, nos últimos quatro anos, a presença indígena se intensificou nas redes sociais devido, segundo ele, aos inúmeros retrocessos no cenário das políticas indígenas, sendo assim, as redes serviram, sob análise dele, para denunciar tais violências.

“Comunicar é preciso” essa é uma frase do comunicador indígena Luan de Castro Tremembé, aprendi com isso que nossa oralidade: o costume de passar informações boca a boca deveria ser ampliada também para o cenário digital, e que ele também é espaço para Indígenas.

Comunicar vai além da ideia de fazer vídeos e/ou conteúdos para as redes sociais, nossas produções artísticas e culturais também são formas de comunicação. A etnofotografia por exemplo tem a capacidade de comunicar sobretudo através de imagens, a produção do fotógrafo indígena a partir do seu próprio olhar diz muito sobre protagonismo, sobre representatividade e quebra de estereótipos. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

Sigo a entrevista perguntando agora sobre como ele observa a repercussão do que ele comunica, indago se ele acha que as suas palavras já conseguiram ir ao longe. Rodrigo Tremembé me responde que, em 2022, foi o único indígena brasileiro a ser escolhido para expor suas artes na sede da UNESCO em Paris, na exposição “Turn It Around” idealizada pela Artist’ Literacies Institute, Arizona States University junto a Open society. Ele fala que expôs um croquis de moda indígena que denunciava as práticas de desmatamento no Brasil, muito intensificados nos últimos anos, e continua:

Minha arte fez parte das discussões da Cop-26 em Glasgow na Escócia, e posteriormente exposta na sede da UNESCO junto a obra de mais de 70 artistas de 44 países diferentes. Durante meses, líderes globais, ambientalistas, ativistas, entre outros, tiveram acesso a essa exposição que teve por tema principal a luta por Justiça climática. Nesse sentido, durante essa exposição percebi que minha arte não se resumia apenas a voz do meu povo, mas a voz de todos os povos Originários do Brasil, já que a luta pela mãe Terra, a proteção dos territórios e demarcação dos mesmos é uma luta coletiva.

Poder levar minhas palavras e arte para longe gerou conexões e perspectivas de diálogos intergeracionais acerca da sustentabilidade e regeneração da terra. Após a grande repercussão nas mídias sociais acerca da exposição, notei que comunicar é realmente preciso. Muitas pessoas que desconheciam termos como “justiça climática, racismo ambiental, ODS” etc. Se interessaram mais pelos temas. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

Seguindo o nosso encontro, indago o que é ser um jovem indígena que usa as redes e a moda para se manifestar. Para Rodrigo Tremembé, a cultura tem bases na ancestralidade, memória, costumes, crenças e tradições. Segundo ele, são esses os elementos básicos que reforçam a etnicidade, ele fala um pouco mais aqui:

É importante perceber que as mudanças globais e o avanço da tecnologia fazem as culturas terem uma dimensão cíclica, onde não se perde a identidade, mas essas novas ferramentas vêm a somar com nossas causas e lutas. Quando utilizo a moda Indígena para manifestar a cultura do meu povo eu crio esse diálogo entre gerações e a importância de acompanhar as benesses dessa sociedade, mas sempre com os pés no chão, olhando para trás e valorizando a caminhada daqueles que me antecederam, pois somos reflexos dos passos dados por eles e a minha voz é a soma de muitas vozes. As redes sociais tem sido uma ferramenta política para mim. Quando eu ocupo as telas e mostro ao mundo que estamos, e somos presentes em todos os espaços, estou falando de representatividade. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

A conversa vai se aprofundando ainda mais no tema da comunicação e das possibilidades de avanço nas lutas por direitos. E indago, o que ele acha sobre as redes sociais e o enfrentamento aos preconceitos. Para ele, as redes sociais são um terreno minado, ele relata que já passou por inúmeros episódios de preconceitos e racismos.

Certa vez questionaram o tom de minha pele, afirmando que não existia indígenas de pele clara. Percebi que eu estava diante de uma tentativa de silenciamento e apagamento do meu povo, pois no contexto de aldeia somos seres coletivos, quando fere um, fere a todos. Naquele momento percebi que haviam dois caminhos: ou eu ficava calado e não questionava, ou eu usaria aquele episódio como base para buscar resiliência e inspirar outras pessoas que passam pela mesma situação e não sabem se defender. Obviamente optei por não me calar, por não ser domesticado desse sistema que tenta me “matar”.

Meu processo na moda Indígena se iniciou após esse episódio de racismo, comecei a usar a moda e arte para falar de diversidade e as redes sociais foram o meu arco e flecha. Essa foi uma experiência pessoal, porém existem diversos exemplos de racismo envolvendo não só povos Indígenas, mas diversas outras

corporeidades, grupos e minorias que são diariamente subalternizados e invisibilizados.

Nas redes vejo a possibilidade de contarmos nossas histórias pelas nossas próprias perspectivas. Isso é essencial em um país onde se escreveu mais de 500 anos de história pautada em vários equívocos, a exemplo da “descoberta” de um território que foi invadido.

Ao perceber que é extremamente problemático ficarmos na posição de interlocutor enquanto outros contam nossas histórias a partir de suas perspectivas recheadas de estereótipos e visões genéricas, percebemos que não poderíamos ficar nos bastidores, mas que devíamos e podíamos assumir o protagonismo de nossas existências. Nós fomos “obrigados” de certo modo a está nesses espaços, pois se ferem nossa existência, seremos resistência. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

A entrevista caminha agora para desafios na construção de novos olhares sobre as juventudes indígenas. Para ele, a juventude Indígena tem sim acompanhado os avanços da sociedade, sobretudo nas redes sociais. Ele acredita que seu trabalho tem sido uma semente, ele diz que é bom saber que ele inspira outros a ampliar também suas vozes, a voz de seus povos. Ele vem notando que os movimentos juvenis têm utilizado bem as ferramentas para fortalecer suas lutas. “Todo movimento antirracista passa por essa fase de debates e visões opostas. O importante é construir um diálogo democrático e colaborativo onde seja respeitado o direito originário e o acesso dos mesmo nesses espaços midiáticos sem contrapor suas culturas. A tecnologia não apaga nossa existência, ela reforça, se utilizada da forma correta”. E finalizo essa nossa primeira conversa falando sobre futuro, sobre sonhar a vida, sobre sonhar a terra. E ele conclui:

Sonho que os discursos bem falados sejam efetivos na vida real. Vivemos num mundo de idealizações imaginárias, onde projetamos e expressamos visões de mundo quase utópicas. Se cada frase de progresso, de acolhimento e resiliência se tornassem em ações concretas, o mundo seria um lugar bem mais leve para se viver.

A ancestralidade é a água que molha minhas raízes. Criei essa frase em meio a memória dos meus Ancestrais, ela me faz pensar sobre nossa relação com a natureza, e o quanto o futuro é Ancestral. (Entrevista online com Rodrigo Tremembé realizada no dia 30 de janeiro de 2023, no Ceará).

## Considerações finais

Analisando o trabalho de Rodrigo Tremembé na rede social “Instagram”, pude observar, e trago com considerações finais, que ele faz postagens, com o recurso do uso de vídeos e de fotos, com o objetivo de denunciar as violências sofridas contra seu povo, de apresentar seu trabalho em moda e construir interações e criar redes de comunicação e de coletividade. Ele chama atenção para ações do movimento indígena, em uma tentativa de se envolver com as agendas, - faz narrativas políticas mais densas, mas também sabe interagir com as “modas” das plataformas da Internet e até “brinca” com as danças dos vídeos de “reels”, rebatendo racismos que ele aponta sofrer por ser indígena; comenta sobre o lugar de fala dele, realça sua identidade enquanto jovem indígena e, minutos depois, posta um croqui de vestimenta inspirado em grafismos do seu povo.

Um movimento importante de se observar: as suas criações da “moda” e do vestir parecem dialogar, de forma intensa, com a sua identidade, numa dança, a meu ver, sincronizada entre vivência e invenção. A atuação do Rodrigo Tremembé, e também a experiência da criação JIC e a produção de conteúdo de outros comunicadores indígenas em torno da comunicação, mostra sim a importância da organização dos(as) jovens, a gana de quem se comunica para sobreviver, quem escreve para fazer atravessamentos, para forçar existências e construir resistências, para disputar narrativas e consolidar uma experiência de comunicação mais dialógica, plural, diversificada, decolonial, que rompa fronteiras, que fortaleça direitos, que descentralize os olhares, as vozes, traga novos protagonismos.

Por fim, agradeço ao Rodrigo Tremembé, aos demais jovens indígenas do Ceará pelos bonitos encontros, pela inspiração e motivação; aos encantados, agradeço a licença para a escrita e a pesquisa.

## Referências

DI FELICE, Massimo. **Net-Ativismo: da Ação Social para o Ato Conectivo**. Editora: Paulus, 2017.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

KRENAK, Ailton; Piúba, Fabiano (orgs.) **Desnaturada: cultura e natureza**. Organização de Ailton Krenak e Fabiano Piúba. Fortaleza: Secult/Ce, 2022.

NASCIMENTO, L. G. **Etnocomunicação Ancestral E Decolonial: Uma Análise Sobre A Webrádio Yandê**. Revista Latinoamericana De Ciencias De La Comunicación. 2020.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e territórios: uma introdução à Ecologia Política**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas**. Curitiba: UFPR, 2012.

TRIGUEIRO. O. M. O ativista midiático da rede folkcomunicacional. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, vol. 1, no. 7. Disponível em: <https://politics.org.br/edicoes/cultura-compartilhada-e-forma%C3%A7%C3%A3o-de-redes-locais-experi%C3%Aancia-do-tangolomango>. 2006.

## **“Nós é Ralé, mas não é Mané”: Folkcomunicação, Movimentos Sociais e o Instituto Shopping Recife na Comunidade do Entra Apulso**

*Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos<sup>1</sup>*

**Submetido em: 06/11/2023**

**Aceito em: 01/12/2023**

### RESUMO

Este estudo traz uma reflexão acerca das imbricadas relações entre movimentos sociais, a linguagem folkcomunicação e o papel empresarial no tocante à geração de emprego e renda na Comunidade do Entra Apulso no bairro de Boa Viagem, zona sul do Recife-PE. O artigo está apoiado em pesquisa etnográfica com a observação do autor durante a realização de projetos de extensão universitária no local, tem caráter qualitativo, além de bibliográfico. A Folkcomunicação é o alicerce teórico desde o título do trabalho, o qual apresenta a visão subalterna no tocante a questões econômicas vividas pelos moradores do local e ao mesmo tempo a sagacidade desse microcosmo social, que passa a conhecer um novo formato de classe consciente de seus direitos.

### PALAVRAS-CHAVES

Comunidade do Entra Apulso; Empreendedorismo; Folkcomunicação; Instituto *Shopping Recife*.

## **We are Ralé, but we are not Mané”: Folkcommunication, Social Movements and the Instituto Shopping Recife in the Entra Apulso Community**

---

<sup>1</sup> Jornalista profissional, doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco com pós-doutorado pela mesma universidade, também psicanalista pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica, de Campinas-SP. Atualmente vem desenvolvendo o segundo estudo de pós-doutorado. Docente da Faculdade Damas da Instrução Cristã, da Faculdade Pernambucana de Saúde e Faculdade Senac-PE. E-mail: [dr.pedropauloprocopio@gmail.com](mailto:dr.pedropauloprocopio@gmail.com)

## ABSTRACT

This study reflects on the intertwined relationships between social movements, folk-communication language and the role of business in generating employment and income in the Entra Apulso Community in the Boa Viagem neighborhood, south of Recife-PE. The article is based on ethnographic research with the author's observation while carrying out university extension projects in the location, and has a qualitative, as well as bibliographic, character. Folkcommunication is the methodological foundation from the title of the work, which presents the subaltern view regarding economic issues experienced by local residents and at the same time the sagacity of this social microcosm, an accurate portrait of a big house/slave Brazil, which passes to discover a new class format that is aware of its rights.

## KEY-WORDS

Entra Apulso Community; Entrepreneurship; Folkcommunication; Instituto Shopping Recife.

## **“Somos Ralé, pero no somos Mané”: Comunicação popular, movimentos sociais y el Instituto Shopping Recife en la comunidad Entra Apulso**

## RESUMEN

Este estudio reflexiona sobre las relaciones entrelazadas entre los movimientos sociales, el lenguaje de comunicación popular y el papel de las empresas en la generación de empleo e ingresos en la Comunidad Entra Apulso, en el barrio de Boa Viagem, al sur de Recife-PE. El artículo se basa en una investigación etnográfica con la observación del autor durante la realización de proyectos de extensión universitaria en la localidad, y tiene un carácter tanto cualitativo como bibliográfico. La folkcomunicación es el fundamento metodológico del título de la obra, que presenta la visión subalterna sobre las cuestiones económicas vividas por los residentes locales y al mismo tiempo la sagacidad de este microcosmos social, un fiel retrato de un Brasil casa grande/esclavo, que pasa a descubrir un nuevo formato de clase consciente de sus derechos.

## PALABRAS-CLAVE

Comunidad Entra Apulso; Comunicación popular; Emprendimiento; Instituto Shopping Recife.

## Introdução

O presente estudo expõe um microcosmo das relações sociais presentes no Brasil, as quais formam o Estado brasileiro há séculos dividindo os seres humanos. O referido microcosmo está presente no objeto ora analisado: a Comunidade do Entra Apulso, incrustada no bairro de Boa Viagem, na zona sul do Recife, o qual é conhecido nacionalmente graças a uma das praias urbanas mais famosas do país e que dá nome ao bairro. Essa comunidade é vizinha não apenas das areias finas e do mar, mas também do *Shopping Recife*, com mais de quinhentas lojas e um dos dez maiores do Brasil.

Boa Viagem está entre os locais mais caros para moradia em toda a região Nordeste. A especulação imobiliária torna a localidade um conglomerado de arranha-céus onde praticamente não há casas. O assunto foi tema do premiado filme *Aquarius* do diretor Kléber Mendonça Filho em 2016.

Apesar da já citada especulação em uma área na qual há uma praia de águas mornas com espaço para *cooper* e ciclovia, condomínios de luxo, restaurantes, escolas de classe média alta, bancos, supermercados e até mesmo um dos maiores shopping centers do Brasil, o que compõe um agradável panorama para os privilegiados residentes da “casa grande”, não apenas existe, mas sim resiste uma comunidade. Nessa resistência há também o nosso primeiro ponto de contato com a folkcomunicação, pois ela resiste “apulso” e faz alusão a uma expressão muito típica da cultura local: “apulso” é forçar algo, é resistir, é lutar... Isso ocorre desde a década de 1930, ou seja, há quase um século!

A sobrevivência dos cerca de dez mil habitantes da Entra Apulso foi se modificando ao longo das décadas. Quase não há mangue na localidade, ele deu espaço ao shopping, a uma via expressa que liga a zona sul do Recife às pontes que levam ao centro da cidade e que tem o sugestivo nome de Via Mangue, aos arranha-céus...Portanto, não há mais caranguejos, siris e outros alimentos.

Como sobreviver então? Como atestam Meirelles e Athaide (2016) é cômodo para as elites e camadas médias manterem os subalternos por perto, pois eles prestam serviços com comodidade, dessa forma, há empregadas domésticas, zeladores e porteiros de prédios

do bairro, além de cidadãos que empreendem nos becos e vielas locais, como é o caso de D. Lu da Pamonha, famosa na comunidade pela qualidade do seu quitute.

Diante desses aspectos, este *paper*, por meio de um viés metodológico qualitativo, exploratório e bibliográfico, além de etnográfico, pois o autor desenvolveu uma série de projetos extensionistas<sup>2</sup> na comunidade do Entra Apulso, percorrendo suas “entranhas”, dialogando com sua gente por meio da inclusiva e inebriante linguagem folkcomunicacional, discute a resistência dessa população, a integração com o Instituto *Shopping Recife*, a geração de emprego e renda.

A grafitagem, típico elemento da folkcomunicação urbana, que me chamou a atenção há mais de uma década: “Nós é ralé, mas não é mané – nas margens do shopping” e me motivou a produzir os primeiros estudos sobre o local, fazer trabalhos extensionistas em 2015, dentre outras práticas, ganha ainda mais sentido por meio das seções ora apresentadas por este artigo.

Por fim, folkcomunicação, cultura e empreendedorismo na comunidade, bem como um pouco da história desse povo, o presente e as perspectivas que surgem em meio à integração com o Instituto *Shopping Recife*, cujas principais lideranças são mulheres nascidas e criadas na comunidade, hoje, educadoras com formação universitária dão indícios de que não há “mané” no Entra Apulso, e sim a fé, o trabalho e uma rede folkcomunicacional de compreensão acerca do direito de pertença, progresso e acesso à cidadania e aos bens de consumo necessários a uma qualidade digna de vida.

## **Folkcomunicação, cultura e empreendedorismo na Comunidade**

Os três componentes que intitulam esta seção trazem uma dimensão de resistência, luta e do desejo de permanecer “apulso” no pedaço de chão conquistado por si e por seus ancestrais. A Folkcomunicação está presente em cada beco, viela e mesmo nas ruas principais que tomam conta da comunidade e que se confundem com o “asfalto” repleto de arranha-céus como é o caso das ruas Bruno Veloso, a qual se estende da beira-mar de Boa

---

<sup>2</sup> Um típico exemplo é o projeto realizado entre 2019 e 2021, cujo novo edital está em andamento no momento da produção deste trabalho: “Programa Momento Saúde FPS: Folkcomunicação, Inclusão e Prestação de Serviços em Saúde.”

Viagem até a comunidade do Entra Apulso e da rua Visconde de Jequitinhonha com arranha-céus, além de gastronomia sofisticada.

A Folkcomunicação lá está nos carrinhos que vendem pamonha, canjica, milho assado e cozido, na fala das pessoas, nas brincadeiras das crianças ainda vistas com piões e correndo livres não só pelo asfalto, mas também pelas áreas de terra. Esse campo da comunicação forma um verdadeiro sistema no qual grupos distantes se integram de algum modo, partícipes de um mesmo sistema simbólico de valores.

A base do sistema de Folkcomunicação parte da constatação de que em uma mesma sociedade vivem grupos integrados e marginalizados (devido a fatores étnicos, geopolíticos, econômicos, culturais etc.), que manifestam diferentes graus de integração na sociedade. Resulta dessa reflexão a existência de uma forma de comunicação institucionalizada (comunicação social) e outra informal, que se situa à margem da estrutura hegemônica e das condições econômicas para sua realização (Folkcomunicação). (WOITOWICZ, 2022, P. 70)

São João do Nordeste é um desses elementos de integração nas diferentes realidades socioeconômicas da região. O São João não é só de festa e alegria na comunidade, mas também composto pelo trabalho duro de D. Lu da Pamonha, que empregou toda a família na produção da iguaria, se tornou figura recorrente na mídia televisiva local como sinônimo de empreendedora vitoriosa com a marca das milhares de unidades de comidas típicas nordestinas vendida a cada ciclo junino. Claro, além de D. Lu, centenas de outros empreendedores, fruto em boa parte de cursos de capacitação oferecidos pelo Instituto Shopping Recife.

Figura – 1 – D. Lu da Pamonha



Fonte: JC Online

A Folkcomunicação está presente nos relatos de cada projeto de extensão desenvolvido na Entra Apulso, projetos tão diversos que vão das discussões sobre saúde ao ensino de língua inglesa para aumentar as chances de empregabilidade dos jovens, os quais sonham de ingressar na carreira de enfermagem à de piloto de avião.

Numa perspectiva funcionalista, a função da cultura como atividade comunicativa está intrinsecamente relacionada com o desenvolvimento do indivíduo no seu espaço social. O desenvolvimento de um indivíduo não é somente biológico, mas sociocultural. Nascermos ocupando uma determinada posição, um determinado lugar no espaço social e esse espaço é um lugar de lutas por tomada de posições, de manifestações críticas de contradiscursos, de expressões da realidade, que buscam a transformação social, um lugar ao sol. (AMPHILO, 2013, p.47)

É uma verdadeira busca pelo bem comum, unindo as densas teorias acadêmicas ao saber do povo, gerando conhecimento, além de fato de mão-dupla, bebendo do ensinamento de Beltrão (1980).

A comunicação torna-se imprescindível a partir do momento em que as sociedades, embora diferentes, necessitam inter-relacionar-se. É uma questão sócio-política de organização de direitos e deveres dentro de um espaço social. Isso em diversas escalas: global, continental, nacional, estatal, municipal, enfim...como também, grupal, em se falando de comunidades. Entender o outro, para relacionar-se com ele, é uma questão de sobrevivência e de entendimento mútuo, visando ao bem comum. É uma questão sócio-política, de necessidade de se estabelecer relações para subsistência dos grupos sociais, em se falando de comunidades, de grupos socialmente dominados. (AMPHILO, 2013, p.49)

Ao caminhar pelos becos e vielas da comunidade com estudantes de graduação participantes de projetos de extensão universitária, este autor se deparou com portas e janelas abertas, com sorrisos e cumprimentos gentis da comunidade ao discutirmos a importância do cuidado em relação à dengue, às infecções sexualmente transmissíveis, à gravidez na adolescência dentre outras temáticas relevantes para a qualidade de vida de quaisquer populações.

Figura – 2 – Projeto de extensão universitária no Instituto Shopping Recife



Fonte: o autor

A linguagem tipicamente folk e acolhedora é a tônica deste microcosmo do Brasil – Brasil diverso há poucas quadras um do outro. Um deles inacessível, cercado por muros altos e câmeras, os quais dificultaram o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; o outro, sem barreiras, onde fomos chamados de “fio”, “bença” e onde nos pediram um “mói” de panfletos sobre a dengue para compartilhar com a comunidade e ajudar a coletividade a se precaver da doença.

Na seção seguinte, um pouco da história da comunidade que já chega a cerca de noventa anos, a sua atual realidade e a inter-relação entre o lugar é um dos maiores centros de compras do país. Além disso, é uma reflexão acerca de como o desejo pelo consumo de bens simbólicos, os quais têm um forte poder de comunicação, afeta os indivíduos.

### **Entra Apulso: de Ontem à Realidade Atual: um Shopping no meio do caminho e o Desejo pelo Consumo**

A Comunidade do Entra Apulso, como atesta Costa (2016) já foi um grande manguezal, situado às margens do Rio Jordão. Na década de 1930, populares viviam em situação precária, utilizando do lixo existente no mangue como fonte de renda e sobrevivência. Com o passar dos anos, famílias foram se instalando no local onde deram início ao aterramento do mangue, que passou a ser a comunidade. Atualmente com cerca de 7 mil habitantes, numa área de cerca de nove hectares. A comunidade passa por

problemas sociais e ambientais como: precárias condições de moradia, ausência de um plano urbanístico, problemas de infraestrutura como saneamento, abastecimento de água e drenagem, violência, falta de alternativas para a juventude (em especial, as de formação profissional), desemprego, baixa escolaridade entre outros.

Figura – 3 – Entra Apulso, Shopping Recife e o Condomínio *Evolution*



Fonte: Google Imagens

O Entra Apulso fica em uma área muito privilegiada e meca da especulação imobiliária da capital pernambucana: o bairro de Boa Viagem, um dos mais valorizados de todo o Nordeste do Brasil. Há poucos metros da praia e literalmente “colado” a um dos maiores shopping centers do país: O *Shopping Recife*.

Figura – 4 – *Shopping Recife*



Fonte: Google Imagens

Meirelles e Athayde (2014) mesmo sem tratarem diretamente deste objeto específico, ou seja, a Entra Apulso, traçam um panorama acerca da convivência tão próxima (geograficamente) de subalternos e camadas de classe média e de elite no país. Conforme os estudiosos, seria necessário disponibilizar força de trabalho feminino para o trabalho doméstico nas casas de classe média, além disso, a mão de obra barata de porteiros e afins deveriam também estar por perto.

Figura – 5 – Cond. *Evolution Shopping Park*



Fonte: Google Imagens

Uma antiga grafiteagem na comunidade, nos ajuda a intitular este *paper*: “Nós é ralé, mas não é mané – nas margens do shopping”. A grafiteagem não só dá uma dimensão folkcomunicação acerca do modo todo próprio das camadas populares se comunicarem, demonstrando sagacidade e sabedoria em meio às vicissitudes cotidianas, como é um forte indicativo do papel dos movimentos sociais nesse espaço urbano.

Os movimentos sociais são a tônica do Entra Apulso. Costa (2016) afirma que os habitantes desta comunidade atualmente contam com o apoio de diversos grupos comunitários, com participações sociais em níveis bastante diferentes, entre eles: Associação de Moradores, 12º Grupo de Escoteiro Cleonildo Paulo da Silva, Escolinha de futebol infantil, Cia. de Dança Rosa dos Ventos, grupos de capoeira, times de futebol, Comissão de Urbanização e Legalização (Comul), Creche Comunitária Nossa Senhora da Boa Viagem, além da organização não governamental Centro Profissionalizante de Boa Viagem. Os serviços básicos disponíveis oferecidos para a comunidade são: um Posto de Saúde da Família; duas escolas públicas: uma estadual, Inalda Spinelli, que atende da Alfabetização

ao Ensino Médio, e uma municipal, Abílio Gomes, voltada para o Ensino Fundamental uma creche comunitária, Nossa Senhora da Boa Viagem, que atende a 110 crianças de 0 a 6 anos e é mantida por doações; transporte público; rede elétrica e de abastecimento de água.

Apesar dos avanços alcançados pela comunidade, fruto não só de estratégias de marketing social do *Shopping Recife*, mas do engajamento dos moradores, da sua busca por cidadania e inclusão, a questão ambiental, como destaca Costa (2016), é um sério problema na Entra Apulso. Na perspectiva de Costa (2016) a comunidade tem problemas de infraestrutura e saneamento básico, toda a água utilizada nas casas vai para a rua, tornando o local mais propício a doenças.

Figura – 7 – Vuelas da Entra Apulso



Fonte: Costa (2016)

Costa (2016) defende que apesar dos avanços alcançados pela comunidade, fruto do engajamento da população e luta por cidadania e inclusão, a adoção de práticas de marketing social do *Shopping Recife* foi um aliado desse processo. Em meio à estrutura capitalista, dominante no mundo hoje, qual seria o denominador comum entre os mais diversos segmentos da sociedade? Pode-se considerar o consumo um dos mais importantes deles.

Mas ao se tratar de consumo, muitos fatores estão envolvidos neste termo, dentre eles podemos citar a influência do grupo sobre o indivíduo. Porém, no atual estágio em que vivemos em que há uma gama incontável de pessoas divididas nas mais diversas áreas, e nos mais variados tipos de associações, um agente acaba fazendo com que toda essa multiplicidade também influencie umas às outras: a mídia.

Dado isso, como explicar o comportamento de dois “mundos” diferentes no que tange às questões sociais, econômicas e culturais e seu comportamento similar na hora de consumir determinados bens e serviços?

Os Consumidores não tomam decisões no isolamento. Pelo contrário, quando consomem bens e serviços, eles funcionam num contexto social. Frequentemente os consumidores respondem a um conjunto de influências externas e interpessoais, decidindo suas compras baseados no que eles acreditam que projetarão imagens favoráveis aos demais e que atenderão às expectativas que os outros têm dele. (SAMARA e MORSCH, 2005, p. 54)

Todavia, essa influência não ocorre de maneira simétrica, e essa assimetria deriva do controle que a camada mais abastada da sociedade tem diante das outras camadas; órbita pela qual se fundamenta no próprio conceito do capitalismo – o poder concentrado nas mãos de poucos – que ditam quais serão as tendências a serem seguidas. Em virtude disso talvez fique mais fácil compreender o porquê de pessoas tão distintas umas das outras desejarem obter praticamente as mesmas coisas.

Entre o Condomínio *Evolution* e a Comunidade do Entra Apulso, existe um lugar que poderia ser considerado a “Meca” do consumo: o shopping; mais especificamente o Shopping Recife<sup>3</sup>. Cercado por duas realidades bastante diferentes, o shopping acaba sendo um ponto de interseção entre elas. E por quê?

Com o acréscimo de renda decorrente das políticas públicas atuais e a consequente melhora nos padrões de vida, proporcionou ao morador da comunidade mais humilde obter bens e serviços que antes não lhe eram alcançáveis, fazendo do Shopping Center um lugar palpável a sua nova realidade.

---

<sup>3</sup> O Shopping Recife fica localizado no bairro de Boa Viagem, Recife - PE. Ao seu redor ficam o Condomínio Evolution e a Comunidade do Entra Apulso.

Contudo, o consumo produzido, de maneira geral, se dá de maneira desmedida, em grande parte pelo que chama Débord (2003) de “A Sociedade do Espetáculo”, com a supervalorização dos signos.

Esse sentimento de poder pelo consumo provavelmente se dê na grande maioria das pessoas, sejam elas ricas ou não, todavia, para uma pessoa de menor poder aquisitivo essa seja uma forma, digamos mais rápida, de se alcançar mesmo que de maneira ilusória o tão sonhado status.

Em virtude disso, pode-se explicar o orgulho do morador da comunidade do Entra Apulso, dado que ele mora numa região nobre da cidade – porém, não em um lugar suntuoso como o *Evolution* –, mas vizinho e tendo acesso ao mesmo centro de consumo.

Ribeiro (2000) discute sobre a separação entre social e sociedade, onde na primeira se enquadraria a comunidade do Entra Apulso, e na segunda o condomínio *Evolution*.

Isso porque o social e a sociedade não se referem aos mesmos meios sociais, às mesmas pessoas, à mesma integração que tenha no processo produtivo, no acesso aos bens, ao mercado, ao mundo dos direitos. O social diz respeito ao carente; a sociedade, ao eficiente. (RIBEIRO, 2000, p. 21)

Sim, isso é uma realidade nos nossos dias, contudo, cada vez mais essa pessoa que se encontra no social quer passar a pertencer à sociedade e acabam fazendo do consumo de bens e serviços característicos a quem pertence a ela, sua ferramenta na busca desse objetivo.

Isso se dá pela sobreposição do *ter* sobre o *ser*, bem característico do sistema capitalista; a alienação que determinados bens acabam trazendo, ou a suposta imagem que aquela grife trará para quem a possui. Todos esses fatores combinados fazem com que haja tal submissão ao consumismo desenfreado e irracional.

Consumir determinados bens e serviços passa a ser uma questão de suprir determinadas faltas nas mais diversas áreas, sejam elas afetiva, psicológica, social etc. E preenchendo cada vez mais essa lacuna, vem às campanhas publicitárias para enaltecerem ao extremo o quão bom e prazeroso vai ser a aquisição desse novo símbolo. O que dá uma boa noção do motivo pelo qual os habitantes de dois mundos tão diferentes acabam se encontrando num mesmo universo: o do consumo.

Esse desejo de inclusão, de pertença, bem como o engajamento dos atores da comunidade em busca de acesso não só a emprego e renda, mas ao conhecimento dos seus

direitos, à educação e ao domínio de tecnologias, que os levem ao exercício pleno da cidadania, certamente, é um dos vetores capazes de retirá-los das margens do shopping, colocando-os em condição de assimilar oportunidades de formação por parte do centro de compras de um modo crítico. É não ser “mané”!

### **Considerações Finais: Caminhos para fugir das “margens” do shopping**

Para que os milhares de moradores da Comunidade do Entra Apulso possam colocar em prática sua cidadania de modo efetivo é imprescindível a criação de políticas de geração de emprego e renda, além de capacitação na seara educacional. Apenas uma abordagem que envolva esses aspectos possibilitará de modo efetivo que esses indivíduos saiam das margens do shopping e estabeleçam suas próprias trajetórias.

Deixar de ser “mané”, andar com “fé” é ter conhecimento em uma perspectiva conectada aos ensinamentos de Paulo Freire. É, por exemplo, não apenas ter acesso às mídias digitais, mas a criticidade necessária para filtrar os conteúdos ali presentes e não ser vítima de *fake news*. É não ser analfanauta, isto é dominar o uso técnicos de dispositivos digitais com a capacidade de interpretação das questões político-ideológicas ali postas, conforme sinalizam Romero-Rodriguez (2018), Prazeres e Ratier (2020).

É com essa perspectiva de viés crítico e engajado, não um olhar puramente submisso acerca de estratégias de marketing social do *Shopping Recife* que este estudo apresenta as linhas que seguem.

As referidas linhas estão alicerçadas, ainda, em observações de campo quando da realização de projetos extensionistas entre os anos de 2015 a 2021 por parte deste autor no Instituto Shopping Recife, em becos e vielas da comunidade, na sua creche e em uma escola pública, locais nos quais foram discutidos assuntos como infecções sexualmente transmissíveis por parte de graduandos de enfermagem e medicina, foram ministradas aulas de inglês por parte deste estudioso e diversas outras práticas que vão além do assistencialismo, buscando uma real integração cidadã dos atores envolvidos no processo.

Ao longo do processo merece destaque o fato de que a cúpula estratégica do Instituto Shopping Recife é formada por mulheres nascidas e criadas no Entra Apulso, hoje profissionais com nível superior, que permanecem morando na comunidade, servindo de

referência a outras jovens. Diante de tais fatos, é possível inferir que a construção de uma imagem corporativa de compromisso e responsabilidade social foi capaz neste estudo específico ao menos de unir forças a movimentos sociais, melhorando a condição de vida da comunidade assistida.

De acordo com Costa (2016) o Instituto Shopping Recife (ISR) criado em 4 de dezembro de 2007, é o resultado de muitas discussões internas no âmbito da função social do Shopping Recife e como seria sua relação com a comunidade em torno do empreendimento. Inaugurada em Junho de 2009, Localizada dentro da comunidade “Entra Apulso” em Boa Viagem, na cidade do Recife (PE). Além disso, a missão da instituição é: “Proporcionar formação empreendedora e profissional para a empregabilidade aos jovens e adultos das comunidades do entorno do Shopping Recife e apoiar ações que promovam o desenvolvimento local da comunidade de Entra Apulso”.

Ainda segundo o autor, a ideia a priori surgiu a partir de pensamentos, como: apoiar uma ONG para acompanhar a comunidade, e apoiar a creche local que era o sentido mais presente da comunidade, com esses ideais, os empreendedores tomaram a decisão de investimento social privado.

Costa (2016) assegura que a iniciativa do Shopping Recife teria surgido graças à expansão de um movimento na década de 1990, quando o Brasil participou da difusão dos conceitos de terceiro setor e responsabilidade social empresarial, que desde então vem se intensificando, tornando-se relevante esse tipo de atuação. A referida atuação visa a fortalecer a conscientização dos atores envolvidos a fim reduzir a desigualdade social no entorno do centro de compras; um dos aspectos relevantes para a criação do instituto.

O pesquisador aponta os pilares de atuação do ISR na área de educação: realização de cursos, palestras e oficinas para crianças, jovens e adultos. Disponibilidade de uma biblioteca com dois mil títulos, computadores com acesso à internet e área de recreação infantil. Na área profissional: divulgação dos empreendimentos da comunidade, Fomento à empregabilidade, divulgação do banco de talentos. Na área de desenvolvimento local: apoio aos grupos e instituições da comunidade, estímulo aos esportes e ações de qualidade de vida, coleta de óleo de cozinha e parcerias empresariais.

Ainda de acordo com Costa (2016), o ISR desenvolve e apoia projetos sociais com objetivo de criar oportunidades ao desenvolvimento cidadão e produtivo para jovens e adultos da comunidade, o instituto realiza programas de formação profissional e empreendedora realizado em parcerias com instituições formadoras. “Construindo uma Rede de Entidades Sociais” é o nome do projeto que amplia o acesso dos moradores às ações sociais, qualificando a comunidade a agir de forma complementar e colaborativa. O objetivo é estreitar o relacionamento entre as instituições e os moradores, tendo em vista a participação das famílias em reuniões para realizações de eventos, por exemplo, Dias das crianças, São João, Natal. De acordo com relatos dos moradores é possível realizar eventos, aproveitar espaços de lazer, formação de grupos de escolinha de futebol, quadrilha junina, além de atividades culturais, lúdicas e ambientais.

Outro projeto que apoia a capacitação dos jovens, segundo Costa (2016) é nomeado de “Programa de formação profissional”, cujo objetivo é articular as dimensões ao desenvolvimento pessoal, social e profissional, com ênfase na inclusão produtiva, na autonomia, no protagonismo, na capacidade empreendedora, e na qualificação profissional. Os cursos têm como objetivo criar condições para esses jovens atuarem nos primeiros estágios da vida profissional, aumentando as chances de empregabilidade.

O autor expõe alguns programas que foram construídos a fim de enfrentar o desafio de inserir os a comunidade e capacitar os moradores, como por exemplo, o “Programa de Aprendizagem”- Jovem Aprendiz, juntamente com o Ministério do Trabalho e emprego/DRT-PE, ministrou curso de formação para jovens nas áreas de administração e vendas, com carga horaria de 400 horas atividades teóricas, além de 600 horas nas lojas do Shopping Recife. A capacitação profissional em portaria, limpeza e conservação para executar as atividades referentes aos serviços. Curso de Informática aplicada ao mundo do trabalho, com foco em procedimentos administrativos. Jornada Sebrae com 18 minicursos nas áreas de empreendedorismo, qualidade no atendimento e gestão de negócios. Capacitação em boas práticas para área de alimentação, destinado aos profissionais do ramo alimentício, desenvolvendo conteúdos vinculados a implantação e manutenção de boas práticas na manipulação, preparação, acondicionamento, armazenamento, transporte e exposição de alimentos.

Diante das reflexões e dados expostos, não poderia haver uma análise final mais coerente acerca da consciência folkcomunicacional em torno da dicotomia “ralé x mané” – tônica deste texto. Essa análise fica a cargo de Meirelles e Athayde (2014, p.19): “Chega de maldade! O povo da favela só quer a paz, o banho quente, a comida bem temperada, o emprego, a saúde, a educação. Quer ter respeitados seus direitos. Quer ser feliz, com os parentes e amigos, no lugar onde tem suas raízes”.

## Referências

- AMPHILLO, Maria Isabel. Matrizes Teóricas: Estudos Científicos do Folclore Brasileiro. In Melo, José Marques de; Fernandes, Guilherme Moreira (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**. São Paulo: Editae Cultural, 2013.
- BAUDRILLAD, Jean. **A sociedade do consumo**. Tradução: Artur Morão. Brasil: Edições 70, 2005.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- COSTA, José Wendson Gomes de Queiroz. **Marketing 3.0, responsabilidade socioambiental e empreendedorismo social: um estudo de caso sobre o Instituto Shopping Recife**. / José Wendson Gomes de Queiroz Costa. – Recife: O Autor, 2016. Monografia 60f.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2003. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/socespetaculo.html>>. Acesso em: 25/06/2012
- DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2010.
- MEIRELLES, Renato; ATHAYDE, Celso. Um País Chamado Favela. São Paulo: Editora Gente, 2014.
- PRAZERES, Michelle; RATIER, Rodrigo. **O fake é fast? Velocidade, Desinformação, Qualidade do Jornalismo e Media Literacy**. Florianópolis: Estudos em Jornalismo e Mídia, 2020.
- PROCÓPIO, Pedro. **O Brasil Emergente nas Páginas de The Economist: Relações Entre Economia e Discurso no Governo Lula**. Recife: Bagaço, 2012.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- ROMERO-RODRIGUEZ, Luiz.; DE-CASAS, Patricia; PEDREIRA, Mari Carmen. **Desinformación e Infoxicación en las cuartas pantallas**. In: (Ed.). Competencias mediáticas en medios digitales emergentes. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2018. p. 73-92.
- SAMARA, Beatriz Santos. Morsch, Marco Aurélio. **Comportamento do consumidor: conceitos e casos**. São Paulo: Prentice Hall, 2005.
- WOITOWICZ, Karina Janz. Vozes Populares e Disputas Discursivas: Práticas de Ativismo (Folk) Midiático nos Movimentos Sociais. In SCHMIDT, Cristina; HOHLFELDT, Antônio;

MERGULHÃO, Eliane. **A Comunicação dos Marginalizados nas Rupturas Democráticas**.  
Porto Alegre: EdPUCRS, 2022.

RIF

arti

artigos

artigo

gos

## **Folkcomunicação – Vínculos epistemológicos fundamentais entre Comunicação e Folclore<sup>1</sup>**

*Andriolli Costa<sup>2</sup>*

**Submetido em: 03/04/2023**

**Aceito em: 12/07/2023**

### RESUMO

O artigo busca repassar os fundamentos epistemológicos que permitiram a emergência da Folkcomunicação, formulada na década de 1960 por Luiz Beltrão, a partir dos estudos folclóricos. Mais especificamente com uma de suas vertentes: a folclorística dialética, cujo grande expoente foi Edison Carneiro e que tinha como matriz de pensamento as leituras de Antônio Gramsci. Neste trabalho exploramos, de início, os diversos entendimentos possíveis para o termo folclore – demarcando, no processo, nossa definição de trabalho. Em seguida discorreremos os motivos pelos quais certos termos propostos como substitutivos são insuficientes para dar conta da abrangência do fenômeno. Por fim, delineamos as aproximações entre Carneiro e Beltrão, evidenciando como as sensibilidades evocadas por este texto não são estranhas ao campo da Comunicação: o entendimento da cultura popular tradicional enquanto elemento de crítica e comentário, resistência e transformação.

### PALAVRAS-CHAVE

Folclore; Folkcomunicação; Edison Carneiro.

## **Folkcommunication - Fundamental epistemological links between Communication and Folklore**

### ABSTRACT

The article seeks to review the epistemological foundations that allowed the emergence of Folkcommunication, formulated in the 1960s by Luiz Beltrão, from the folklore studies. More specifically with one of its aspects: the dialectic folkloristics, whose great exponent was Edison Carneiro and who had the readings of Antônio Gramsci as a matrix of thought. In this work, we explore the various possible understandings for the term folklore – demarcating, in the process, our working definition. Then we discuss the reasons why certain terms proposed as substitutes are insufficient to account for the scope of the phenomenon. Finally, we outline the similarities

---

<sup>1</sup> Trabalho resultante de pesquisa de pós-doutorado com bolsa CNPq.

<sup>2</sup> Doutorando em Comunicação e Informação pela UFRGS, mestre em Jornalismo pela UFSC.

between Carneiro and Beltrão, showing how the sensibilities evoked by this text are not foreign to the field of Communication: the understanding of traditional popular culture as an element of criticism and commentary, resistance and transformation.

#### KEY-WORDS

Folklore; Folkcommunication; Edison Carneiro.

## **Folkcomunicação - Vínculos epistemológicos fundamentais entre Comunicação y Folklore**

#### RESUMEN

El artículo busca revisar los fundamentos epistemológicos que permitieron el surgimiento de la Folkcomunicação, formulada en la década de 1960 por Luiz Beltrão, a partir de estudios folclóricos. Más específicamente con uno de sus aspectos: la folclorística dialéctica, cuyo gran exponente fue Edison Carneiro y que tuvo como matriz de pensamiento las lecturas de Antônio Gramsci. En este trabajo, exploramos las diversas interpretaciones posibles del término folklore, demarcando, en el proceso, nuestra definición de trabajo. Luego discutimos las razones por las cuales ciertos términos propuestos como sustitutos son insuficientes para dar cuenta del alcance del fenómeno. Finalmente, esbozamos las similitudes entre Carneiro y Beltrão, mostrando cómo las sensibilidades evocadas por este texto no son ajenas al campo de la Comunicación: la comprensión de la cultura popular tradicional como elemento de crítica y comentario, de resistencia y de transformación.

#### PALABRAS-CLAVE

Folklore; Folkcomunicação; Edison Carneiro.

#### Introdução

Esse trabalho é resultado de mais de uma década de produção e pesquisa vinculada às culturas populares, e toma forma após nossa aproximação institucional com as pesquisas relacionadas à folkcomunicação. Lá se vão mais de meio século desde que esta foi formulada pelo pernambucano Luiz Beltrão, ainda em 1967, sendo tida como “a mais original das contribuições brasileiras à Teoria da Comunicação” (MARQUES DE MELO, 2003, p. 36).

Todavia, tomando emprestada a expressão, a folkcomunicação não surge misticamente enquanto ideia como Minerva nasceu da cabeça de Júpiter. O “Folk”, que fundamenta esta vertente teórica, não é mera tradução inglesa para Povo - referência à cultura popular na qual emergirão os fenômenos a serem estudados. É, em verdade, radical de *folk-lore*, palavra esta

que ao longo dos últimos 50 anos tornou-se tão controversa dentro e fora da academia que fez com que muitos estudiosos da folkcomunicação buscassem afastá-la de seu eixo.

O objetivo deste trabalho é fazer um percurso teórico que estabeleça os fundamentos epistemológicos para o surgimento da folkcomunicação a partir dos estudos folclóricos. Para tanto, nosso movimento inicial será o de estabelecer sobre qual campo do folclore nos referimos – delimitando o nosso entendimento de Folclore a partir das mesmas bases que inspiraram a folkcomunicação beltraniana.

Investiremos, então, na discussão sobre as controvérsias envolvendo o abandono ou não do termo Folclore em favor de outros que – a nosso ver - não dão conta da abrangência do fenômeno. Por fim, exploraremos as aproximações de pensamento entre Beltrão e este braço dos estudos folclóricos, evidenciando uma matriz de pensamento que compreende os saberes tradicionais em sua potência contraditória de transformação e conservação, de resistência e reificação.

Com isto, pretendemos demonstrar que as sensibilidades alinhavadas por este texto não são estranhas ao campo. Tal qual nosso objeto de interesse (a cultura do povo), estas foram apenas menosprezadas tanto pela academia quanto pela prática jornalística. Um lastro do próprio imaginário ilustrado, objetivo e factual, que marginaliza os saberes populares, o invisível e o inefável dos processos que se afirmam puramente intelectuais (COSTA, 2020).

Ao longo desta discussão, encontraremos suporte no pensamento do baiano Edison Carneiro (1912-1970). Intelectual de orientação marxista, debruçou-se sobre os estudos do folclore e das religiões afro-brasileiras. Não por acaso, foi perseguido constantemente por ser um pensador “comunista”. De início pela ditadura do Estado Novo, de Getúlio Vargas (na década de 1930) e posteriormente pela Ditadura Militar de 1964. Nunca interessou ao Estado e aos poderosos pensar a cultura do povo como Edison pensava: enquanto espaço de tensão e enfrentamento.

Por fim, resta não um objetivo, mas um desejo: ao evocarmos esta retomada de um entendimento das culturas populares tradicionais enquanto espaço de crítica, tribuna e comentário, a esperança é iluminar a própria cobertura jornalística. Que as pautas ligadas a fatos folclóricos<sup>3</sup> possam ir além da estética esvaziada de sentido ou do neoliberalismo que se

---

<sup>3</sup> A primeira Carta do Folclore Brasileiro, de 1951, conceitua: “Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam

mascara em empreendedorismo cultural e possam entender os diálogos dos afetos a partir da potência revolucionária da ação coletiva que se enraíza na tradição.

Isto posto, prosseguimos.

## De que campo do folclore estamos falando?

A pergunta que intitula nossa primeira seção toma emprestada a noção de Campo em Pierre Bourdieu (1989), entendida como um espaço social resultado de articulações e interesses de agentes em constante disputa. No âmbito do Folclore, como consequência de tantos embates, emergem inúmeras visões igualmente distintas sobre este objeto – o que dificulta o básico da comunicação entre as partes. Para evitar possíveis desencontros, a questão se faz necessária: de que campo do Folclore estamos falando?

Em diálogo com o que chamaremos de Folclorística Dialética, cujo grande nome foi o baiano Edison Carneiro – inspirador da folkcomunicação beltraniana, nosso marco de entendimento assim se delinea: *Folclore é forma de conhecimento baseada na tradição e na coletividade, transmitindo sensação de identidade, pertencimento e cotidiano. Tal conhecimento, sempre alternativo e não-institucionalizado, surge da tensão entre as classes dominantes e o povo. Este, ao se encontrar alijado dos processos hegemônicos de produção, comunicação, educação, encontra no diálogo de afetos com o coletivo as estratégias adequadas para estar e agir no mundo, fundamentado no presente por raízes do passado que delineiam caminhos para o futuro.*

Exploraremos em breve os elementos que permitiram a construção desta definição de trabalho acima apresentada. De início, vale ressaltar que este mesmo entendimento não pode ser alcançado por outras instâncias – que, ora subalternizam as culturas populares, ora rejeitam completamente o termo Folclore, propondo equivalências incapazes de abarcar a sua abrangência. Ressalta-se, também, que nada é dito sobre “baixa” ou “alta cultura”, como nos termos de Eagleton (2005). O que existe são distinções baseadas no acesso, mas com uma inegável movência que faz com que haja uma circularidade na cultura popular que atravessa e

---

diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humanos ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica” (apud ALMEIDA, 1957).

é atravessada por todas as classes. É no povo, porém, que está seu motor de emergência e transformação.

Valioso também é notar que Folclore é uma categoria de análise. Por padrão, a pessoa que está inserida num contexto em que se vivencia um fato folclórico não tem motivo algum para nomear esta experiência desta forma. Por vezes existirá uma consciência sensível e afetiva da prática cultural a ser repetida pela tradição, superior a uma consciência histórica e comparativa - predicado dos pesquisadores que observam o fenômeno. Não é sem motivo, portanto, que grupos em contato direto com esta forma de conhecimento tradicional e popular não reconheçam nela uma ligação com a palavra “Folclore” – absolutamente estrangeira para o contexto da comunidade.

Isso, ressaltamos, não é necessariamente um problema. Quando um ser humano respira, captando oxigênio para o metabolismo celular e transformando em energia para o corpo, a priori não há um processo consciente em que o sujeito reconheça a ação biológica em movimento. Este é um predicado dos cientistas. Não existe algum tipo de “imposição do olhar”, apenas formas de entender o observável.

Este não-reconhecimento da palavra está ligada ao modo como o termo acaba sendo erroneamente utilizado. No âmbito da sociologia espontânea, que emerge do senso comum, temos junto à vulgata o entendimento de Folclore enquanto sinônimo de mitos e lendas e, por consequência, derivação daquilo que é a) exagerado e absurdo, ou b) mentira, engodo, conhecimento falso. Esta visão, evidentemente, ignora a potência simbólica das narrativas ancestrais e as associa com saberes pré-científicos que tenderão a ser abandonados diante do contato com a Ciência tradicional.

O problema está nos desdobramentos da questão. Aquele que não reconhece a presença do folclore no seu entorno, cria um vácuo de significado a ser preenchido. Quase como se dissesse: “Ora, se a palavra folclore existe, e é usada para indicar uma determinada cultura – e eu não a reconheço na minha – logo deve ser a do outro”.

Este ato de identificar apenas a cultura do outro como folclórica gera uma hierarquização cultural que não existiria se houvesse alteridade. O imbróglio poderia ser desfeito com o entendimento de que folclore atravessa todos os grupos humanos, e está presente em qualquer comunidade onde haja um saber institucional – transmitido oficialmente

– e outro não-oficial, que emerge a partir das tensões entre o poder instituído e aqueles que dele estão apartados.

Como isso não ocorre, resulta enorme frustração em certos grupos sociais, em especial os povos indígenas. Afinal, se folclore é tido erroneamente como sinônimo de mitos e lendas; e as narrativas orais indígenas são amplamente presentes no imaginário brasileiro, a cultura indígena para muitos acaba sendo tomada como metonímia de folclore<sup>4</sup>. Deixar claro de que campo do folclore estamos falando, e trabalhar para dissolver compreensões equivocadas é uma tarefa necessária que deve ser enfrentada por todos os educadores da área.

Cultura ubíqua, familiar, costumeira, a cultura popular some às nossas vistas feito um móvel antigo que, por sempre ter estado ali, deixa de chamar atenção. Isso, claro, até ser movido de alguma forma. Folclore acaba, deste modo, invisibilizado no cotidiano e é vinculado a uma derivação do campo artístico-literário. Quase como se fosse apenas mais uma ficção disponível no catálogo de histórias da cultura pop.

O desconhecimento sobre o lastro identitário e tradicional desta forma de conhecimento leva pessoas a confundirem produção literária com registro folclórico. Como derivação, narrativas tradicionais são despidas de sua potência simbólica e menosprezadas enquanto histórias inofensivas; restritas por vezes à primeira infância ou a anos iniciais na escola.

Também é comum que se critique a ação de “folcloristas” nas redes sociais ou na literatura, quando na verdade os interlocutores são escritores, quadrinistas, influenciadores digitais ou curiosos instigados pela temática, mas sem necessariamente o rigor na leitura e análise dos fenômenos. Um equívoco que colabora para o desbastamento da imagem do campo acadêmico do Folclore junto à opinião pública engajada.

---

<sup>4</sup> Representantes da folclorística dialética, como Edison Carneiro e Tavares de Lima, compreendiam que a cultura indígena não era necessariamente objeto do campo folclórico tendo em vista que a tensão com a hegemônica (o poder político, a religião, a educação instituída, etc.) era fundamental para a sua emergência. Renato Almeida discordava veementemente. Era, para ele, um absurdo considerar que uma entidade mítica poderia ser folclórica para uma sociedade e não para outra. (1975, p. 118). Reforçamos que sim, é perfeitamente possível este entendimento. O “folclórico” não existe à priori e nem está vinculado a um povo ou a seu portador; *existe na relação*. Assim, para uma comunidade sertaneja as histórias de curupira passariam ao largo da educação oficial sendo, portanto, folclóricas. Para indígenas Tembé/Tenetejara, por exemplo, estas narrativas podem pertencer à institucionalidade do ensino, o que escaparia aos domínios do *folk*. Vale apontar ainda que isso nada tem a ver com ser ou deixar de ser sagrado; várias práticas populares envolvem sacralidade e fé, à revelia do que orienta ou deixa de orientar a religião hegemônica.

A imprecisão quanto ao sentido aplicado ao termo afeta o âmbito da pesquisa também de outras maneiras. Durante muito tempo uma das grandes inquietações da área era o fato do campo científico do Folclore e seu objeto de estudos partilharem a mesma nomenclatura. Dificuldade esta, diga-se de passagem, que também é experienciada pelos Estudos em Jornalismo.

Renato Ortiz não deixa de espezinhar o campo diante desta polissemia: para o autor, a indefinição estimula a ausência de método e rigor científico entre folcloristas. “Não havendo diferença entre ciência e objeto, necessariamente, não se justifica uma distinção entre teoria e análise empírica” (ORTIZ, 1985, p. 40). Isso não quer dizer, todavia, que inexistiram iniciativas para resolver este imbróglio. Pesquisadores tatearam alternativas, como “Ciência do Folclore” ou mesmo “Folclorologia”. Em nosso trabalho, vamos recorrer ao termo Folclorística<sup>5</sup> – o mesmo caminho seguido pelos estudiosos ingleses desde a década de 1950, e já subscrito por Laura Della Mônica; aluna de Mário de Andrade, em seu *Manual do Folclore* (1989, p. 31).

Outra peculiaridade do campo acadêmico do Folclore, especialmente em terras brasileiras, está no esvaziamento de poder simbólico dos seus próprios pesquisadores. Hoje muito do que se fala do que o Folclore é ou deixa de ser em contexto universitário é vocalizado pelos críticos e não por aqueles que se debruçam sobre o campo. Podemos compreender este fato parte por uma extensão do desprezo pelo seu objeto de estudos – as culturas populares, que só recentemente vão integrar uma virada epistemológica de reconhecimento e valorização – e parte pelos próprios equívocos dos anos iniciais de pesquisa.

## Folclorística Dialética

No dia 22 de agosto de 1846 o neologismo *folk-lore* foi usado pela primeira vez, dando nome a um campo que passa a congregar o que anteriormente já havia sido chamado de *antiguidades populares* ou *literatura popular*. Não havia exatamente uma preocupação conceitual, mas uma noção organizativa de tudo aquilo que representava a cultura do povo. O que estava bem delineado desde o início, todavia, era escopo dos estudos: a preservação de

---

<sup>5</sup> Uma solução que também dialoga com o jornalismo, visto que Jornalística (da *Journalistik* alemã) tem sido um termo bastante utilizado para se referir à Ciência dos Jornais.

um passado evanescente frente aos avanços da modernidade, num diálogo direto com o romantismo alemão.

Quem quer que tenha estudado os usos, costumes, cerimônias, crenças, romances, refrãos, superstições, etc., dos tempos antigos deve ter chegado a duas conclusões: a primeira, quanto existe de curioso e de interessante nesses assuntos, agora inteiramente perdidos; a segunda, quanto se poderia ainda salvar, com esforços oportunos [...]. (THOMS, 1996/1846, p. 187).

Refletindo sobre a criação do neologismo, Thoms recorda o contexto: a febre das ferrovias estava em seu ápice, o “cavalo de ferro” solapava o passado sobre seus cascos, “fazendo as relíquias de nossa primitiva mitologia popular levantarem voo” (apud EMRICH, 1946, p. 360). Era mister tomar notas sobre costumes do velho mundo, práticas e superstições populares, antes que tudo sucumbisse.

Orientava os acadêmicos por todo o restante do século XIX, e mesmo início do XX, esse espírito do arqueólogo social: preservar o registro de sobrevivências e reminiscências de passado na modernidade, ao mesmo tempo em que se buscava rastrear as origens estruturais das manifestações culturais. O resultado deste movimento inicial, todavia, foi uma série de estudos que especulavam sobre uma origem idílica da qual as tradições culturais do presente seriam mera erosão. Como resume Renato Almeida, era como se o povo não tivesse imaginação, apenas memória (1975, p. 123). Isso muda já na virada da segunda metade do século XX. Tavares de Lima foi um dos que buscou organizar o campo acadêmico com seus escritos:

“Autenticidade”, “autêntico”, “pureza”, “puro”, são outras tantas palavras que não possuem qualquer significado para o cientista do folclore; não existe, como infelizmente dizem até alguns folcloristas, folclore mais ou menos autêntico e puro. (...) “Origem” também é coisa que não deve preocupar-nos, porque a atividade do folclorista, dentro de uma orientação científica, jamais deve se caracterizar pela busca de origens deste ou daquele traço ou complexo cultural espontâneo, mas pela observação, análise e estudo, na aplicação da metodologia folclórica. (LIMA, 2003, p. 19-20)

Os estudos folclóricos caminharam consideravelmente desde sua conformação, mais de 150 anos atrás, e a busca de um passado idílico há muito se descolou da preocupação dos estudiosos. A acusação de passadistas, no entanto, ainda permanece sendo repetida. Mais grave ainda, a perseguição ao “verdadeiro”, “legítimo”, “originário” ainda estão

intrinsecamente presentes nos discursos sobre Folclore – inclusive nos que se propõe enquanto revisionismo crítico<sup>6</sup>. Uma inversão de polaridade que leva, em verdade, ao mesmo lugar.

Outras questões reincidentes: Renato Ortiz recorre a Certeau para acusar os folcloristas de se contentarem em observar a beleza do morto (1985, p. 39). É mais uma das formas de apontar o suposto desejo de imutabilidade do Folclore, ainda que a compreensão da cultura popular como dinâmica, mutante e mutável acompanhe os estudos da área no mínimo há 70 anos (contados de hoje), com a publicação da primeira Carta do Folclore Brasileiro em 1951. “Todo folclore é um ser e um vir-a-ser e, portanto, se acha em processo de mudança, o que na existência humana constitui-se em ato constante. Por isso o chamamos de dinâmico” (LIMA, 2003, p. 22).

O tensionamento entre o que se diz sobre o campo acadêmico do Folclore e como este efetivamente desenvolve suas práticas e reflexões são por vezes tão díspares que parece que tratam de objetos completamente diferentes. A insistência na ideia de dizer que o campo acadêmico-científico do Folclore diz o que ele *não diz* alimenta o constrangimento que vai passar a acompanhar o termo na Universidade.

Palavras, entretanto, são tão boas quanto seus usos. Haveria ganho em utilizar um termo que agrade instâncias acadêmicas, mas continuar a desprezar a potência dos saberes tradicionais e a agir pelas comunidades que os carregam? Não seria possível instaurar a transformação a partir de dentro, refinando o olhar deste campo questionado? Difícil não concordar com Renato Almeida: “Não consigo atinar vantagem da contenta. A cultura popular que se visa estudar não será melhor conhecida se chamarmos dessa ou daquela maneira a disciplina que a considera” (ALMEIDA, 1957, p. 2-3.)

Para além disso, seria coerente inquirir apenas aos críticos qual o conceito de um campo, e ignorar sua produção interna? Frente a esta incomunicabilidade, apenas o diálogo franco e a educação a longo prazo podem trazer mudanças e reforçar o entendimento de que o que nos une é muito mais próximo do que o que nos separa.

Um dos grandes desencontros está no ato de “folclorizar” uma manifestação cultural, tido pelos críticos como sinônimo de estereotípias e exotificação – fruto da visão equivocada de

---

<sup>6</sup> Exemplo nítido é a forma como alguns comunicadores indígenas buscam negar em absoluto a existência do Saci Pererê negro, entendido como derivação colonial do Yasy Yateré do povo Guarani - este sim tido como o mito legítimo e original. Será possível fazer esta afirmação?

folclore – é completamente distinta do que falam os folcloristas. Edison Carneiro, por exemplo, atesta que a folclorização é o ato de despersonalização, em que uma criação individual é tomada espontaneamente pelo povo para dar forma a outros fenômenos.

Muitas das coisas do folclore têm autor conhecido, [...] mas o povo, adotando-as, fazendo-as suas, lhes comunica uma universalidade que não tinham. Com efeito, a criação individual folcloriza-se, sofre um verdadeiro processo de despersonalização [...] (CARNEIRO, 2008, p. 132).

Conseguimos visualizar este fenômeno perfeitamente quando pensamos, por exemplo, na música. Bertha Homem de Mello é a autora de “Parabéns a você”, versão de cantiga norte-americana que foi composta para concurso na Rádio Tupi em 1942. Durante toda sua vida, a poeta se incomodou com quem cantava sua música “errado”, e ainda mais com as tantas variações que surgiam a cada festa animada pelo canto. A autoria está registrada, juntamente com a história da composição, mas nada disso impede que o povo tome a música para si. Por certo que o reconhecimento da autoria é importante, especialmente quando se trata da valorização de comunidades tradicionais e de segmentos sociais postos à margem pela hegemonia. Entretanto, muitas vezes este processo de despersonalização não é consciente. Cristina Wolffenbuttel, a título de exemplo, coletou junto às crianças de sua escola uma série de músicas autores que os alunos julgavam folclóricas, como *A Banda* de Chico Buarque e *Debaixo dos caracóis de seus cabelos*, de Erasmo e Roberto Carlos.

O Povo, representado nos estudos folclóricos, não é o *Populus romano*, termo que carrega sentido político e que vai se vincular à ideia de nação, mas o *Vulgus*, o “populacho”, as camadas marginalizadas dentro de uma sociedade hegemônica (ALMEIDA, 1957, p. 28). Quem é o folk do lore? Nos registros iniciais fica claro o distanciamento construído entre os saberes instituídos e o saber campesino, onde o intelectual se distingue do povo – os pobres - e seus abusões sem uma devida relação de reconhecimento e autorreconhecimento. Com o avançar das reflexões sobre o tema, o conceito foi expandido.

Folk é povo, gente comum, plebe, mas também pode ser um grupo de qualquer extração social quando, devido à ocasião, seu senso de coletividade ou de solidariedade quer ser colocado em relevo, quando sua coesão se torna mais forte. (SEGATO, 1989, p. 82)

A acusação de “romantismo” conservador, no princípio do campo, certamente é pertinente. Por outro lado, como novamente nos lembra Cascudo, “nenhuma disciplina de investigação humana imobilizou-se nos limites impostos quando do seu nascimento” (2012, p. 400-401). Faz sentido tomar um conceito apenas pela sua proposta inicial e não pelos seus avanços? Quantas perspectivas científicas não haveriam de ser revogadas seguindo-se a mesma régua? Imagine o que seria de conceitos como os de Natureza, Cultura, Espírito, tão caros às ciências sociais, caso fossem limitados apenas ao contexto de seu surgimento. Abaixo, trecho da própria Carta do Folclore de 1951 citada por Renato Almeida:

Como expressão da experiência, o fato folclórico é sempre atual, isto é, encontra-se em constante reatualização. Portanto, sua concepção como sobrevivência, como anacronismo ou vestígio de um passado mais ou menos remoto, reflete o etnocentrismo ou outro preconceito do observador estranho à coletividade, que o leva a reputar como mortos ou em via de desaparecimento os modos de sentir, pensar e agir” (ALMEIDA, 1957, p. 22)

Sim, Folclore surge como distinção, mas o campo se transforma para buscar o oposto disso: o reconhecimento da potência não de um aglomerado amorfo (a massa) mas em grupos gregários de reconhecimento identitário, Povo: substantivo coletivo que carrega em si a noção de múltiplas individualidades. O que nos une não é apenas a proximidade geográfica, mas afetiva – atravessada por fatores sociais dos mais diversos. Não é por acaso que se fale em um Folclore Surdo e Sinalizado (SUTTON-SPENCE, 2016) que integra aqueles que partilham modos de sentir, pensar e agir no mundo a partir de sua condição. O mesmo para Folclore LGBTQIA+, com a proposta de um queerlore (TURNER, 2021). Os atravessamentos são inúmeros e estão sempre em processo.

## Questão de Nome

Investiremos nesta seção na questão da nomenclatura. Se a palavra Folclore se mostra imprecisa e controversa, por que não a substituir? De maneira apaziguadora, a Carta do Folclore de 1995 apoia-se em uma diretriz da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) para sugerir que folclore e cultura popular devem ser entendidos como sinônimos. O próprio conceito de Folclore apresentado no documento é praticamente um excerto do que preconizava a Unesco. Aqui conferimos o trecho da carta:

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseada nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a Unesco. (CNFL, 1995, p.1)

Abaixo, em tradução livre, encontramos o trecho referente a *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* publicado originalmente em 1989.

Folclore (ou cultura popular e tradicional) é o conjunto de criações tradicionais de uma comunidade cultural, expressa por um grupo ou indivíduos, e reconhecida como reflexivo das expectativas de uma comunidade na medida em que refletem sua identidade cultural e social seus padrões e os valores são transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. Suas formas são, entre outras, língua, literatura, música, dança, jogos, mitologia, rituais, costumes, artesanato, arquitetura (TORGGLER, SEDIKINA-RIVIERE, 2013, p. 10).

Todavia, a própria Unesco já não pode ser usada como parâmetro para sustentar o uso do termo. As noções de folclore, cultura popular e mesmo outras expressões frequentemente utilizadas para se referir a este conjunto de textos de cultura, como "conhecimento tradicional" ou "herança oral", foram levantadas por grupos de discussão a partir do final dos anos 1990 e deram lugar a noção convencionada de Patrimônio Cultural Imaterial – que, como a própria entidade reconhece, “é, em certo modo, mais ampla e distinta de folclore” (TORGGLER, SEDIKINA-RIVIERE, 2013, p. 11).

Isso não quer dizer que a palavra tenha sido extirpada da organização, uma vez que nos anos 2000 foi criado o “Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore”. O fórum integra a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI ou WIPO na sigla em inglês), braço da Unesco para a proteção do uso abusivo da cultura popular pela indústria cultural. E a presença é demarcada: “Os termos ‘expressões culturais tradicionais’ e ‘expressões do folclore’ são utilizados indiferentemente nas discussões da OMPI” (WIPO, 2016, p. 1).

De qualquer maneira, enquanto convenção de trabalho, a Unesco define o Patrimônio Cultural Imaterial<sup>7</sup> da seguinte forma:

Práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. (UNESCO, 2003, p. 4)

E prossegue:

Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente *recriado* pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de *direitos humanos* existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável. (UNESCO, 2003, p. 4. Grifo nosso).

Dois elementos se destacam na proposição feita pelo órgão das Nações Unidas. O primeiro está ligado ao reforço da ideia da recriação constante, afastando-se de um entendimento essencialista da imutabilidade da cultura popular. O segundo a uma *higienização* da tradição, em que só pode ser reconhecido como patrimônio, herança, aquilo que esteja em diálogo direto com as convenções de direitos humanos.

Ao cotejar estas perspectivas acima expostas com as reflexões de Edison Carneiro, percebemos o quanto os estudos brasileiros sobre culturas populares caminhavam de maneira avançada. O entendimento da dinâmica do folclore já estava intrínseco ao campo desde os anos 1950, enquanto a Unesco só a reivindicava nos anos 2000. Mais do que isso, percebe-se que Patrimônio é uma noção importante, mas está despida do tensionamento reificador/contestador evocado pela folclorística dialética – e, ao qual, reivindicamos que seja recuperado.

---

<sup>7</sup> A mudança de perspectiva também se mostra na substituição dos verbos “preservar” e “defender” pelo ato de “salvaguardar”, sendo este entendido como o conjunto de medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial. Entre elas: “a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos” (UNESCO, 2003, p. 5).

“O folclore é sempre, ao mesmo tempo que uma acomodação, um comentário e uma reivindicação. Assim o folclore planta as suas raízes no passado imemorial da humanidade e se projeta a voz do presente e do futuro”. (CARNEIRO, 1965, p. 2). É impossível pensá-lo, portanto, apartado de seu contexto de circulação e das dinâmicas de poder vigentes.

Calcado pela tradição e, portanto, de certo conservadorismo, o fato folclórico é também uma estratégia comunicativa pelo qual o povo se faz ouvir; catarse de sentimentos reprimidos pela hegemonia; grito de existência diante das agruras da vida. E, se por vezes essas vozes ecoam resistência e reivindicam transformação, por vezes também estarão imiscuídas pelos medos e preconceitos que circulam pela própria sociedade em que estão inseridos.

A folclorística não fecha os olhos para as contradições e não busca estudar apenas aquilo que é moralizante ou edificante. Entende, em sua diagnose, as problemáticas vigentes, e reconhece neles o espaço para a dinâmica, para a recriação ou mesmo desaparecimento, conforme as discussões avancem para nível societal.

Outra possibilidade, já amplamente aceita, é pela substituição de Folclore pela sua tradução imediata: “Cultura Popular”. No entanto, existe uma inegável disputa relacionada ao termo. Afinal, como lembra Rossini Tavares de Lima, o campo acadêmico do Folclore não estuda a cultura, mas *uma* cultura (2003, p. 17). E esta é necessariamente identitária, tradicional e não-institucionalizada<sup>8</sup>. No entanto, por vezes o termo Popular é utilizado no sentido de *Pop Culture*, quase um sinônimo para a cultura de massas; vinculada à indústria cultural e não à tradição.

Para tentar estabelecer esta diferença, Tavares de Lima advoga pelo termo “Popularesco”, em distinção ao “Popular”. Seria o primeiro aquele que engloba em seus domínios as “culturas dirigidas, com finalidades comerciais ou de consumo, que se comunicam em consequência de ampla publicidade e se definem pela moda” (2003, p. 1). Por mais que o autor incluísse essa discussão em toda a bibliografia de sua Escola de Folclore (1970-1987), a distinção nunca foi amplamente adotada pelo campo acadêmico. A confusão acaba gerando distorções na discussão.

---

<sup>8</sup> Preferimos este termo ao frequentemente utilizado por Tavares de Lima: “espontânea”. Por mais que o folclore possa ser, por vezes, cooptado pela instituição ele só se perpetuará enquanto fizer sentido para uma comunidade. Já nomear uma cultura de *espontânea* reforça a ideia de surgimento descontextualizado, inesperado, inadvertido. Sabemos, entretanto, que sempre existem lógicas que operam na emergência de um fato folclórico. Diálogos culturais que atravessam, por vezes, mesmo a cultura hegemônica e a cultura de massas.

## Folkcomunicação e Resistência

O Dia Nacional do Folclore foi instituído pelo presidente Humberto Castelo Branco em 1965<sup>9</sup>, e o Museu do Folclore criado durante o governo Costa e Silva, em 1968. Ao mesmo tempo, um dia depois do Golpe, em 1964, os militares lacraram o prédio da Comissão Nacional de Folclore e depuseram o então presidente da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Edison Carneiro, de seu cargo. Na entrada, o aviso deixava claro o motivo: “Fechado por ser um antro de comunistas” (VILHENA, 1997, p.106).

Existe uma lógica que perpassa estes acontecimentos e que não deve ser ignorada: há diferentes formas de olhar o objeto Folclore, sendo que uma delas não interessava à autocracia burguesa, durante o governo totalitário e reacionário que tomava o país durante a ditadura civil-militar – sendo, portanto, duramente perseguida e silenciada. E esta visão está perfeitamente sintetizada neste trecho da obra de Carneiro, que a centra na dinâmica da luta de classes:

Ora, são exatamente estas diferenças de classe que explicam o folclore. *O povo sente, age e pensa diversamente da burguesia como reflexo da condição econômica, social e política inferior em que se encontra.* E, através do folclore, o povo se torna presente na sociedade oficial e da voz aos seus desejos, cria para si mesmo um teatro e uma escola, preserva um imenso cabedal de conhecimento, mantém a sua alegria, a sua coesão e o seu espírito de iniciativa. (CARNEIRO, 2008/1957, p. 15) [Grifo nosso].

Ainda sobre este choque de perspectivas, vamos retomar à crítica feita por Renato Ortiz aos folcloristas, que assim julga: “ideia da cultura popular associa-se a herança passadista, cujo destino, no choque com o processo civilizatório, é ser eliminada ou confinada nos museus” (1985, p. 64-65). Parece que tratam sequer do mesmo tema? Por certo que não.

Determinada visão do folclore foi inserida no projeto educacional pós-1964; seja na forma de histórias infantis narradas no Projeto Minerva para o rádio, seja nos livros distribuídos para as aulas de Educação Moral e Cívica, mas nunca como mera curiosidade pitoresca. O

---

<sup>9</sup> A decisão esteve em diálogo com a Unesco, órgão das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, que instaura o Dia Internacional do Folclore em 1960. Criada em 1945, no contexto do pós-guerra, a entidade trazia a preocupação com preservação e proteção do folclore desde o seu bojo. O termo, como veremos, foi substituído desde os anos 2000 pela noção de “Patrimônio Cultural Imaterial”, e o 22 de agosto não é mais subscrito pela entidade entre seus dias de celebração internacional.

mesmo pode ser dito do Estado Novo de Vargas (1930 – 1945), em que o samba foi financiado com dinheiro público, ao mesmo tempo em que letras que falavam de malandragem eram prontamente censuradas. O que o poder fez ao institucionalizar o folclore é cooptá-lo para reforçar – a partir da identidade e da tradição<sup>10</sup> - discursos nacionalistas e conservadores, ao mesmo tempo em que eufemizavam seu caráter contestador e de tribuna.

Edison Carneiro foi um dos que compreendeu que o estudo da cultura popular não deveria se restringir à identificação das características epifânicas de uma manifestação isolada em seu contexto. Como sintetiza Vassalo Lopes (ainda que sem citar nominalmente nenhum folclorista), esta corrente de pensamento compreende que o estudo das culturas populares deve fazer-se sempre em contraposição. “Isso não implica necessariamente que as culturas estejam explicitamente em contraposição, mas serve para dialetizar a investigação e apontar para estratégias de construção da hegemonia” (LOPES, 2003 p. 63).

Lury Parente Aragão percebe que folclore, para Edison Carneiro, carrega o gérmen da mudança, como indica a dialética marxista com a qual o pesquisador teve contato desde a década de 1930. E recupera uma reflexão do pesquisador publicada nos jornais da época onde esclarece seu raciocínio sobre a essência do folclore ser sua dinâmica, e esta ser mobilizada pela tensão de classes.

O sistema – reflexo das diferenças de classe e, portanto, de educação e de cultura que dividem os homens – incorpora grande número de elementos tradicionais que podem confundir o observador dada a sua aparente imutabilidade, mas funciona em virtude de processos que lhe dão vigor e atualidade, que o renovam constantemente – processos que são, na realidade, a essência do folclore. Em geral, pode-se dizer que a forma permanece, enquanto o conteúdo se moderniza. A iniciativa pertence, quase sempre, às camadas populares, mas toda a sociedade sancionando-a, protegendo-a ou reprimindo-a, lhe dá a configuração final, resultante da interação das forças sociais. Sabemos que essa interação é permanente, de maneira que o resultado não pode ser considerado final senão em caráter transitório, precário, relativo. (CARNEIRO, 1957, apud ARAGÃO, 2017, p. 209)

A matriz de pensamento que fundamenta a Folclorística dialética (e que servirá de base para a Folkcomunicação) não é outra que não o pensamento gramsciano – que, como aponta

---

<sup>10</sup> Aragão bem pontua: “o folclore, para Carneiro, é mutável, dinâmico. O ‘tradicional’ está na forma, não no conteúdo” (2017, p.207). Uma constatação que vai contra toda a ideia da imutabilidade de valores do conservadorismo nacionalista.

Vassalo Lopes, teve grande entrada na pesquisa em comunicação e cultura da segunda metade do século XX.

A problemática da cultura popular se encontra em Gramsci embutida em sua teorização da ideologia e, mais amplamente, na de hegemonia. Ele é o primeiro marxista a examinar a ideologia das classes populares como o conhecimento por elas acumulado e suas maneiras de ocupar-se com a vida. Nesse aspecto, sua contribuição está em reconhecer na ideologia um valor cognoscitivo no sentido de que indica o processo através do qual se formam as idéias, as concepções de mundo. (LOPES, 2003 p. 63)

Lopes reconhece em Antonio Gramsci o entendimento da cultura popular sempre em dialogia, estabelecendo uma relação definitivamente não-harmoniosa com as culturas hegemônicas (o que não implica, todavia, que estas são sempre conflitivas). Afinal, segundo Gramsci, “o que distingue o canto popular no quadro de uma nação e de sua cultura não é o fato artístico, nem a origem histórica, mas seu modo de conceber o mundo e a vida, em contraste com a sociedade oficial” (1978, p.190). Uma vez reconhecida esta potência contraditória no folclore - reificadora e transformadora, tradicional e contestadora – poderemos compreender adequadamente este fenômeno e as formas de compreendê-lo.

O campo da Comunicação entrecruza-se com os estudos folclóricos no Brasil ainda na década de 1960 justamente a partir das reflexões de Edison Carneiro, que iluminaram o jornalista pernambucano para propor a folkcomunicação. A influência do folclorista baiano foi atestada, inclusive, em entrevista de Beltrão a José Marques de Melo. “Este livro teve uma grande influência para mim, pois verifiquei que qualquer manifestação popular estava ligada ao povo, porque o povo não tinha meios, ele utilizava os meios que lhe davam” (2012, p. 13).

Beltrão foi líder sindical, e embora não se identificasse necessariamente com o pensamento marxista<sup>11</sup>, compreendia a potência das camadas populares. Seu interesse era investigar grupos sociais marginalizados dos processos comunicativos hegemônicos e que, como alternativa, “utilizam meios de folk para a expressão de suas informações, ideias e

---

<sup>11</sup> Seu posicionamento político é permeado pela ambiguidade. Em 1965, assume a coordenação da Faculdade de Comunicação da UnB logo após a universidade receber intervenção militar sob a acusação de subversiva. Poderia ser acusado, portanto, de agente da ditadura. Ao mesmo tempo, teve sua tese de doutoramento censurada pelo núcleo teórico ser embasado, justamente, pela perspectiva de Edison Carneiro, perseguido enquanto comunista pelo regime. Como aponta Aragão (2017, p. 216), quem quiser pode pinçar os fatos que bem desejar para caracterizar Beltrão de um ou outro lado do espectro. Nenhum retrato, porém, será completo se ignorar sua complexidade.

anseios, como os folhetos de cordel, as cantorias, os contos, as danças, os autos populares, a talha, a cerâmica” (2013, p. 512). Folclore passa a ser entendido por ele, inicialmente, como o “jornalismo” do povo. Os fatos folclóricos são sua forma de comunicar o tempo presente e “revestem-se de atualidade, não de memória” (BELTRÃO, 2001, p. 74). Ou, como preferimos, *também* de memória.

Percebemos nas inquietações de Beltrão um diálogo direto com a folclorística dialética; um ato comunicativo mediado pela cultura tradicional e que só faz sentido a partir das dinâmicas do coletivo. Tomemos o exemplo do primeiro objeto empírico analisado pelo pesquisador à luz da folkcomunicação: os ex-votos. Trata-se de oferendas deixadas em agradecimento nas igrejas por uma graça alcançada. “Os ex-votos se fazem peças documentais e noticiosas sobre a situação social dos devotos de determinado santo, pois por eles se pode compreender os principais problemas que naquela comunidade existem” (ARAGÃO, 2017. p. 45).

Quais os principais milagres agradecidos pela comunidade? Uma profusão de esculturas de partes do corpo enfermas comunica a falta de saúde pública. Telas agradecendo por diplomas do colégio comunicam a dificuldade do direito à educação básica. A questão era encontrar a chave de leitura.

O que significa o frevo, por exemplo? O que significa o samba? O que significa uma procissão? E a Capela dos Milagres, onde são depositados os ex-votos? Seria só Deus, religião, ou seria também uma dose de desespero e protesto? Isso aí me levou a um estudo mais circunstanciado. (BELTRÃO, 2012, p. 301-302)

Conforme avança suas reflexões, Beltrão expande o entendimento de folkcomunicação com a informação sobre o tempo presente para encontrar neste processo também a necessidade de ensinar, se entreter e agir sobre o mundo. Nada muito estranho ao processo comunicativo como um todo, que também cumpre estas funções.

Outra ponderação curiosa é que Beltrão rejeita, em princípio, a ideia de que a Folkcomunicação é uma comunicação “classista” (BELTRÃO, 2012). Para o autor, pessoas ideologicamente adversárias do regime de poder podem ser marginalizadas ainda que integrem as elites. Beltrão atenta-se para o recorte social dos grupos marginalizados: do ponto de vista cultural, geográfico, de gênero. A distinção talvez seja mais do ponto de vista: é possível

estabelecer leituras que entendam que todas estas peculiaridades sejam, justamente, desdobramentos da tensão entre as classes.

## Considerações Finais

Percorremos ao longo deste texto pelos fundamentos epistemológicos que deram forma à Folkcomunicação, num trajeto que buscou recuperar as bases a compreensão da palavra que lhe serve de radical. De que campo do Folclore estamos falando? Tido como sinônimo de exotismo ou absurdo, ou ainda como mentira, falsidade ou saber pré-científico, o termo Folclore é alvo de inevitável desconfiança dentro do campo social da vivência popular – que é justamente onde vicejam as tradições culturais tradicionais, identitárias e não-hegemônicas que o caracterizam.

Para evitar confusões, Tavares de Lima (2003), por exemplo, defendia ser Folclore apenas o campo acadêmico, sendo que seu objeto de pesquisa era a “cultura espontânea”. Folclore com maiúsculas ou minúsculas e outras tentativas de nomenclatura para distinguir campo acadêmico e objeto se provaram incapazes de resolver o principal problema: o desprezo pelos saberes tradicionais perpetrado desde a modernidade ilustrada.

Cunhamos, assim, um entendimento comum que atravessa este trabalho. O campo acadêmico do folclore é a Folclorística, enquanto Folclore utilizaremos para falar do campo da vivência; onde encontramos esta forma de conhecimento baseada na tradição e na coletividade que surge da tensão entre as classes populares e a hegemonia. Base para isso é o pensamento gramsciano, que frutifica na folclorística dialética de Edison Carneiro e que influencia diretamente na criação da Folkcomunicação por Luiz Beltrão, uma das primeiras teorias da comunicação no Brasil.

Por certo que o termo Folclore sofreu de grande imprecisão durante o século e meio de sua emergência enquanto campo social. Isso favoreceu iniciativas que buscaram substituí-lo sem necessariamente dar conta da amplitude de seus sentidos. *Patrimônio Cultural Imaterial* fecha os olhos para os aspectos pouco luminosos da tradição, que não se alinham às convenções da comunidade internacional. Já o Folclore buscará entender que o controverso também integra a experiência humana – com a consciência de que a dinâmica social caminhará para a transformação. *Cultura Popular* gera confusões com o popularesco, o *pop*, com uma produção dirigida para o mercado e a moda. O Folclore não entende o povo com massa consumidora, mas

como comunidade cujo cimento social se dá pelos lastros simbólico-afetivos da tradição. Ainda assim, seu uso é chancelado enquanto equivalentes pela Carta do Folclore.

Com este percurso concluído, cabe uma reflexão final sobre o lugar do pesquisador da Folclorística na academia. Durante muito tempo, como em todas as ciências sociais, esta era a figura de um intelectual que – apesar do grande fascínio e identificação que trazia com a temática – ainda precisava estabelecer uma relação de notável distanciamento entre sujeito e objeto. O próprio Edson Carneiro, que dizem ter sido ogã no candomblé de Salvador, nunca se colocou diretamente enquanto integrante de sua própria pesquisa sobre cultura negra.

Esta, porém, é a tendência da virada epistêmica pós anos-2000. No Brasil ela se fundamenta, entre outras coisas, pela facilitação do acesso ao ensino superior; pela política de cotas raciais e sociais e pelo avanço no entendimento de outras formas de conhecimento como formas válidas de compreensão do mundo. E se na primeira década o movimento inicial foi de assentamento de ideias, a década seguinte passa a colher estes resultados. Cada vez mais temos a presença do primeiro bacharel de uma família, do primeiro mestre, do primeiro doutor. Pessoas cujas famílias foram alijadas dos processos hegemônicos, e que agora conseguem este trânsito transformador – e, como lembra Beltrão, por vezes carregado de impostura criativa.

O pesquisador-brincante, o pesquisador-benzedor; o pesquisador-contador de histórias não vai enxergar apenas o fascínio, a magia e o gérmen da transformação no outro. Vai enxergá-la em si mesmo e na sua própria comunidade. O resultado desta mudança de perspectiva só o tempo dirá.

## Referências

- ALMEIDA, Renato. **A inteligência do Folclore**. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1957.
- ALMEIDA, Renato. Conceituação Brasileira do Folclore. In: DANNEMAN, M. et. Al. **Teorias del Folclore en América Latina**. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. 1975. pp. 95-111.
- ARAGÃO, Iury Parente. **Elos teórico-metodológicos da Folkcomunicação**: retorno às origens (1959-1967). Tese de Doutorado (Doutorado em Comunicação Social) – Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Faculdade de Comunicação. Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 2017.
- BELTRÃO, Luiz et al. Luiz Beltrão: a folkcomunicação não é uma comunicação classista. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**. São Paulo, v. 10, n. 57, 2012. Disponível em <https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/1513> . Acesso em 03 out. 2022.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- CASCUDO, Luís da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2012.
- CARNEIRO, Edson. **A dinâmica do folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CARNEIRO, Edson. **A Sabedoria Popular**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- CNFL. **Carta do Folclore Brasileiro**. Salvador: CNFL, 1995. Disponível em: <http://fundaj.gov.br/geral/folclore/carta.pdf>. Acesso em 02 set. 2022.
- COSTA, Andriolli. Jornalismo e Mito - fundamentos de uma crise simbólica. **Estudos em Jornalismo e Mídia**. v. 17, n. 2, 2020. p. 138-148.
- DELLA MONICA, Laura. **Manual do Folclore**. 3 ed. São Paulo: Global, 1989.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- EMRICH, Duncan. "Folk-Lore": William John Thoms. **California Folklore Quarterly**. v.5, n. 4, 1946. p. 355-374.
- LIMA, Rossini Tavares de Lima. **A Ciência do Folclore**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.
- LOPES, Maria Immacolata Vassalo de. **Pesquisa em comunicação**. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARQUES DE MELO, J. Folkcomunicação, contribuição brasileira à Teoria da Comunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**. v. 1, n. 1, 2003. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18550>. Acesso em: 4 out. 2022.

ORTIZ, Renato. **Cultura popular: românticos e folcloristas**, São Paulo: EdPUC, 1985.

SEGATO, Rita. A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. **Anuário Antropológico**, v. 13, n. 1, 1989

SUTTON-SPENCE, Rachel et al. Os craques de Libras: A importância de um festival de folclore sinalizado. **Revista Sinalizar**, v.1, n.1, 2016. p. 78-92.

THOMS, William J. **Folk-Lore from the Athenoem**, August 22, 1846. Journal of Folklore Research. V. 33, n. Bloomington. Set. 1 1996, p. 187.

TORGGLER B., SEDIKINA-RIVIÈRE E., **Evaluation of UNESCO's Standard-setting Work of the Culture Sector**. Part I – 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Final Report, UNESCO, Paris 2013.

TURNER, Kay. Deep Folklore/Queer Folkloristics. In: DOWNS, K.; FIVECOATE, J.; MCGRIF, M. **Advancing Folkloristics**. Bloomington: Indiana University Press, 2021.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Paris, 2003. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em 06 out. 2022.

VILHENA, Luis Rodolfo. **Projeto e Missão - O movimento folclórico brasileiro 1947-1964**. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WIPO. **Comissão Intergovernamental da OMPI sobre a Propriedade Intelectual e os Recursos Genéticos, os Conhecimentos Tradicionais e o Folclore**. WIPO, 2016. Disponível em [https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo\\_pub\\_tk\\_2.pdf](https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo_pub_tk_2.pdf). Acesso em 06 out 2022.

WOLFFENBUTTEL, Cristina. **Folclore e música folclórica**. O que os alunos vivenciam e pensam. Curitiba: Appris, 2019.

## O Consumo Simbólico de Marcas Patrocinadoras no Festival Folclórico de Parintins, à luz da CCT (*Consumer Culture Theory*)

Afrânio Amorim Francisco Soares Filho<sup>1</sup>

Valentina Cid Mendes<sup>2</sup>

Ana Flávia de Moraes<sup>3</sup>

Submetido em: 17/02/2023

Aceito em: 15/06/2023

### RESUMO

A *Consumer Culture Theory* (CCT) é uma abordagem teórica que analisa o comportamento de consumo de forma subjetiva, oferecendo uma perspectiva contraposta ao marketing. No Festival Folclórico de Parintins, no estado do Amazonas, estratégias de marketing cultural são aplicadas localmente, explorando a rivalidade entre os bumbás protagonistas como forma de construir uma cultura de consumo e identidade coletiva. Este estudo teve como objetivo compreender o comportamento de consumo dos torcedores dos bumbás de Parintins, utilizando uma visão sociocultural, experiencial, simbólica e ideológica, associada às marcas patrocinadoras do festival. A pesquisa revelou uma forte ligação entre as ideologias tradicionais promovidas pelas marcas patrocinadoras e a identidade projetada, assim como padrões sócio-históricos de consumo que fundamentam as culturas de mercado observadas. Configurações.

### PALAVRAS-CHAVE

*Consumer Culture Theory* (CCT); Folkmarketing; Comportamento de Consumo.

## The Symbolic Consumption of Sponsoring Brands of the Parintins Folk Festival, under the light of the CCT (*Consumer Culture Theory*)

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Administração pela Universidade Federal do Amazonas (1994), mestrado em Administração pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998) e doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área de Administração, com ênfase em Pesquisa de Mercado, atuando principalmente nos seguintes temas: administração, pesquisa, estratégia empresarial, marketing e gestão pública.

<sup>2</sup> Graduada em Administração

<sup>3</sup> Doutorado pela UFMG

## ABSTRACT

Consumer Culture Theory (CCT) is a theoretical approach that analyzes consumer behavior in a subjective way, offering a perspective opposed to marketing. At the Parintins Folk Festival, in the state of Amazonas, cultural marketing strategies are applied locally, exploring the rivalry between the protagonist bumbás to build a culture of consumption and collective identity. This study aimed to understand the consumption behavior of fans of the bumbás of Parintins, using a sociocultural, experiential, symbolic and ideological view, associated with the sponsoring brands of the festival. The research revealed a strong link between the traditional ideologies promoted by the sponsoring brands and the projected identity, as well as socio-historical patterns of consumption that underlie the observed market cultures.

## KEY-WORDS

Consumer Culture Theory (CCT); Folkmarketing; Consumption Behavior.

## **El Consumo Simbólico de las Marcas Patrocinadoras del Festival Folclórico de Parintins, a la luz de la CCT (*Consumer Culture Theory*)**

## RESUMEN

La Teoría de la Cultura del Consumidor (TCC) analiza el comportamiento del consumidor de una manera subjetiva, ofreciendo una perspectiva opuesta al marketing. En el Festival Folclórico de Parintins, en el estado de Amazonas, se aplican estrategias de marketing cultural a nivel local, explorando la rivalidad entre los bumbás protagonistas como una forma de construir una cultura de consumo e identidad colectiva. Este estudio tuvo como objetivo comprender el comportamiento de consumo de los fanáticos de los bumbás de Parintins, utilizando una visión sociocultural, experiencial, simbólica e ideológica, asociada a las marcas patrocinadoras del festival. La investigación reveló un fuerte vínculo entre las ideologías tradicionales promovidas por las marcas patrocinadoras y la identidad proyectada, así como los patrones sociohistóricos de consumo que subyacen a las culturas de mercado observadas.

## PALABRAS-CLAVE

Teoría de la Cultura del Consumidor (TMC); Folkmarketing; Comportamiento de consumo.

## Introdução

Historicamente embasada pelos pressupostos da escola de comportamento do consumidor, a compreensão do consumo é vista em marketing não como um fenômeno social, mas limitado a uma visão quantitativa dominada pela acuracidade, medição e previsibilidade

(SHETH; GARDNER; GARRET, 1988). É nesta lacuna que correntes alternativas voltadas para o estudo qualitativo de aspectos específicos, periféricos e até mesmo antagônicos à lógica dominante, prosperaram. Entre estas está a *Consumer Culture Theory* – CCT, cujo embasamento teórico concentra-se no marketing cultural e na tradição popular como motrizes para o consumo.

Embora ainda existam lacunas conceituais e delimitação do campo de estudo, a CCT contribuiu para a inserção de novas áreas do conhecimento no marketing (STEENKAMP, 2019; ARNOULD; THOMPSON, 2015, 2007, 2005).

Neste sentido, a proposta do presente estudo foi investigar, sob a ótica da CCT, as estratégias de marketing cultural usadas por empresas patrocinadoras do evento popular de maior magnitude no estado do Amazonas e a adaptação de grandes marcas às tradições e cultura popular, mostrar a força do marketing cultural capaz de adaptar cores e conceitos para se aproximarem dos consumidores locais e, por meio de significados simbólicos, estimular o consumo de seus produtos, para além do período festivo.

O comportamento de consumo está intrinsecamente ligado ao contexto sociocultural no qual os torcedores estão inseridos. Ao analisar o consumo dos torcedores dos bumbás de Parintins, é possível entender como as práticas culturais, os valores e as tradições da região influenciam suas escolhas e preferências. Isso é importante para compreender a identidade coletiva dos torcedores e sua relação com as marcas patrocinadoras, que também estão inseridas nesse contexto sociocultural.

O consumo dos torcedores dos bumbás de Parintins é uma experiência significativa e envolvente. Ao analisar o comportamento de consumo, é possível compreender como os torcedores vivenciam o festival, quais são as emoções, sensações e significados atribuídos a essa experiência. Essa compreensão é valiosa para as marcas patrocinadoras, pois lhes permite criar estratégias de marketing mais eficazes e oferecer experiências que se conectem de maneira mais profunda com os consumidores (MOTHERSBAUGH; HAWKINS, 2009).

O consumo é uma forma de expressão simbólica, na qual os indivíduos utilizam produtos e marcas para transmitir significados e símbolos que são importantes para eles. Ao analisar o comportamento de consumo dos torcedores dos bumbás de Parintins, é possível identificar quais são os símbolos e significados associados às marcas patrocinadoras do festival. Essa compreensão permite que as marcas alinhem suas estratégias de marketing com esses símbolos

e estabeleçam uma conexão mais forte e autêntica com os consumidores (HIRSCHMAN; HOLBROOK, 1992).

Destaca-se que o consumo também está relacionado a ideologias e valores presentes na sociedade. Ao analisar o comportamento de consumo dos torcedores dos bumbás de Parintins, é possível identificar quais são as ideologias e valores que influenciam suas escolhas de consumo. Isso é importante para as marcas patrocinadoras, pois lhes permite posicionar-se de maneira coerente com essas ideologias e valores, fortalecendo sua imagem e reputação junto aos consumidores (ARNOLD; THOMPSON, 2005).

Face ao exposto, o objetivo da pesquisa foi usar a CCT para investigar o papel da cultura de consumo das marcas patrocinadoras do Festival Folclórico de Parintins, junto a torcedores das duas agremiações, os bumbás Garantido e Caprichoso. Destaca-se ainda que este estudo se enquadra no campo da Folkcomunicação, por abordar procedimentos usados para expansão, socialização e compreensão das manifestações da cultura popular (HOHLFELDT, 2002), assim como, também, condiz com os princípios do Folkmarketing, uma vez que se foca para a compreensão de estratégias que combinam o marketing com o folclore objetivando dar visibilidade a um lugar, para atingir de forma mais precisa o público-alvo, através de linguagem apropriada, adaptação visual, simbologia símbolos e a própria manifestação popular (ALVES; FILHO, 2008).

Foi realizado um levantamento qualitativo, por meio de entrevistas em profundidade, para compreender as relações entre as práticas de consumo das marcas com aspectos socioculturais, experienciais, simbólicos e ideológicos, influenciados ou não por estratégias de marketing cultural adotadas pelos patrocinadores.

### **Folkmarketing e *Consumer Culture Theory* (CCT)**

O Folkmarketing é uma estratégia de Folkcomunicação voltada para dar ou ampliar a visibilidade de lugares, produtos, marcas e outros, através da combinação do marketing com o folclore. Por influência da Folkcomunicação, os estudos de Folkmarketing possuem visão crítica acerca dos efeitos no comportamento de grupos específicos, das tradições populares e do contexto histórico do lugar. Essa combinação cria um propício ambiente para a troca de informações, a formação e manifestações de opiniões, ideias e atitudes do público influenciadas direta ou indiretamente pelo folclore” (BELTRÃO, 2014).

O folkmarketing, que surge dos estudos gerados ou de uma nova abrangência da folkcomunicação, num ambiente da e sob a ótica da interdisciplinaridade por exigir inferências das diferentes áreas de conhecimento em aproximações com a sociologia, a antropologia, o folclore, a comunicação social, a linguística, a literatura, a semiótica e o turismo. (LUCENA FILHO, 2007, p.4).

As marcas praticam o folkmarketing visando a estabelecer o relacionamento com seu público através da conquista da simpatia e credibilidade graças à vinculação das companhias a manifestações culturais. No entendimento de Lucena Filho (2017) na comunicação empresarial, as estratégias comunicacionais não operam de forma inerte, mas sim em contínuo processo de construção.

A CCT é uma corrente teórica mercadológica com foco na investigação dos padrões de consumo como práticas social e cultural. Distingue-se das Teorias dominantes e de outras existentes no escopo do marketing, por aceitar uma visão ampliada do consumo sustentada por abordagens psicológicas, sociológicas e culturais, voltadas para a natureza simbólica do comportamento do consumidor, como as propostas na década de 1950 por Levy.

Essa teoria não necessariamente surgiu para refutar as abordagens dominantes historicamente baseadas no positivismo, psicologia cognitiva, teorias da decisão, do consumidor, representadas por modelos econométricos ou estruturais. Posicionou-se, a priori, como uma alternativa teórica e metodológica (ASKEGAARD, 2015) aos estudos de marketing, multidisciplinar e formada por múltiplas perspectivas teóricas que abordam a dinâmica relação entre as ações dos consumidores, estratégias do mercado e significados culturais (ARNOULD; THOMPSON, 2005).

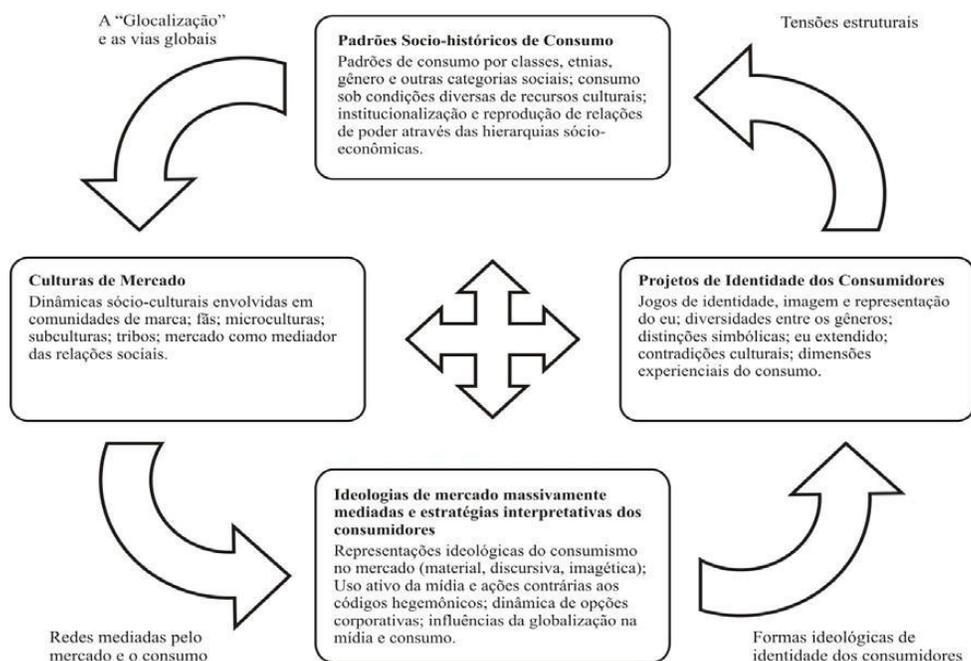
A CCT baseia-se na premissa de que as escolhas são decorrentes de fenômenos culturais, associando, no todo ou em partes, comportamento coletivo, influência social, simbolismo, tradições socioculturais e mercados consumidores. Assim, amplia a visão tradicional, embasada na econômica (GAIÃO; SOUZA; LEÃO, 2012), usando como contraponto abordagens psicológicas e sociais voltadas para a natureza simbólica do comportamento do consumidor, como as de Levy, as quais já existiam desde a década de 1950. Em resumo, a CCT nasceu de uma corrente de pensamento construtivista e fenomenológica do marketing, conviveu na “clandestinidade” em meio à dominação dos periódicos de marketing, em maior grau, voltados para estudos de natureza quantitativa e experimental, conquistando o status de

teoria, reconhecido por parte da academia (BELK, 2014; BELK, 1988; ARNOULD; THOMPSON, 2005).

Arnould e Thompson (2005) estruturaram a CCT em quatro perspectivas teóricas para melhor compreender as temáticas formadoras das Culturas de Consumo: (1) padrões sócio-históricos de consumo; (2) culturas de mercado; (3) projetos de identidade dos consumidores e (4) ideologias de mercado (GAIÃO; SOUZA; LEÃO, 2012; ARNOULD; THOMPSON, 2007, 2005), conforme indicado na Figura 1.

“Cultura de Consumo” consiste no uso, por grupos distintos de consumidores, de um sistema interconectado de imagens, textos e objetos para criar significados, orientar e identificar a experiência de seus membros (PINTO; LARA, 2011). Este entendimento veio a ampliar o conhecimento acadêmico tradicional sobre comportamento do consumidor baseado nas escolas de negócios (ASKEGAARD, 2015). Em síntese, o consumo, na visão da CCT, pode ser compreendido através da cultura de consumo local e decodificada pela distribuição heterogênea de significados simbólicos, multiplicidade de atividades e grupos culturais, perceptíveis nas atuais formações sociais e históricas, todos transitando harmonicamente entre diversos contextos culturais e sociais (ARNOULD; THOMPSON, 2007).

Figura 1: Framework resumido da CCT



Fonte: Souza et al. (2013) adaptado de Arnould e Thompson (2007).

De modo simplificado, o consumo está associado à busca por satisfazer desejos e necessidades. Entretanto, enquanto consumidor, o indivíduo procura o que consome sua própria identidade. Conseqüentemente, objetos, marcas ou serviços são, na sociedade de consumo, mais valiosos pelo que representam do que por seu valor utilitário. Sua importância provém da capacidade de simbolicamente expressar a cultura de consumo e assim ser legitimado pelos que com ela se identificam (PONTE; MATTOSO, 2014; BAUDRILLAND, 2005;).

Não há obrigatoriedade nem de se contemplar todas as perspectivas para que um estudo se enquadre na Teoria, tampouco de os estudos serem de natureza qualitativa. Pelo contrário, a CCT não questiona, incentiva ou debate sobre a divisão entre pesquisas qualitativas e quantitativas (ARNOULD; THOMPSON, 2005).

## Patrocínio Cultural

O patrocínio é uma ferramenta do marketing cultural, sendo o de eventos o foco deste estudo. O interesse na cultura como alvo no marketing de locais começou a ganhar notoriedade no fim da década de 1970, nos Estados Unidos, decorrente da proibição da veiculação da mídia como propaganda de tabaco e álcool. Portanto, obrigou algumas empresas a buscarem outras estratégias para divulgação de suas marcas e aprimoramento da imagem corporativa (BUDOLLA; SOUZA, 2005).

O patrocínio se define como um recurso para as empresas se associarem a uma atividade cultural e pode ser descrito como o pagamento em dinheiro, produtos ou serviços a uma atividade com o objetivo de acessar o seu potencial comercial (COSTA, 2004). Assim, o patrocínio envolve duas tarefas principais: (1) uma troca onde o patrocinador associa seu nome à atividade patrocinada e o patrocinado recebe um recurso financeiro; e (2) o marketing realizado pelo patrocinador por associar seu nome à atividade (CORNWELL; MIGNAN, 1998).

Astous e Bitz (1995) entendem o patrocínio como um composto de comunicação no qual uma organização oferece recursos financeiros para a realização de atividades de uma entidade e se beneficia utilizando sua imagem relacionada a essa entidade para fins comerciais. Para Kelly (2001), o organizador cultural entende patrocínio como uma relação ganha-ganha com o patrocinador, obtendo um relacionamento duradouro, no qual a atividade cultural é realizada e os objetivos de ambas as partes são alcançados. Melo Neto (2000) prescreve que a

principal atividade do patrocínio é a promoção da marca. Outras atividades são a possibilidade de aumentar as vendas, conquistar novos clientes e mercados, e popularizar a marca na mídia.

A atividade cultural se divide em produto cultural, que é um bem tangível como livros de fotografia e filmes, e evento cultural, que se define sendo único, como shows, peças de teatro e exposições. Ambos podem ser patrocinados para fins institucionais, e um produto cultural pode fazer parte de um evento cultural (CARVALHO, 2007). Para Tobias (1991), o crescimento de empresas aderindo a essa estratégia de marketing cultural é resultante das transformações econômicas, sociais e políticas, cujos efeitos obrigaram organizações a repensar suas estratégias de marketing e seus investimentos, enquanto ferramenta do mix de marketing, assim unificando os interesses da comunidade com os das empresas por meio da adoção da cultura e do patrocínio.

Almeida (1993) cita o investimento em cultura como um diferencial competitivo, em que o prestígio vem muito mais da arte do que da propaganda. O autor reforça sua crença no marketing cultural, pela capacidade de atrair segmentos muito específicos e qualificados. Porém, percebe-se que, no caso das marcas associadas ao Festival Folclórico de Parintins, suas estratégias de adaptação foram segmentadas com a finalidade de ampliar massivamente o alcance por meio da arte.

Os efeitos das ações de patrocínio não são fáceis de medir. O uso simultâneo de várias formas de comunicação associa-se às mudanças nas tendências do ambiente, as chances de cumprir outros objetivos e não controle da cobertura de mídia (MEENAGHAN, 1983).

Leocadio e Marchetti (2001) destaca que o patrocínio cultural é uma ação de difícil mensuração de resultados, e por esta razão as empresas não dão a devida abrangência. Ainda cita que as pesquisas com o consumidor sobre lembrança e imagem só acontecem com grandes projetos.

Um fato que deve ser prioridade é a adequação da atividade cultural com o público-alvo que a marca pretende atingir, tendo em vista que, se o público não obtiver nenhuma relação anterior com a marca, é possível que nada mude na percepção da imagem da marca patrocinadora (MARTENSEN et al., 2007).

Costa (2004) e Melo Neto (2000) afirmam que quando o público está apreciando um evento o sentimento positivo pode ser transferido para a marca patrocinadora do evento.

Portanto, deve-se atentar à estrutura, à organização e todo o processo do evento que também pode influenciar aos consumidores a uma imagem negativa do evento e do patrocinador.

## Festival Folclórico de Parintins (Amazonas)

Parintins é um município situado a 369 km da capital do Amazonas, Manaus, fronteiro ao estado do Pará, na região chamada de Baixo Amazonas. A cidade é mundialmente reconhecida por sediar, anualmente, o Festival Folclórico. O evento foi oficializado em 1966, mas existe desde 1913 e se trata de um espetáculo a céu aberto composto por duas agremiações: O Boi Bumbá Caprichoso (caracterizado pelas cores azul e branca) e o Boi Bumbá Garantido (identificado pelas cores vermelha e branca).

**Figura 2 - Imagem combinando as cores e símbolos das duas agremiações do Festival: Caprichoso (azul, estrela) e Garantido (vermelho, coração)**



**Fonte:** AppAdvice, acessado em <https://appadvice.com/app/bumb-c3-b4metro/1498382133>

Por tradição, nos meses que antecedem a data do Festival, torcedores manifestam-se abertamente pelas cores vermelha ou azul, não somente no vestuário, mas também nas fachadas de suas casas e ornamentação das ruas e na escolha dos locais, como por exemplo, bares, restaurantes, shows, festas, optando pelos “iguais” e rejeitando os “contrários”. As apresentações são vistas por esses brincantes como “duelos” com data marcada: ocorre uma vez ao ano na última semana de junho; local definido: o Centro de Convenções Amazonino Mendes, popularmente conhecido como “Bumbódromo”; e movidos pela paixão. Nos três dias de apresentações, Parintins recebe grande número de turistas (TOFOL; MÁXIMO, 2010). Em

2019, última edição antes dos cancelamentos de 2020 e 2021, por força da pandemia de Covid-19, mais de 66 mil turistas estiveram no Festival, injetando na economia do município cerca de 51 milhões de reais (AMAZONASTUR, 2019).

## Origens

As primeiras agremiações de que se tem registro foram os bois “Fita Verde” e “Galante” (SILVA, 2007, p. 25), nas primeiras décadas do Séc. XX, quando “a brincadeira de boi-bumbá” surgiu pela iniciativa popular, quando “alguns homens colocavam seus próprios bois na rua”, para encenar a “Lenda do Boi”, transmitida pela tradição oral por seus pais e avós.

Na ilha, durante as primeiras décadas do século XX, os bois Caprichoso e Garantido construíram uma relação mais intimista e profunda com a população. Nasceram rivais e fizera a ilha se dividir em dois lados. Os dois bois, a partir das próximas décadas, se mostraram como canais por meio dos quais a população podia exprimir seus problemas, desejos e sonhos (VIEIRA FILHO, 2002). Em um contexto histórico-cultural, Vieira (2014, p. 10-11), resume as origens e o enredo encenado no evento:

O Festival representa a conjunção de lendas de pajelanças indígenas das tribos da região, elementos das práticas caboclas da região e presença de elementos da cultura europeia. O enredo é o de um rico fazendeiro que presenteia sua filha com um boi. No entanto, este boi é morto por um vaqueiro por conta dos desejos de sua mulher grávida. Quando toma conhecimento do ocorrido, o fazendeiro decreta que só não punirá o vaqueiro se este for capaz de ressuscitar o boi. É então que um pajé surge, após as tentativas fracassadas de um padre e um médico, e, através da pajelança consegue trazer o boi de volta à vida e o perdão se estabelece em uma grande festa. A cada ano propõe-se um tema à morte do boi. Este título é derivado a partir de elementos identitários do imaginário simbólico caboclo, do referencial cultural dos povos indígenas da região e, sobretudo, das questões ecológicas e de preservação da Amazônia.

O Festival Folclórico, que por algum tempo foi visto de modo preconceituoso e vergonhoso pela população, passou a ser a sua própria identidade cultural, pois a cidade de Parintins demonstrou valorizar a cultura cabocla e indígena (VIEIRA FILHO, 2002). A importância e a profundidade mostradas na temática indígena podem ser caracterizadas como a garantia da sua relevância no cenário de formação social e cultural cabocla da região Norte, além da criação de uma personalidade amazônica (NAKANOME; SILVA, 2018).

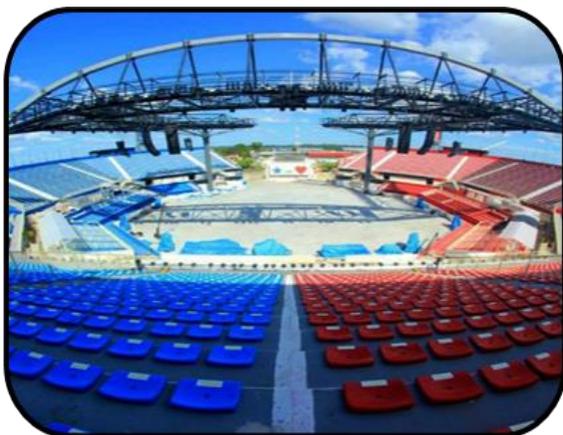
As duas agremiações atualmente são profissionalmente estruturadas e legalmente partícipes do evento. Além da produção do lado artístico, são também responsáveis por produzir e comercializar o festival (CAVALCANTI, 2000). A organização do festival depende do sucesso em três eixos, que são: agremiações, corpo artístico e o público presente. As agremiações estão representadas, em ambos os bois, pelos que nelas trabalham em prol do festival, desde os dirigentes maiores e staffs, até os serviços de apoio executados por voluntários, quase sempre torcedores apaixonados e devotos, os quais se dispõem a trabalhar gratuitamente.

No corpo artístico estão cantores, músicos, compositores, roteiristas, coreógrafos, artesãos, costureiras, dentre outros especialistas, profissionais contratados ou não junto com outros voluntários talentosos. Como parte da mística do festival e, também, da estratégia para vencer o rival, todo o conteúdo artístico, incluindo alegorias, figurino, enredo, produção musical e coreografias são desenvolvidos em segredo. Porém, o objetivo é surpreender e envolver o público brincante, afinal o sucesso da festa depende da participação população. No período que antecede ao festival, eventos esporádicos são organizados pelos bois, a fim de aumentar a curiosidade, comentários e, quase sempre, conflitos entre as situações esperadas (LEMOS, 2005).

Na arena, os espectadores também são participantes ativos. Um dos quesitos avaliados no Festival é a “*torcida organizada*” (Figura 3). Ambas as agremiações levam suas torcidas organizadas, as quais executam coreografias exaustivamente ensaiadas, contagiando os demais visitantes menos engajados durante os três dias de apresentações. As torcidas organizadas se distinguem como grupos fechados, formados por dois tipos de públicos: os torcedores de ambos os bois, chamados de “*galera*”, e os visitantes (SILVA, 2007).

O público se envolver nas apresentações dos dois bois é uma ação prevista no regulamento da festa, no quesito “*torcida organizada*”. Portanto, durante cada apresentação as torcidas participam de vários momentos, com o uso de gestos e movimentos utilizando adereços recebido na entrada do local, cantando e dançando coreografias ensaiadas. Por isso, nessa relação entre a torcida e a apresentação, rompe-se com distanciamento entre a cena do palco e público, o que normalmente é visto em eventos desse tipo (SILVA, 2010).

Figura 3 - Arena do Bumbódromo, na ilha de Parintins



Visão do interior sem público



Visão Aérea com público

**Fonte:** Revista Cenarium (2020). Disponível em <https://revistacenarium.com.br/documentario-sobre-cancelamento-do-festival-folclorico-de-parintins-no-am-sera-lancado-nas-redes-sociais/>

Ser da “galera do Caprichoso” ou “Garantido” significa fazer parte da identidade, memória, história e tradição, sendo a mais importante o orgulho da população, por ir até a festa e, naquele momento, ter o sentimento de exercício da sua identidade amazonense (VIEIRA, 2014). Símbolos, cores e frases formam a identidade de cada um dos bois. Porém, a rivalidade faz com que se vejam sempre um como espelho do outro, levando a competição para além dos limites de Parintins (LEMOS, 2005).

## Metodologia

Para atender aos objetivos e os preceitos da CCT, esta pesquisa possui um caráter exploratório, com uso de metodologia qualitativa de natureza interpretativa. O estudo focaliza o indivíduo em sua totalidade, considerando sua historicidade, cultura e relacionamentos socialmente construídos e o fenômeno de interesse centrado no comportamento de consumo de marcas associadas ao Festival Folclórico de Parintins. Em outras palavras, procurou-se investigar o consumo por meio das dimensões componentes da CCT, como fenômeno socialmente construído, conforme as experiências e contextos nos quais foram formados (MAYRING, 2002).

A pesquisa foi realizada junto a torcedores de ambas as agremiações participantes do Festival Folclórico de Parintins, os bumbás Garantido e Caprichoso. O processo de coleta das

informações se deu por meio de entrevistas pessoais em profundidade, aplicadas de modo online por meio da plataforma Google Meet, conforme descrito por McCracken (1988). Os sujeitos da pesquisa foram jovens entre 18 e 25 anos, moradores das cidades de Parintins e Manaus, torcedores das duas agremiações, sendo 7 torcedores do Boi Caprichoso e 4 torcedores do Boi Garantido.

O roteiro foi semiestruturado e o conteúdo elaborado com base na literatura, abrangendo aspectos gerais sobre cultura e consumo, e específicos, conforme descrito nas dimensões componentes da CCT (ARNOULD; THOMPSON, 2005). Foram acrescentadas técnicas projetivas, de acordo com a orientação de Dias (2008), para reduzir a probabilidade de se obter respostas desconexas ou vagas, sobretudo no que tange às origens, motivações ou razões para explicar comportamentos específicos de consumo que levam aspectos sociais do que é ou não é aceitável. Portanto, o uso de técnicas projetivas possibilita que o entrevistado não se sinta pressionado a dar uma resposta considerada correta sobre o consumo, ou que deixe de expressar seus reais pensamentos e sentimentos, o que poderia acontecer em um questionário com perguntas diretas.

As entrevistas foram realizadas no mês de setembro de 2021, gravadas com recursos do próprio aplicativo Google Meet, posteriormente transcritas, e as narrativas identificadas por meio dos códigos do seu respectivo autor. Os selecionados para a entrevista foram escolhidos por conveniência que, de acordo com Mattar (1999), é interessante para pesquisas exploratórias. O resultado das transcrições foi submetido ao método de análise de conteúdo, segundo as orientações de Bardin (1977), no que se refere à organização da análise, à codificação e à categorização dos dados. A interpretação do conteúdo também utilizou técnicas de Análise do Discurso. Os resultados, apresentados a seguir, estão na ordem de aparição dos temas no roteiro original e a síntese, ao final do capítulo, no framework, conforme Arnould e Thompson (2005), seguindo as contribuições de Gaião, Silva e Leão (2012).

## **Análise e Discussão dos resultados**

Não foram usados parâmetros quantitativos para proporcionalizar o perfil dos entrevistados, contudo, em comum, todos são torcedores assumidos do Caprichoso ou Garantido, e acompanham o Festival de diversas maneiras, seja participando na arena ou assistindo à transmissão pelos canais midiáticos e, além disso, costumam acessar conteúdo

relacionado nas redes sociais. No total foram entrevistados 11 sujeitos, sendo 4 mulheres e 7 homens, com idade entre 18 e 25 anos, residentes em Manaus ou Parintins. Na Tabela 1 podem-se ver estas características por participante.

**Tabela 1 – Perfil dos entrevistados**

<b>ORDEM</b>	<b>IDENTIFICADOR</b>	<b>TORCEDOR</b>	<b>SEXO</b>	<b>IDADE</b>	<b>MORADIA</b>
1	CMM1	Caprichoso	Mulher	24 anos	Manaus
2	CMM4	Caprichoso	Mulher	22 anos	Manaus
3	CHM2	Caprichoso	Homem	23 anos	Manaus
4	GHP1	Garantido	Homem	25 anos	Parintins
5	CHM3	Caprichoso	Homem	21 anos	Manaus
6	GHP2	Garantido	Homem	18 anos	Parintins
7	CHM4	Caprichoso	Homem	23 anos	Manaus
8	CMM2	Caprichoso	Mulher	25 anos	Manaus
9	GMM1	Garantido	Mulher	18 anos	Manaus
10	CMM3	Caprichoso	Mulher	24 anos	Manaus
11	GHP3	Garantido	Homem	20 anos	Parintins

**Fonte:** Dados da pesquisa

O roteiro foi elaborado com base no conteúdo pertinente às dimensões e ligações do Framework de Arnould e Thompson (2007), adaptados pelas orientações de Pinto e Lara (2011) e ajustado pelos autores deste artigo, considerando tipicidades do Festival Folclórico de Parintins. Na primeira parte, o roteiro investigou os padrões sócio-históricos de consumo (ARNOULD; THOMPSON, 2007) e as possíveis ligações entre as experiências dos consumidores, seus sistemas de crenças, práticas e os pilares de base institucional e social. O comportamento e desejos dos consumidores são formados por hierarquias de gênero, classe social, família, etnia, domicílios e outros grupos, exercendo notória influência em suas decisões e percepções. Neste contexto, consumidores são atores desempenhando papéis sociais.

Em um primeiro momento, questionou-se a relação pessoal com o festival, as agremiações e as marcas patrocinadoras. Os participantes foram identificados nas respectivas citações por suas iniciais, conforme descrito na Tabela 1.

Nas narrativas dos participantes percebe-se haver forte ligação deles com o evento. CMM1, torcedora do Boi Caprichoso, disse-nos: *“Minha família gosta de boi então todo mundo ali gosta das toadas APESAR DE SER DISCUTIDO MAIS A FRENTE, PENSO QUE VALE UMA NOTA DE RODAPÉ EXPLICANDO O TERMO e tudo mais. [Entre os] meus amigos, não têm tantos que gostam, eu faço eles me acompanharem às vezes nas festas que tem de boi aqui. Sou considerada fanática eu acho”*. CMM3 complementa: *“Assim como eu são apaixonados pela nossa cultura, cresci gostando de boi”* e GMM1 referindo-se à influência familiar: *“Eu conheço boi desde pequena, meio que fui influenciada a gostar do Garantido (risos) então minha família sempre gostou. Conheço só alguns amigos que gostam, eles acabam indo comigo para as festas”*.

Em comum, o Festival e as torcidas organizadas contribuíram fortemente para a socialização, uma vez que conheceram e se relacionam com pessoas oriundas de algum contexto do festival ou das agremiações de Parintins. Ao serem questionados sobre o conhecimento e uso das marcas patrocinadoras, todos tem em comum o conhecimento de pelo menos uma marca patrocinadora. A mais citada foi também a patrocinadora mais longínqua, a Coca-Cola, que desde 1995 apoia culturalmente o Festival. Sua presença ajudou a promover elevou a visibilidade nacional e internacional do evento (SOTUYO; MAGER, 2018).

Além da Coca-Cola, outras marcas, sobretudo as mais conhecidas, foram citadas pelos participantes, como CMM3: *“Coca Cola é a mais conhecida né, mas tem o Bradesco e a Brahma também”* e CMM2: *“Sim, tem a Coca Cola, a Brahma, o Banco Bradesco, acho que já vi a InfoStore também se não me engano... Acho que só”*. As estratégias aproximaram as marcas dos torcedores, fazendo-lhes se sentir mais do que representados, mas também, extrapolar este sentimento de modo coletivo, até mesmo para multinacionais, como a Coca-Cola.

CHM4 considera as marcas como *“a cara do Brasil”*, por estarem presentes no cotidiano local e representarem *“qualidade e respeito”* para com as tradições. Adaptações das cores nas embalagens e marcas e a publicidade associada, transmitem respeito, autenticidade e diversidade cultural, como se vê no discurso de CMM1 *“Ah a coca representa a diversidade. (...) traz uma mensagem boa para os consumidores, por fazer comerciais incluindo mais as minorias.*

*A Brahma me chama a atenção por ter esse lance de autenticidade né, (...) ainda mais no festival por mudar as cores das latas das cervejas pra azul e vermelho”. Usar as cores azul e vermelho, também, gera empatia e desejo de consumir junto aos torcedores, além de demonstrar imparcialidade, visto que a rivalidade é intensa entre os Bois. É o que indica CMM2 ao comentar “uma Coca bem gelada no almoço é uma maravilha”*

A segunda abordagem com os jovens torcedores foi para identificar sua experiência como torcedor do boi bumbá. Schouten e McAlexander (1995) definem subcultura de consumo como sendo um subgrupo particular da sociedade à procura por interesses e, neste caso, emoções em comum. GHP1, demonstrando orgulho por pertencer à torcida organizada do Boi Garantido, comentou: *“É muito emocionante, gosto muito e sou fanático (risos)”*. O mesmo sentimento se viu em CMM1, referindo-se ao Caprichoso: *“Ah me sinto parte do show, das apresentações. Sou item 19 (galera) que é campeão toda vez (risos)”*.

Na visão dos mais engajados, a performance de cada agremiação se destaca pela harmonia do conjunto, em especial os passos das coreografias executadas pelas torcidas na arena, sincronizados com cada toada. CMM1 destaca: *“um passo usado na coreografia da torcida do Caprichoso como único (...) é algo só dele [Caprichoso] meio que levantar as mãozinhas. Isso a gente chama de criação Caprichoso (risos)”*. CHM1 foi ainda mais específico ao comentar a relação entre toadas e performance: *“Acho que a Pororoca [Toada] do Caprichoso, é uma toada que virou uma coisa que sempre fazemos a coreografia na arena”*. Percepções como estas também foram relatadas pelos torcedores do Boi Garantido. GHP1 aponta: *“ficar horas no sol pra entrar na arquibancada. Já fiquei horas na fila só pra ver o Garantido, peguei sol e chuva, mas faço tudo por esse boi. Acho que a torcida do contrário (Caprichoso) também faz isso né, porém temos mais amor, empolgação na galera...essas coisas”*. O torcedor GHP3 fala: *“Acho que somos melhores em muitas coisas, tipo, usar sombrinhas e leques na hora que a sinhazinha (item individual) entra. É lindo isso”*.

*“Toadas”, no sentido mais amplo (CASCUDO, 2000), são as canções que representam os enredos escolhidos para apresentar os personagens e contextos da Lenda do Boi, nas três noites do festival, e são essenciais para o desenvolvimento da festa. A Sinhazinha da Fazenda, item individual feminino julgado no festival, é um personagem integrante do auto do boi, que representa o elemento europeu da festa. Filha do Amo do Boi, o dono da fazenda, cujo animal*

de estimação é o Boi Bumbá. Geralmente esse item requer alguns elementos para sua performance, como sombrinhas e leques.

Belk (1988) explica o consumo como integração que mostra a forma que os consumidores criam os significados e os distorcem. O referido autor cita que o consumo serve para gerar identidades, e até se dá por uma identidade estendida ou *“extended self”*. No que se referem ao festival, os símbolos com que os torcedores mais se identificam, algo que represente a sua identidade, são identificados como objetos azuis e vermelhos, como estrelas e corações, marcas nas cores dos bois e adereços de penas. GHP1, torcedor do Garantido, descreve os símbolos com que mais se identifica: *“Acho que camisas vermelhas, adereços de coração, usar branco e vermelho, tomar Coca por ser vermelha...essas coisas”*. O torcedor GHP2 diz: *“A gente usa uns adereços na galera, umas luzes vermelhas... Acho que tomamos coca [Coca-Cola] por ser vermelho [a logomarca] também e não tomo Pepsi por ser azul e ser meio ruim também (risos)”*. A opinião do entrevistado se explica pela teoria de McCracken (2003), a qual defende que a sociedade dá muita importância aos objetos e que eles detêm um valor intangível e inestimável.

Vestuário, transportes, alimentos e adornos residenciais possuem significados simbólicos reconhecidos e usados socialmente, tanto para fortalecer laços sociais entre os membros, como para segregar os contrários. Esse comportamento foi apontado por McCracken-Flesher (2007), como capaz de atribuir valor simbólico a produtos ou marcas, que estejam alinhadas com a interpretação coletiva presente nas torcidas organizadas, mesmo que aos olhos dos de fora, seja vista como uma distorção dos significados culturais tradicionais.

CMM1 considera símbolos, gestos coreografados e produtos como forma de caracterizar os torcedores do Caprichoso: *“Gosto quando eles levantam as mãos, é por causa da introdução da toada de 99 do Caprichoso. Acho que não me recordo de muitas outras coisas”*. O torcedor CHM4 foi mais específico quanto ao simbolismo, ao mencionar que *“Tem a estrela azul que é nosso maior símbolo, o brasão do boi também... Acho que o “Bar Do Lourinho” também se enquadra nisso (risos), é onde todo mundo se concentra para beber e cantar toadas de boi, dançar e tudo mais”*.

Rook (2006) prescreve que as técnicas projetivas dão a possibilidade de obter resultados com mais clareza, uma vez que os consumidores têm memória ruim, pouco autoconhecimento e timidez. São indicadas para obter respostas sobre o comportamento, revelar percepções,

traços de personalidades e predisposição para ação e reação. Na prática, servem para extrapolar o raso entendimento do próprio respondente, estimulando a reflexão sobre si (pessoal) e os outros (coletivo). Utilizando técnicas projetivas, estimulando o entrevistado a extrapolar o individual para uma visão coletiva, cada entrevistado descreveu sua percepção sobre “o que a torcida [da qual faz parte] mais gosta”. Percebem-se duas linhas de raciocínio sobre a identidade coletiva, a mais genérica “Do folclore e do festival” (GMM1) e a mais influente, onde são mencionados diversos aspectos ligados às estratégias mercadológicas das marcas, como nas palavras de CHM4: “*De cerveja e toada (risos)*” e CMM3: “*De eventos oficiais, de camisas e de beber e dançar (risos)*”. Os requisitos básicos são aceitação e posterior integração a um grupo organizado: “*gostar de boi, do Festival e não gostar do contrário*”, consenso entre os entrevistados.

Para descobrir a percepção quanto aos significados associados a símbolos do Festival, foram mostradas, utilizando o recurso de compartilhamento em tela cheia, duas imagens, a estrela azul e o coração vermelho. As figuras estavam dispostas lado a lado, sem legendas que pudessem identificá-las, assim como não houve qualquer comentário por parte da entrevistadora. Os participantes puderam expressar opiniões, sentimentos e percepções que as figuras representavam para eles. Os torcedores do Caprichoso respondem: “A estrela representa meu amor (risos), é paixão, emoção e alegria. O coração é só respeito e só (risos)” (CHM4); “*Sinto alegria, gosto da estrela por causa do Caprichoso então...*” (CHM3); “*Orgulho, muito orgulho. No meio da nossa floresta existe o maior espetáculo a céu aberto, isso é maravilhoso (risos)*” (CHM2).

Foi questionada a importância, para os bois, para a cidade e para o festival, o fato de as marcas mudarem suas cores para as cores dos bumbás. CMM4 fala: “Representa grandeza eu acho, que a nossa cultura importa pra eles e as empresas têm que investir mesmo. Nos sentimos tocados e lembrados” e para CMM1, “*Mudar as cores é muito bom pois mostra respeito aos bois, a torcida leva a sério essa questão de rivalidade e usar a cor do outro boi não é permitido na visão deles. Então as marcas mudarem as cores na época do festival mostra respeito as torcidas, gera muita visibilidade também, é bom pra festa*”.

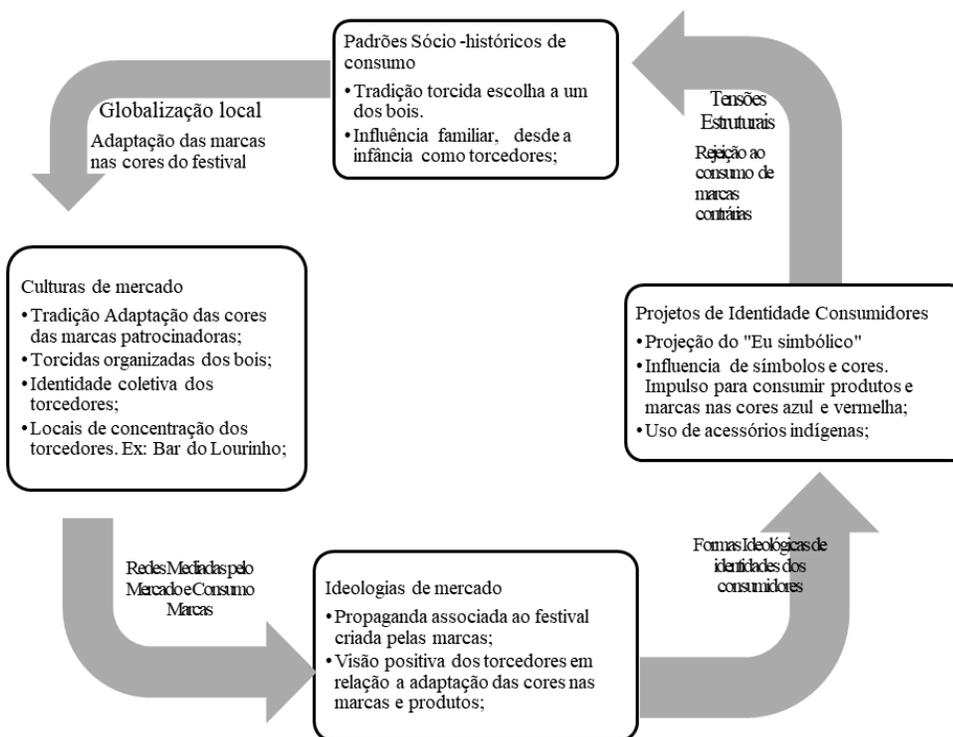
Por meio de técnicas projetivas de associação de imagens e palavras e de complemento de frases, foram mostradas duas imagens de empresas apoiadoras do festival de Parintins utilizando as cores azul e vermelha na sua identidade, mostrando a imparcialidade em relação

aos bumbás. o torcedor GHP3 diz: *“Sinto que eles respeitam essa rivalidade, tem que mudar as cores pra entrar na festa (risos)”* e para CMM3 *“Essa adaptação delas pras cores azul e vermelho é muito bom, agrega mais valor a nossa cultura”*. CHM4 diz: *“Sinto que elas entendem a importância dessa festa, a gente é mundialmente conhecido e ter marcas que muda as cores é legal pra fazer crescer mais o festival”*.

Cova e Dalli (2010) explicam a visão das pessoas acerca da associação de produtos ao festival, aos bois, vinculados ao consumo motivado pelos significados simbólicos. Ou seja, as pessoas criam significados e fazem relações com produtos. Os referidos autores citam que existem conjuntos de pessoas aguardando para serem descobertas, que estão à procura de produtos que possam criar um valor, para assim se conectarem com outras pessoas. Cova e Dalli (2010) ainda evidenciam que um dos desafios dos atuantes na área do marketing seria encontrar essas tribos e criar produtos de valor de ligação para elas.

Na percepção dos torcedores sobre o que as marcas devem fazer para contribuir com o evento em Parintins, GHP2 diz: *“Tem que investir mais na festa, trazer mais esse lance de marketing pra expandir o nome de Parintins mundo a fora”* e para CHM4: *“Ainda sinto falta de ações mais pontuais sabe, pela cidade. Falta um marketing maior pra atender o festival, acho que ficam só resumidos em mudar as cores e aparecer nos telões, não é só isso, tem que ter mais coisas, tipo fazer campanhas pros torcedores, promoções sei lá”*.

Figura 4 - Resultados da pesquisa, sob a luz da CCT



Fonte: Elaborada pelos autores

O resultado visto conforme o framework proposto por Arnould e Thompson (2005), está na Figura 4. Na dimensão “Projetos de Identidade do Consumidor”, verificou-se a conexão dos participantes e sua percepção pessoal das estratégias usadas pelas marcas, construindo as representações do “Eu simbólico”, a influência de símbolos e cores, impulsionando o consumo de produtos e marcas nas cores azul ou vermelha e o de acessórios indígenas. A perspectiva “Padrões Sócio-históricos de Consumo” mostra as distinções e estruturas sociais influenciadoras de consumo por meio de hierarquias socialmente construídas, como a Tradição em torcer por um dos bois e a influência familiar, desde a infância vivendo como torcedores.

Na dimensão “Culturas de Mercado” estão as situações ligadas a comunidades de consumo, representadas pelos interesses comuns de consumo, o que exemplifica a criação de torcidas organizadas para os bois de Parintins. As adaptações das cores de logomarcas em multinacionais são raras, porém a Coca-Cola autorizou o uso da cor azul em sua marca, ao perceber que o vermelho original, apesar de atrair a simpatia dos torcedores do Boi Garantido, provocaria fortíssima rejeição entre os do Boi Caprichoso. Usar duas versões, vermelha e azul,

resultou na imediata associação com ambas as agremiações, formando entre os sujeitos ouvidos uma identidade coletiva. Os torcedores ressignificaram produtos como acessórios indígenas e demarcaram locais para se reunirem.

Por fim, a perspectiva “Ideologias de Mercado” estão os diversos sistemas ideológicos e discursos de mercado e os sistemas de produção cultural de significados que tendem a absorver e reproduzir os pensamentos e comportamentos dos consumidores de forma a defender os interesses dominantes da sociedade (ARNOLD; THOMPSON, 2005). Em Parintins, o fortalecimento do festival é realizado por meio da comunicação midiática das marcas patrocinadoras, e a interpretação do consumidor sobre os valores mostrados pelas marcas e produtos é positiva.

### Considerações finais

Esse trabalho teve como objetivo mostrar a percepção dos integrantes de torcidas dos Bois do festival folclórico de Parintins quanto à influência das marcas patrocinadoras sobre suas preferências de consumo e formação de ideologias de consumo associadas ao patrocínio cultural. Os procedimentos metodológicos e analíticos atenderam às prerrogativas delineadas na Consumer Culture Theory (CCT), e os resultados indicam forte influência cultural sobre as preferências de consumo. As evidências apontam estreita associação entre as ideologias tradicionais baseadas em estratégias massificadas pelas marcas patrocinadoras, e a identidade projetada.

Também foi possível constatar padrões sócio-históricos de consumo alicerçando as culturas de mercado identificadas, influenciando as escolhas, posturas ligadas ao consumo a partir de “Eu estendido” representado por símbolos, imagens e cores dos bois usadas para esta finalidade pelas patrocinadoras. Os torcedores expressam suas identidades por meio do consumo, uma vez que consomem produtos e marcas específicas para complementar e fortalecer suas identidades pessoais. Para a conquista do público, marcas patrocinadoras do festival de Parintins utilizaram, conjuntamente, as duas cores dos bois, mostrando-se imparciais perante os bumbás, visto que os entrevistados têm como características fanatismo e idolatria pelo festival. É fato que não é apenas em torno das necessidades identitárias culturais de uma população que o consumo acontece. No entanto, a análise apresentada propõe que o consumo

de algumas marcas e produtos tem a existência de uma motivação para se expressar ou a procura de identidade cultural frente ao produto ou marca.

Um dos desafios na condução da pesquisa foi o acesso aos torcedores de ambas as agremiações com algum envolvimento com as atividades das torcidas organizadas. Portanto, apenas os mais próximos do círculo de relacionamento dos autores deste trabalho puderam ser ouvidos. Não houve tempo suficiente para mais entrevistas, limitando-se às 11 realizadas. Por fim, como sugestão para novas pesquisas relacionadas ao tema, volta-se a atenção para ampliar a mais sujeitos, por meio de entrevistas e, se possível, grupos de discussão.

Apesar das limitações, a pesquisa amplia o conhecimento sobre o consumo influenciado culturalmente em meio à rivalidade de duas agremiações repletas de ritos e símbolos socialmente percebidos, narrados a partir de experiências vivenciadas.

## Referências

ALMEIDA, Cândido José Mendes de. **A Arte é Capital** – Visão Aplicada do Marketing Cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

AMAZONASTUR. **Resultados da pesquisa socioeconômica Festival Folclórico de Parintins 2019**. Empresa Estadual de Turismo do Amazonas, 2019.

ALVES de L. FILHO, Severino. *Folkmarketing: Uma Estratégia Comunicacional Construtora de Discurso*. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, vol. 6, núm. 12, julho-diciembre, 2008 Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil.

ARNOULD, E. J.; THOMPSON, C. J. Consumer culture theory (and we really mean theoretics): dilemmas and opportunities posed by an academic branding strategy. In: BELK, R. W.; SHERRY, J. F. (Ed.). **Consumer culture theory**. Oxford: Elsevier, 2007. [https://doi.org/10.1016/S0885-2111\(06\)11001-7](https://doi.org/10.1016/S0885-2111(06)11001-7)

ARNOULD, E.; THOMPSON, C. J. **Consumer culture theory (CCT):** twenty years of research. *Journal of Consumer Research*, v.31, n. 4, p. 868-882, 2005. <https://doi.org/10.1086/426626>

ASKEGAARD, Søren. **Consumer culture theory (CCT)**. The Wiley Blackwell encyclopedia of consumption and consumer studies, p. 1-4, 2015. <https://doi.org/10.1002/9781118989463.wbeccs054>

ASTOUS, Alain d' e BITZ, Pierre. Consumer evaluations of sponsorship programmes. **European Journal of Marketing**. v. 29, n. 12, p. 6-22, 1995. <https://doi.org/10.1108/03090569510102504>

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BAUDRILLAND, J. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

BELK, R. W. Possessions, and the Extended Self. **Journal of Consumer Research**, v.15, n.2, p.139-68,1988. <https://doi.org/10.1086/209154>

BELK, Russell. The labors of the Odysseans and the legacy of the Odyssey. **Journal of Historical Research in Marketing**, v. 6, n. 3, p. 379-404, 2014. <https://doi.org/10.1108/JHRM-09-2013-0056>

BUDOLLA, M., SOUZA, A. O Patrocínio Esportivo como Canal de Comunicação da Estratégia Mercadológica: o Estudo de Caso do Banco do Brasil. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO, 29, 2005, **Anais...** Brasília: Anpad, 2005.

CARVALHO, Simone Alves. O uso do marketing cultural como instrumento de relações públicas institucionais. **Organicom**. V.7, 2007, p. 93 -102. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-2593.organicom.2010.139072>

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9ª.Ed. São Paulo: Ediouro Publicações S. A., 2000.

CAVALCANTI, M, L, V, de C.: “Boi-Bumbá in Parintins, Amazonas: a brief history and ethnography of the festival”. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, vol. VI (suplemento), 1019 – 1046, September 2000.

CORNWELL, Bettina e MAIGNAN, Isabelle. An international review of sponsorship research. **Journal of Advertising**. Volume XXVIII, Nº 1, Spring 1998. <https://doi.org/10.1080/00913367.1998.10673539>

COSTA, I. **Marketing Cultural**. São Paulo: Atlas, 2004.

COVA, B., & DALLI, D. In Maclaran, P., Saren, M., Stern, B., Tadajewski, M. **Handbook of Marketing Theory**. Los Angeles: Sage, 2010.

DIAS, C. A. **Grupo focal**: técnica de coleta de dados em pesquisas qualitativas. universidade Federal de Paraíba. 2008. p.1-12.

GAIÃO, B, F, S; SOUZA, I, L; LEÃO, A, L, M. Consumer Culture Theory (CCT) já é uma escola de pensamento de marketing. **Revista de Administração de Empresas**, v. 52, n. 3, p.330-344, 2012. <https://doi.org/10.1590/S0034-75902012000300005>

HIRSCHMAN, Elizabeth C. HOLBROOK, Morris B. **Postmodern consumer research**: the study of consumption as text. Sage Publications, 1992.

KELLY, Andrew. Creative partnerships: fundraising for short film projects. **International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing**, v.6, n. 1, p. 9-20, 2001. <https://doi.org/10.1002/nvsm.130>

LEMOS, V. C. S. **O festival folclórico de Parintins**. Faculdade de Ciências Sociais e Aplicadas-FASA. Centro Universitario de Brasília. Brasília-DF. 2005. Acesso em <https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/123456789/2331>

LEOCADIO, Aurio; MARCHETTI, Renato. Marketing cultural: critérios de avaliação utilizados pelas empresas patrocinadoras. **Seminários de Administração (Semead)**, v. 6, 2003. Acesso em <http://sistema.semead.com.br/6semead/MKT/052MKT-Marketing%20Cultural.doc>

LUCENA FILHO, Severino Alves de. Folkcomunicação: in BENJAMIN, Roberto; SCHMIDT, Cristina (orgs.). **Folkcomunicação na Arena Global**: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: editora Ductor,p.267-268, 2006.

MARTENSEN, A.; GRONHOLDT, L.; BENDSTEN, L.; JENSEN, M. Application of a model for the effectiveness of event marketing. **Journal of Advertising Research**, v. 47, n. 3, September 2007, p. 283-301. Acesso em <https://doi.org/10.2501/S0021849907070316>

MATTAR, F. N. **Pesquisa de Marketing**. 5ª. Ed. São Paulo: Atlas, 1999.

MAYRING, P. **Introdução à pesquisa social qualitativa**: uma introdução ao pensar qualitativamente. 5ª. Ed. Weinheim: Beltz, 2002.

MCCRACKEN, G. **Cultura e consumo**: novas abordagens do caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MCCRACKEN, G. **The long interview**. London: Sage Publications, 1988.

MCCRACKEN-FLESHER, C. **Culture, Nation, and the New Scottish Parliament**. Lewisburg: Bucknell University Press, 2007.

MEENAGHAN, Jonh A. Commercial sponsorship. **European Journal of Marketing**. v.17, p. 05-73, 1983. <https://doi.org/10.1108/EUM0000000004825>

MOTHERSBAUGH, D. HAWKINS, D. **Consumer Behavior Building Marketing Strategy**. 11<sup>th</sup> ed. McGraw-Hill, 2009.

NAKANOME, E. S; SILVA, A. R. P. Um olhar sobre o feminino: o que ensina a cunhã-poranga do boi Caprichoso? Amazônica: **Revista de Psicopedagogia, Psicologia Escolar e Educação**, Humaitá, v. XXII, n. 2, p. 187-206, jul./dez. 2018.

PINTO, M. R. As experiências de consumo de eletrônicos de consumidores de baixa renda no Brasil. **Revista Brasileira de Marketing – REMark**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 166-195, jan./mar. 2013. <https://doi.org/10.5585/remark.v12i1.2316>

PINTO, M. R.; LARA, J. E. As experiências de consumo na perspectiva da teoria da cultura do consumo: identificando possíveis interlocuções e propondo uma agenda de pesquisa. **Cadernos EBAPE**. Br, v. 9, p. 37-56, 2011. <https://doi.org/10.1590/S1679-39512011000100004>

PONTE, L. F.; MATTOSO, C. Q. Capital cultural e o consumo de produtos culturais: as estratégias de consumo de status entre mulheres da nova classe média. **Revista Brasileira de Marketing**, v.13, n.6, p. 18-33, 2014. <https://doi.org/10.5585/remark.v13i6.2613>

REVISTA CENARIUM. <https://revistacenarium.com.br/quem-somos/revistacenarium.com.br>. [Online] 09 de julho de 2020. <https://revistacenarium.com.br/documentario-sobre-cancelamento-do-festival-folclorico-de-parintins-no-am-sera-lancado-nas-redes-sociais/>. Acesso em fevereiro de 2022.

ROCHA, Everardo. **Representações do Consumo**: Estudos sobre a narrativa publicitária. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

SCHOUTEN, J. W.; MCALEXANDER, J. H. Subcultures of consumption: an ethnography of the new bikers. **Journal of consumer research**, v. 22, jun. 1995. <https://doi.org/10.1086/209434>

SHETH, J. N., GARDNER, D. M. e GARRETT, D. E. **Marketing Theory**: evolution and evaluation. New York: John Wiley & Sons, 1988.

SILVA, J. M. Espetáculo e performance no Festival de Parintins. **Revista Ilha**. v.11.n. 1, p. 112-129, 2010. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2009v11n1-2p111>

SILVA, J. M. **O espetáculo do Boi-bumbá**: folclore, turismo e as múltiplas alteridades em Parintins. Editora da UCG, 2007.

SOTUYO, Rafaela Claudia; MAGER, Gabriela. As grandes marcas na pequena Parintins: Um estudo sobre a adaptação do discurso da marca global ao regional como estratégia de comunicação. **DAPesquisa**, v. 6, n. 8, p. 596-607, 2018.

<https://doi.org/10.5965/1808312906082011596>

SOUZA et al. Uma abordagem alternativa para a pesquisa do consumidor: adoção da Consumer Culture Theory (CCT) no Brasil. **Revista Alcance Eletrônica**, vol. 20, n. 03, p. 383-399 - jul./set. 2013. <https://doi.org/10.14210/alcance.v20n3.p383-399>

STEENKAMP, Jan-Benedict EM. Global versus local consumer culture: Theory, measurement, and future research directions. **Journal of International Marketing**, v. 27, n. 1, p. 1-19, 2019. <https://doi.org/10.1177/1069031X18811289>

TOBIAS, Sarah. Aligning contributions to corporate vision. **Canadian Business Review**, v. 18, n. 3, p. 24-6, Autumn 1991.

TOFOL, Daniela de; MÁXIMO, Maria Elisa. **Entre azuis e vermelhos**: A relação da imprensa com o processo de construção da identidade parintinense e amazônica no Festival de Parintins. Intercom. 2010.

VIEIRA FILHO, R.D. A festa de boi-bumbá em Parintins: Tradição e identidade cultural. Somanlu, **Revista de Estudos Amazônicos**, Manaus, ano II, v. 2, p.27-33, 2002. (Edição especial). <https://doi.org/10.29327/233099.2.1-2>

VIEIRA, M. do C. Consumo na pós-modernidade: as relações de identidade e comunicação no Festival de Parintins. **Revista Culturas Midiáticas**, v.7, n.1, p. 187-199, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/cm/article/view/19750> . Acesso em: 14 fev. 2023.

## O Uso de Smartphones por Idosos com Baixo Letramento: um estudo exploratório na região metropolitana de Curitiba<sup>1</sup>

*Marilaine Martins<sup>2</sup>*

*Marcio Telles<sup>3</sup>*

**Submetido em: data 10/10/2023**

**Aceito em: data 22/11/2023**

### RESUMO

O artigo propõe analisar o uso de tecnologias de comunicação móvel por idosos com baixo letramento, articulando a perspectiva folkcomunicação ao identificar os impeditivos e limitações do grupo para acessar informações e a busca por formas alternativas de uso da tecnologia disponível. Tem como objeto de estudo os dados coletados através de entrevistas realizadas com integrantes de grupos de Fortalecimento de Vínculos da Terceira Idade, promovidos pelos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) na Região Metropolitana de Curitiba, PR. A relação do idoso com a internet, assim como a do letramento e do letramento digital são abordadas através de pesquisa bibliográfica. Os dados analisados apontam que o grupo encontra maneiras próprias de se beneficiar da tecnologia, mas pouco usufrui de possibilidades não relacionadas ao lazer e à troca de mensagens instantâneas.

### PALAVRAS-CHAVE

Terceira Idade; Comunicação móvel; Folkcomunicação; Letramento; Tecnologia e Cotidiano.

## The Use of Smartphones by Elderly People with Low Literacy: an exploratory study in the metropolitan region of Curitiba

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão do artigo foi apresentada no 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom.

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Participante dos grupos de pesquisa: Interações Comunicacionais, Imagens e Culturas Digitais e COMMUNIS - Grupo de Pesquisa em Teoria e Filosofia da Comunicação e dos Meios. Correio eletrônico: mari.mcamargo@gmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Comunicação e Informação, Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), Curitiba, Paraná. Correio eletrônico: tellesjornal@gmail.com

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the use of mobile communication technologies by elderly people with low literacy, articulating the folk communication perspective by identifying the group's obstacles and limitations in accessing information, as well as the search for alternative ways to use the available technology. The data acquired through interviews with members of groups for Fortalecimento de Vínculos da Terceira Idade (Strengthening Third Age Links), sponsored by the Centros de Referência de Assistência Social (Social Assistance Reference Centers) in the Curitiba Metropolitan Region (Paraná, Brazil), are the subject of the study. Bibliographic research is used to investigate the interaction between the elderly and the Internet, as well as literacy and digital literacy. The data analysis reveals that the group discovers its own methods to benefiting from technology, but makes little use of options other than leisure and instant messaging.

## KEY-WORDS

Third Age; Mobile Communication; Folk Communication; Literacy; Technology and Everyday Life.

# **El uso de teléfonos inteligentes por personas ancianas con bajo nivel de alfabetización: un estudio exploratorio en la región metropolitana de Curitiba**

## RESUMEN

El artículo tiene como objetivo analizar el uso de las tecnologías de comunicación móvil por personas mayores con bajo nivel de alfabetización, articulando la perspectiva de la folk comunicación mediante la identificación de los impedimentos y limitaciones del grupo en el acceso a la información y la búsqueda de formas alternativas de utilizar la tecnología disponible. El objeto del estudio son los datos recogidos a través de entrevistas con miembros de grupos de Fortalecimiento de Vínculos de la Tercera Edad, promovidos por los Centros de Referencia de Asistencia Social (CRAS) de la Región Metropolitana de Curitiba, PR, Brasil. La relación entre las personas mayores e Internet, así como la alfabetización y la alfabetización digital, se analizan a través de la investigación bibliográfica. Los datos analizados muestran que el grupo encuentra sus propias formas de beneficiarse de la tecnología, pero hace poco uso de las posibilidades no relacionadas con el ocio y la mensajería instantánea.

## PALABRAS-CLAVE

Tercera Edad; Comunicación móvil; Comunicación popular; Alfabetización; Tecnología y vida cotidiana.

## Introdução

No mundo contemporâneo, a internet desempenha um papel essencial na vida cotidiana das pessoas. No entanto, quando analisamos a distribuição do acesso à rede entre diferentes faixas etárias, surgem disparidades significativas. De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD) divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022, o grupo de pessoas com 60 anos ou mais apresentou a menor taxa de acesso à internet (PNAD, 2022), embora o período de 2019 a 2021 tenha registrado um notável crescimento no uso da rede por parte dos idosos, com a taxa de utilização aumentando de 44,8% para 57,5%.

Em 2020, a pesquisa “Idosos no Brasil II: Vivências, Desafios e Expectativas na Terceira Idade” (SESC E FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO, 2020) revelou que 81% dos participantes tinham conhecimento do termo “internet”, no entanto, apenas 19% deles faziam uso efetivo da rede. De acordo com o estudo, 72% dos idosos nunca tiveram experiência com aplicativos, e 62% nunca usaram redes sociais.

A mesma pesquisa também destacou que cerca de 40% dos indivíduos com 60 anos ou mais enfrentavam dificuldades relacionadas à leitura e escrita. Esses obstáculos eram frequentemente associados à falta de educação formal, ao analfabetismo ou à incapacidade de aplicar essas habilidades na prática. Segundo o IBGE (2023), em 2022, a taxa de analfabetismo nesse grupo foi de 16% do total, com 9,3% entre a população branca e 23,3% entre a população preta ou parda. O Nordeste concentra a maior proporção de idosos analfabetos (32,5%) e o Sudeste, a menor (8,8%). Do total de brasileiros analfabetos (9,6 milhões de pessoas), 54,1% (aproximadamente 5,2 milhões) pertence à faixa etária de 60 anos ou mais.

Considerando as taxas de acesso à internet pela população idosa e os diferentes níveis de conhecimento e habilidades entre pessoas com 60 anos ou mais, podemos entender que existem diferentes perfis de usuários dentro desse grupo interagindo com as tecnologias de comunicação. Logo, “Apesar de a tecnologia se mostrar promissora para melhorar a vida das pessoas idosas, foi estabelecida uma divisão digital entre os idosos e os mais jovens” (OMS, 2022).

O crescimento da população idosa no estado do Paraná, segundo a agência estadual de notícias do estado tem se apresentado como uma tendência nas últimas décadas. Tendo

registrado um acréscimo de 32% entre os dados do Censo de 2000 e de 2010 e um aumento ainda mais expressivo entre 2010 e 2022, de 47%<sup>4</sup>. O último Censo (IBGE, 2022) registrou 1,9 mil pessoas com 60 anos ou mais vivendo no estado. O fenômeno não reflete apenas uma dinâmica demográfica da região, mas também levanta questões sobre a qualidade de vida e bem-estar dos idosos.

Nesse contexto, estudos recentes têm abordado a relação dos idosos com aplicativos de troca de mensagens instantâneas e o efeito no combate à solidão (VIEIRA & MARTINS, 2022). Eles também têm analisado o comportamento dos idosos em relação ao uso de smartphones (ALGELKORTE, 2018), bem como a interação de usuários de diferentes idades, principalmente aqueles com baixo letramento, nas redes sociais (CONCEIÇÃO & PESSÔA, 2018). Esses estudos têm destacado os desafios e os benefícios da tecnologia na vida dessas pessoas.

Diante desse contexto, este artigo se propõe a realizar uma análise introdutória sobre a experiência de uso da tecnologia móvel com acesso à internet por idosos com baixo letramento. O objetivo é contribuir para o entendimento dos processos comunicacionais presentes nessas conexões, adotando uma abordagem folkcomunicacional. Considera-se a exclusão social vivenciada por essa minoria, bem como os obstáculos e limitações enfrentados pelo grupo para acessar informações (SCHMIDT, 2007) e a busca por formas alternativas de uso da tecnologia disponível.

Optou-se por conduzir uma pesquisa qualitativa (GIL, 2008) e analisar os dados por meio da análise de conteúdo (BARDIN, 2011). A coleta de informações ocorreu com a participação de membros de grupos de Fortalecimento de Vínculos da Terceira Idade, organizados pelos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) na Região Metropolitana Norte de Curitiba<sup>5</sup>. Com o objetivo de obter uma compreensão mais aprofundada do problema de pesquisa, foram realizadas entrevistas individuais semiestruturadas (GIL, 2008) com cinco idosos ao longo do mês de junho de 2023. Durante a fase de observação preliminar, que ocorreu durante os

---

<sup>4</sup> < [<sup>5</sup> Os Centros de Referência de Assistência Social \(CRAS\) são locais públicos, localizados prioritariamente em áreas de maior vulnerabilidade social, onde são oferecidos os serviços da Assistência Social, com o objetivo de garantir acesso às políticas públicas e fortalecer laços familiares e comunitários.](https://www.aen.pr.gov.br/Noticia/Populacao-idosa-do-Parana-quase-dobrou-nos-ultimos-22-anos-aponta-IBGE#:~:text=Atualmente%2C%201%2C9%20milh%C3%A3o%20de,residentes%20nos%20399%20munic%C3%ADpios%20paranaenses.>. Acesso 24 nov. 2023.</a></p></div><div data-bbox=)

momentos de interação social com os colegas do Grupo de Fortalecimento de Vínculo, e nas entrevistas, puderam-se identificar respostas variadas dos entrevistados em relação à forma como lidavam com dispositivos eletrônicos, abrangendo uma gama de emoções que incluíam satisfação, cautela e frustração.

Na tentativa de maior percepção do objetivo proposto, o artigo aborda a relação do idoso com a internet considerando questões do letramento e alfabetização e da tela enquanto suporte para escrita e leitura; apresenta os procedimentos metodológicos, a análise e discussão dos dados coletados e as considerações finais.

## **Idosos e a internet no Brasil**

No Brasil, o Estatuto do Idoso, implementado em 2003, assegura que o Poder Público deve criar oportunidades para o desenvolvimento educacional da pessoa idosa, inclusão digital e acesso à informação (BRASIL, 2003). Um desses desafios é garantir uma participação mais efetiva dos idosos na sociedade, inclusive nas atividades relacionadas à tecnologia. Apesar do aumento no acesso à internet e no uso de tecnologia pelos idosos a cada ano, eles ainda são o grupo populacional que enfrenta maior exclusão digital (IBGE, 2022).

Segundo Calve (2021), idosos que não tiveram formação educacional durante sua infância e adolescência estão buscando adquirir conhecimentos sobre o uso de dispositivos tecnológicos, como computadores, tablets e smartphones, além de explorar seus aplicativos e softwares correspondentes, na tentativa de aprimorar suas habilidades de comunicação com amigos e familiares e aumentar a capacidade de interação. Embora os aparelhos celulares liderem o ranking de dispositivos mais utilizados pela população brasileira para acessar a internet (IBGE, 2022), a falta de tecnologia com sistemas operacionais de fácil utilização e design com letras e ícones ampliados acaba não beneficiando parte dessa população, que apresenta dificuldade de manuseio de aparelhos (KUSUMOTA, 2022).

A respeito das mudanças tecnológicas e da não adaptação dos idosos às novas formas de comunicação, consumo e convívio social, Karshar (2002) aponta para possibilidades de exclusão social, devido a sensações de instabilidade, medo e insegurança diante das rápidas transformações e constantes mudanças.

Condição socioeconômica, falta de familiaridade e doenças crônicas comuns em idosos são categorizadas por Ferreira e Silva (2013) como fatores que podem ocasionar a não adesão

de parte do grupo às TIC. Eles afirmam: “A falta de um conhecimento prévio sobre noções de informática e sobre a internet faz com que muitos idosos mal consigam entrar na rede e navegar com segurança, pois sofrem com problemas de usabilidade e acessibilidade” (FERREIRA E SILVA, 2013, p.7).

Em países subdesenvolvidos e em desenvolvimento, como os latino-americanos, marcados pela precariedade nas políticas sociais e pelos altos níveis de analfabetismo ao longo da história, as tendências em direção à universalização do acesso à educação visando a redução do número absoluto de analfabetos têm agravado a situação do analfabetismo funcional (TOLEDO, 2009). No Brasil, segundo o Inaf<sup>6</sup> (2018), 29% dos brasileiros são incapazes de utilizar as habilidades básicas de leitura e escrita de forma eficiente, o que conseqüentemente dificulta sua plena participação na sociedade e no mercado de trabalho.

Diante da modernização das sociedades e do avanço das tecnologias de comunicação, o conceito de alfabetização tem passado por mudanças nas últimas décadas, numa tentativa de compreender para além das habilidades de leitura e escrita, a sua aplicação dentro da complexidade que abrange os contextos comunicacionais. Paulo Freire (1967) possibilita uma maior compreensão da dimensão desse processo ao discorrer sobre a democratização da cultura letrada como uma atuação consciente e cidadã do sujeito que aprende:

[...] é mais do que o simples domínio psicológico e mecânico de técnicas de escrever e de ler. É o domínio dessas técnicas, em termos conscientes. É entender o que se lê e escrever o que se entende. É comunicar-se graficamente. É uma incorporação. Implica, não uma memorização visual e mecânica de sentenças, de palavras, de sílabas, desgarradas de um universo existencial — coisas mortas ou semimortas — mas numa atitude de criação e recriação. Implica numa autoformação de que possa resultar uma postura interferente do homem sobre seu contexto (FREIRE, 1967, p.110).

Também propondo uma compreensão mais ampla, através de autores como Walter Ong, Milman Parry e Jack Goody, Magda Soares (2002) utiliza o termo “letramento” para identificar o estado ou condição dos indivíduos ou grupos sociais capazes de atuar de forma ativa e competente em sociedades letradas. Nessa concepção, a autora estende a discussão para o contexto da cibercultura. O conceito de letramento digital é definido como “(...) certo

---

<sup>6</sup> Indicador de Alfabetismo Funcional – métrica que avalia o nível de habilidades em leitura, escrita e interpretação de texto dos indivíduos. Criada pela Ação Educativa e Instituto Paulo Montenegro e aplicada no contexto brasileiro desde 2001.

estado ou condição que adquirem os que se apropriam da nova tecnologia digital e exercem prática de leitura e de escrita na tela, diferente do estado ou condição – do letramento - dos que exercem práticas de leitura e de escrita no papel” (SOARES, 2002, p.151).

Soares (2002) se concentra na análise da mudança do espaço da escrita, da página para a tela, e nos novos mecanismos de produção, reprodução e difusão dos textos eletrônicos. A tela como meio de escrita e leitura oferece diferentes formas de obter informações e promove o surgimento de novos processos cognitivos, tipos de conhecimento e abordagens distintas de leitura e escrita. Isso representa um novo nível de alfabetização, uma condição inovadora para aqueles envolvidos nas práticas de escrita e leitura digital.

Ferrari et al. (2020) propõem ir além do letramento midiático, avançando em direção ao que denominam "educação midiática". Segundo as autoras, a educação midiática consiste em “o conjunto de habilidades para acessar, analisar, criar e participar de maneira crítica e reflexiva do ambiente informacional e midiático em todos os seus formatos – dos impressos aos digitais” (FERRARI ET AL., 2020). Em uma sociedade altamente influenciada pela mídia, ser educado midiaticamente é considerado um pré-requisito para a cidadania e a participação efetiva na sociedade (FERRARI ET AL., 2020). Portanto, a educação midiática é vista como um direito humano fundamental, pois capacita o indivíduo a exercer seu direito à liberdade de expressão, fortalecendo, assim, o ambiente democrático.

O fato é que as mudanças no processo de produção, reprodução e difusão resultam em grandes alterações na forma como o escritor se relaciona com o texto, como o leitor se relaciona com o texto e até mesmo como os seres humanos se relacionam com o conhecimento, dada a temporalidade e a multiplicidade de possibilidades oferecidas pelos hipertextos (LÉVY, 2002).

## Procedimentos metodológicos

Para concretizar a pesquisa, foi adotada uma abordagem qualitativa, com pessoas de 60 anos ou mais, moradores da região metropolitana de Curitiba, no Paraná. Inicialmente, foram realizados contatos com associações de moradores e prefeituras para a identificação de Grupos de Convivência voltados para idosos, organizados pelos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) na Região Metropolitana Norte de Curitiba. Após a participação em dois

encontros, foram identificados os participantes com interesse em participar da pesquisa e conduzidas entrevistas de forma semiestruturadas, que foram gravadas diante de autorização.

**Quadro 1 – Características dos entrevistados**

Entrevistado <sup>7</sup>	Idade	Gênero	Escolaridade	Estado civil	Principais atividades profissionais já realizadas
Augusta	68	F	5º ano do Ensino Fundamental	Viúva	Dona de casa, auxiliar de produção e diarista
Damares	65	F	1º ano incompleto do Ensino Fundamental	Viúva	Trabalhadora rural e dona de casa
Fátima	71	F	4º ano do Ensino Fundamental	Viúva	Trabalhadora rural e dona de casa
João	64	M	4º ano Incompleto do Ensino Fundamental	Casado	Carpinteiro e pedreiro
Marta	76	F	9º ano do Ensino Fundamental	Casada	Trabalhadora rural e auxiliar de serviços gerais

Fonte: elaboração própria (2023)

Após as entrevistas realizadas, o percurso para a análise dos dados se deu da seguinte forma: pré-análise, exploração do material, tratamento e interpretação dos dados. Organizado e examinado o material, foram identificados os termos recorrentes e conceitos-chaves. A elaboração de índices e indicadores envolveu a seleção de palavras e sentenças que capturam os elementos essenciais do fenômeno investigado. Exemplos incluem a escolha de termos como “não consigo”, “não entendo”, “tenho dificuldade” como índice para o indicador de “dificuldade técnica para utilização de funções específicas que os idosos podem encontrar ao usar os smartphones”.

<sup>7</sup> Para preservar a identidade dos entrevistados, os nomes foram trocados.

**Quadro 2 – Indicadores**

Indicadores
Frequência e formas de interações online realizadas pelos idosos;
Expressões emocionais utilizadas pelos idosos ao falar sobre suas interações online
Dificuldade técnica para utilização de funções específicas que os idosos podem encontrar ao usar os smartphones

Fonte: elaboração própria (2023)

**Quadro 3 – Identificação das unidades de contexto e registro**

Temas	Observação sobre os argumentos
Experiências com tecnologias de comunicação	Relatos sobre como foram as primeiras experiências dos entrevistados com as tecnologias de comunicação e internet
Aprendizado	Sentimentos em relação ao aprendizado, interação com o smartphone, dificuldades, desejos e suporte recebido
Aplicativos	Referências aos aplicativos utilizados, frequência, preferência e formas de uso
Mensagem de áudio X texto	Registros sobre a preferência por áudio para a troca de mensagens e sobre dificuldade de leitura e escrita, além das menções sobre o uso dos emojis e <i>gifs</i>
Ferramentas de busca e principais conteúdos consumidos	Registros sobre como são feitas as buscas por conteúdos nos aplicativos, com as dificuldades e facilidades que cada um encontra no processo, formas alternativas de uso e principais conteúdos que consomem nas plataformas que demonstram maior relação
Pertencimento	Reflexões em torno de como a vida pode ter sido alterada com o uso do smartphone, uso de aplicativos que não são os de redes sociais, solidão, discussões em torno de inclusão e exclusão e comparação do passado com o presente
Preocupação com segurança	Registros relacionados a medo, desconfiança, amizades com desconhecidos, mensagens de desconhecidos, <i>fake news</i> e aplicativos bancários

Fonte: elaboração própria (2023)

O tratamento dos dados após a categorização temática proporcionou uma identificação de padrões e tendências dos entrevistados com relação aos desafios enfrentados, formas de estar na rede e preferências de comunicação. A interpretação das informações se desenvolveu na construção textual crítica argumentativa, que articulando-se com referencial teórico apresenta falas do material de análise.

O conceito de baixo letramento, utilizado para definir o grupo de pesquisa, foi fundamentado na Matriz de Referência para a Medição do Alfabetismo nos Domínios do Letramento e do Numeramento. Essa matriz é empregada pelo Indicador de Alfabetismo Funcional (Inaf) desde 2001 para analisar dados relacionados ao alfabetismo da população brasileira entre 15 e 64 anos (RIBEIRO & FONSECA, 2010). Não foram encontrados indicadores que considerassem pessoas com 64 anos ou mais nesse contexto.

## **Paradoxos da inclusão**

De acordo com Schmidt (2006), o estudo da folkcomunicação busca compreender como grupos à margem dos processos comunicativos hegemônicos estabelecem comunicação, analisando os meios específicos de expressão de ideias e informações dentro de um cenário cultural próprio. Esse processo é influenciado, como tudo, pela digitalização. Em uma sociedade profundamente midiaticizada, na qual diversos processos sociais em diferentes campos e níveis tornam-se indissociáveis e dependentes da mediação tecnológica (COULDRY; HEPP, 2013), há uma crescente dependência das tecnologias e instituições midiáticas. Conforme observado por Selwyn (2008, p. 819), “as TIC são consideradas como elementos integrais [dos] novos modos de ser e desempenham papéis importantes na sustentação do juízo reflexivo e da ação social do indivíduo”.

Contudo, esse centrismo midiático pode resultar no afastamento progressivo da participação social por parte de amplos segmentos da sociedade (JANSSON, 2015). Nesse contexto, discordamos da afirmação de Selwyn (2008, p. 819) feita há quinze anos, na qual declarava que a proficiência em Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) não era “um pré-requisito para sobreviver na sociedade do século XXI”, mas sim “um elemento integral para prosperar na sociedade deste século”. Ao longo desse período, em uma era marcada por “cidades inteligentes”, essa proficiência tornou-se, de fato, essencial.

Urgência evidente em Curitiba e sua região metropolitana, considerada “uma das seis cidades mais inteligentes do mundo”<sup>8</sup>. A capital do estado do Paraná tem implementado, ao longo da última década, projetos de “inclusão” e “cidadania” digital que, ironicamente, ocorrem à revelia de qualquer princípio básico de inclusão ou cidadania. Um exemplo é o sistema de estacionamento da prefeitura, chamado Est@r, com áreas distribuídas por toda a cidade. A utilização e manutenção dessas áreas públicas de estacionamento dependem exclusivamente do uso de dispositivos móveis. Outros programas da prefeitura também adotaram amplamente a digitalização, como o cartão de saúde para acesso aos postos de saúde básica nos bairros. Como resultado, a falta de proficiência em tecnologias torna-se um obstáculo à participação cidadã na “cidade inteligente”.

Jansson (2015) destaca a dependência ritual das mídias, fundamentada no poder sociocultural de rotinas compartilhadas. Para o autor, a posse de certas tecnologias de mídia é percebida como obrigatória em contextos socioculturais específicos, como na comunicação familiar ou, no caso de Curitiba, para a cidadania em uma “cidade inteligente”. Além disso, a dependência ritual influencia as formas de uso da mídia, normalizando conjuntos específicos de práticas como “procedimento padrão”. A ansiedade manifestada por nossos entrevistados em relação aos usos “corretos” e padronizados de tecnologias como o celular e mídias como o WhatsApp demonstra como a dependência ritualística do processo de midiatização atinge até mesmo aqueles à margem desse processo. Conforme observa Jansson (2015), tais formas de comunicação não são impostas institucionalmente, nem são funcionalmente obrigatórias, mas sim adaptações às expectativas sociais e à ordem cultural em constante evolução. Estar à margem desses usos ritualizados pode resultar em colocar os indivíduos à margem também da sociedade.

Durante a aproximação com os entrevistados e outros idosos que não participaram efetivamente da pesquisa, mas frequentam os mesmos locais onde aconteceram as entrevistas, o assunto sobre o uso de smartphones era levantado e, às vezes, recebia resposta direta e rápida a respeito de não possuírem aparelhos celulares com acesso à internet (embora houvesse uma pressão de familiares ou amigos para adquirirem). Nestes casos, a negativa

---

<sup>8</sup> Disponível em: < <https://www.curitiba.pr.gov.br/noticias/curitiba-e-eleita-uma-das-seis-cidades-mais-inteligentes-do-mundo/70865>>. Acesso 27 nov. 2023.

estava relacionada a um dos fatores a seguir ou à combinação deles: valor, falta de interesse, medo ou dificuldade em aprender a usar coisas novas. Outra resposta comum à exposição do motivo da conversa era a ligeira aparição de aparelhos smartphones nas mãos dos entrevistados (sempre protegidos pelas mais diversas formas de capas), dando início, algumas vezes, a uma sequência de demonstração de habilidades e de momentos em que os próprios idosos se mostravam frustrados por não conseguirem realizar algumas atividades que, naquele momento, eles tomaram a iniciativa de demonstrar. Na fala dos entrevistados, as frustrações apareceram em vários momentos e estiveram presentes em todas as respostas quando o assunto abordado foi o processo de aprendizagem relacionado às novas tecnologias.

Ao lembrar quando conseguiu adquirir um microcomputador na esperança de que escreveria cartas nele para filhos e amigos, Marta conta que foi difícil e que só aprendeu a ligar e desligar o equipamento. Ela relata: “Uma vez chamei um menino para me dar uma luz pra mim, no computador. [...] Como é que eu ia fazer, como é que não ia? Ele cobrou muito caro. Ficou comigo umas três horas, cobrou 30 reais” (MARTA, 2023). Para Damares, embora hoje seja simples realizar ligações, utilizar o “Whats” e o “Face”, nem sempre foi assim. Ela diz: “Tinha muito medo. Não sabia arrumar, não sabia mudar nada. Se ele desligasse, não sabia ligar ele, foi difícil” (DAMARES, 2023).

Já Augusta revela que comprou o celular atual após insistência dos filhos para que abandonasse o aparelho antigo, mas que não consegue fazer ligações com ele e recorre à irmã, que se mantém com um modelo antigo e empresta quando surge a necessidade de ligar para algum lugar. Ela considera incômodo ter que ficar pedindo ajuda aos filhos para mexer no celular e, assim, acaba usando-o apenas para acessar as redes sociais. No entanto, como não utiliza ferramentas de busca nos aplicativos, seja por texto ou voz, muitas vezes não consegue encontrar conteúdos que gostaria: “Às vezes eu estou ali, olhando o celular, e aparece algo interessante, às vezes eu gravo na cabeça, às vezes eu escrevo no caderno, né? Para deixar ali, para não ficar pedindo toda hora para alguém encontrar a receita para mim, né?” (AUGUSTA, 2023).

Com relação ao uso das redes sociais, além do objetivo de ligação, troca de mensagens instantâneas e consumo de conteúdo, quatro dos entrevistados demonstraram medo de tentar interagir curtindo ou comentando algo nas postagens: “No 'Facebook', eu só olho. Às vezes, eu aperto alguns botões, mas não tenho muita prática. Tenho medo de tentar comentar e receber

algo estranho de volta. Gosto mais do WhatsApp mesmo” (DAMARES, 2023). A resposta diferente foi da única entrevistada com maior escolaridade (9º ano do fundamental): “Eu sempre dou uma resposta, sempre um elogio. Se gostei de alguma coisa, eu dou uma resposta. Não deixo passar em branco” (MARTA, 2023).

Ainda assim, a escolaridade não impediu Marta de ser vítima de golpe, medo comum a todos os entrevistados: “Olha, eu sou bem desconfiada e já caí. Eu caí feio, já tomei prejuízo. Muita coisa que aconteceu ninguém ficou sabendo. É muito, muito perigoso isso” (MARTA, 2023). Embora considere que consiga discernir o que pode ser verdade ou não, outra entrevistada comenta: “Tem coisa ali que aparece, a gente vê que é mentira, né? Mas essas coisas de banco e outras coisas eu não tenho nada no meu celular, dá medo” (AUGUSTA, 2023).

Questionada sobre quais aplicativos faz uso recorrente no aparelho celular, Marta relata:

Uso tudo. Mas esses dias precisei renovar a minha prova de vida, fiz no celular. Eu achei que foi bom demais da conta. Não foi preciso ir lá. Então é muita coisa. Têm as pesquisas. Tenho que tomar um remédio, mas tenho medo de tomar. Vou lá pesquisar. Pra que é aquele remédio? Então, eu acho excelente demais! Não tem como melhorar mais do que isso, tá muito bom (MARTA, 2023).

O entendimento do uso da tecnologia como uma forma de entretenimento e lazer é compartilhado por quatro dos entrevistados, que explicam a importância do acesso digital em suas vidas como uma atividade de diversão e combate à solidão: “É um prazer, às vezes estou em casa, moro sozinha, daí eu ligo o YouTube. Tem aquele outro também, o TikTok. Aí eu fico ali. É uma alegria só” (FÁTIMA, 2023). A preferência pelo aplicativo de troca de mensagens instantâneas é evidenciada por dois dos entrevistados como uma forma de interação. “Eu gosto muito de ficar mandando mensagens e falo com meus filhos até tarde da noite. Não tenho muito o que fazer, então quando estou sozinha, procuro alguém para conversar” (DAMARES, 2023).

Quando questionados sobre como ocorrem as conversas pelo WhatsApp, quatro dos cinco entrevistados responderam que se comunicam exclusivamente usando o aplicativo através do envio e recebimento de mensagens de áudio ou chamadas de vídeo. Dos participantes que mencionaram utilizar apenas o recurso de áudio do aplicativo para a troca de mensagens, três deles também fazem uso do recurso de voz para buscar conteúdos de interesse na plataforma YouTube. “[...] Fui treinando, e hoje, se quiser uma receita, peço no celular. Se

eu quiser conversar com meus filhos, eu mando mensagens, não escrevo, mas mando mensagem. Converso bem” (DAMARES, 2023).

Estudos sobre o comportamento de adultos com baixa alfabetização no ambiente digital apontam para um processo de estigmatização e dependência de amigos ou familiares como facilitadores nos processos de comunicação (PESSÔA & CONCEIÇÃO, 2018). A presença de funcionalidades como o *WhatsApp Voice Message*, que permite o envio e recebimento de mensagens de áudio, bem como ferramentas de reconhecimento de voz para busca de conteúdos, como as disponibilizadas pela plataforma de vídeos YouTube, garante um certo grau de autonomia e acessibilidade.

Ainda assim, a falta de familiaridade com termos específicos e a dificuldade em expressar claramente as necessidades resultam em problemas na formulação de comandos precisos para encontrar os vídeos desejados ao utilizar a ferramenta de reconhecimento de voz para busca de conteúdos no YouTube (a única plataforma além do WhatsApp utilizada por todos os entrevistados). Isso não apenas limita o acesso aos conteúdos desejados, mas também causa frustração: “Meu irmão conseguia encontrar as coisas pelos vídeos que ele via na internet, eu não consigo achar os vídeos. Fico procurando e não acho. Não sei se não falo certo. Às vezes dá certo” (JOÃO, 2023).

Diante das dificuldades, o sentimento predominante entre os entrevistados é de impotência, pois não compreendem a natureza algorítmica da ferramenta responsável por guiar a sua interação com a plataforma via comando de voz. Como nota Santos (2020, p.286),

[...] quando falamos com objetos/seres vivos com os quais não há resposta verbal possível, modulamos a voz, as formas de falar e as expressões de sentimentos [...] Falar é, portanto, sempre falar com um Outro, imaginar um Outro – e esse Outro que irá nos responder de volta não é mais necessariamente humano. Ainda assim, é um Outro ao qual eu atribuo determinadas características, crio expectativas de retorno, prevejo respostas possíveis [...]

Ainda sobre os registros sonoros, a sensação de autenticidade conferida pelos áudios do WhatsApp torna essa mídia uma ferramenta cada vez mais utilizada para a disseminação de *fake news*, conforme apontado por pesquisas recentes (DOURADO, 2022). A estratégia de desinformação se baseia no alcance rápido e exponencial da plataforma, direcionada a públicos que não possuem os recursos necessários para decodificar a mensagem, amplificando assim o seu impacto.

Foi destacada por três dos entrevistados a importância de poder acessar algumas celebrações das igrejas que frequentam, durante o período de isolamento social, via rede social. Para dois deles, foi neste período que aconteceu o primeiro contato direto com o smartphone e com a internet. “Nosso prazer lá em casa é ir para a igreja e na pandemia era no celular que a gente conseguia ver os cultos” (JOÃO, 2023). Como lembra Hjarvards, a influência da mídia sobre a religião possibilitou que “indivíduos se engajem em comunicação e práticas religiosas fora do campo de controle das igrejas” (2012).

Sobre o prazer de ter nas mãos a possibilidade de se informar sobre assuntos de interesse com facilidade, devido à dificuldade em juntar letras, Fátima diz: “Isso é muito legal. Agora mesmo eu ganhei um Pitbull do meu filho. Aí eu estava pesquisando como é que é o Pitbull, que jeito que ele é, se ele é bravo, se é manso. E é o mundo, né? É o mundo” (FÁTIMA, 2023).

## Considerações finais

Neste estudo exploratório sobre a relação de idosos com baixo letramento e smartphones emergiram processos complexos envolvendo dificuldades, apropriação e exclusão. Diante das limitações relacionadas à leitura, escrita e compreensão de comandos, esses usuários enfrentam barreiras que vão além do acesso às tecnologias. A ansiedade é um componente expressivo, manifestando-se na insegurança e na preocupação de não saberem utilizar os dispositivos de maneira "correta". Como consequências, mesmo após superadas as dificuldades iniciais, a maioria dos idosos acaba utilizando predominantemente a tecnologia para atividades de interação social e lazer. Em um mundo onde as operações se colocam cada vez mais digitalizadas, tornou-se comum para essas pessoas depender de terceiros para que possam usufruir de direitos básicos, devido à implementação de processos que exigem cadastros ou acessos virtuais.

A utilização da voz e a navegação tátil em substituição a digitação não apenas representam estratégias de adaptação notáveis, mas também a inovação pessoal dentro de um contexto de acesso historicamente limitado aos grandes meios de comunicação de massa. Ao deslizarem os dedos pela tela em busca de informações de interesse, se utilizarem das ferramentas de áudio para buscas e trocarem um grande volume de mensagens de áudio, essas

peças não apenas demonstram terem superado dificuldades, mas redefinem normas culturais que os excluíam dos processos comunicacionais tradicionais. Assim, a experiência desses idosos não apenas ressalta a importância da inclusão digital, mas também demonstra como a adaptação individual pode catalisar uma mudança mais ampla.

Embora possa parecer simplista afirmar em 2023 que a disseminação da comunicação digital permite que grupos marginalizados se posicionem e divulguem suas produções, rompendo com processos hegemônicos, é interessante observar que a inclusão desses grupos nos processos comunicativos é capaz de ampliar efetivamente a participação cidadã. Conforme destacado por Schmidt (2006), a apropriação tecnológica por determinados grupos contribui para a restauração de relações interpessoais e comunitárias, como foi amplamente relatado por nossos entrevistados.

Durante a realização do estudo, foram enfrentadas barreiras no que diz respeito a poucas referências relacionando o grupo pesquisado ao uso da internet e ao conceito de baixo letramento, dado sua compreensão variável e medição imprecisa. Assim sendo, o conceito de baixo letramento foi utilizado tendo como parâmetro a Matriz de Referência no Inaf, que seleciona enquanto analfabeto funcional pessoas em situação de analfabetismo e em nível de alfabetismo rudimentar (INAF, 2018).

Considerando a crescente transformação tecnológica da sociedade, o processo de democratização das novas tecnologias de comunicação e os índices que indicam maior expectativa de vida dos brasileiros, estudos posteriores podem se interessar em analisar de forma mais ampla essa realidade, considerando características familiares e políticas públicas voltadas para o público em questão. Possíveis análises que abarquem os sujeitos que não se sentem aptos para usufruir das tecnologias de comunicação devido ao baixo letramento também podem auxiliar a compreender melhor possíveis ruídos presentes na comunicação com o grupo.

## Referências

ANGELKORTE, Karla Ferreira. **Participação ou Isolamento?** A visão do consumidor de terceira idade sobre os efeitos da utilização de *smartphones*. Dissertação (Mestrado em Administração de Empresas) PUC-Rio, 2018. Disponível em:

<<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=35747@1> >. Acesso em: 22 abr. 2023.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BRASIL. **Estatuto do Idoso e normas correlatas – Dispositivos Constitucionais Pertinentes Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003**. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70326/672768.pdf> >. Acesso em: 22 mai. 2023.

CALVE, Tatiane. **Aspectos socioculturais do envelhecimento**. Curitiba: Contentus, 2021.

COULDRY, Nick. HEPP, Andreas. **Conceptualising mediatization: Contexts, traditions, arguments**. *Communication Theory*, v. 23, nº 3, 191–202, 2013.

CONCEIÇÃO, Lorena Silva Eunápio da. PESSÔA, Luís Alexandre Grubits de Paula. A Experiência de Consumidores com Baixo Letramento em Redes Sociais e Comunicadores Instantâneos: um Estudo Exploratório. **Sociedade, Contabilidade e Gestão**, v. 13, nº 3, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/scg/article/view/13521> >. Acesso em: 15 abr. 2023.

DOURADOS, Tatiana Maria Silva Galvão. **Fake news na eleição presidencial de 2018 no Brasil**. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) Universidade Federal da Bahia, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31967> >. Acesso em: 08 jul. 2023.

FALEIROS, Vicente de Paula. **A política nacional do idoso em questão: passos e impasses na efetivação da cidadania**. Disponível em: <<https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9148> >. Acesso em: 22 jun. 2023.

FERRARI, Ana Cláudia; MACHADO, Daniela; OCHS, Mariana. **Guia da Educação Midiática**. São Paulo: Instituto Palavra Aberta, 2020.

FERREIRA, Aurélio Fernando. SILVA, Valéria Bastos da. Acessibilidade e usabilidade da informação na terceira idade: A recuperação, organização e uso de informação na internet para usuários acima dos 60 anos. **Múltiplos Olhares em Ciência da Informação**, nº 2, v. 3, 2013. Disponível em: <<https://cip.brapci.inf.br/v/70337> >. Acesso em: 8 jul. 2023.

FPA. **Idosos no Brasil II: Vivências, desafios e expectativas na 3ª idade**. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/publicacoes/pesquisasfpa/> >. Acesso em: 14 jun. 2023.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas SA, 2008.

HJARVARD, Stig. Midiatização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultura. **Matrizes**, nº 2. 53-91. 2012.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2022/universo-populacao-por-idade-e-sexo>>. Acesso em: 29 nov. 2023.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2022**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/17270-pnad-continua.html?edicao=34949>>. Acesso em: 22 mai. 2023.

JANSSON, ANDRÉ. Using Bourdieu in Critical Mediatization Research: Communicational Doxa and Osmotic Pressures in the Field of UN Organizations. **MedieKultur**, [S.1.], v. 58, 13–29, 2015.

KACHAR, Vitória. **Terceira Idade & Informática**. Aprender Revelando Potencialidades. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

KUSUMOTA, Luciana. et al. Impacto de mídias sociais digitais na percepção de solidão e no isolamento social em idosos. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 30, p. e3573, 2022.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

OMS. **Relatório Mundial sobre o Idadismo**. Disponível em: <<https://iris.paho.org/handle/10665.2/55872>>. Acesso em: 09 jun. 2023.

RIBEIRO, Vera Masagão. FONSECA, Maria da Conceição Ferreira Reis. Matriz de referência para a medição do alfabetismo nos domínios do letramento e do numeramento. **Estudos Em Avaliação Educacional**, v. 21, nº 45, 147–165, 2010. Disponível em: <<https://alfabetismofuncional.org.br/publicacoes/>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

RODRIGUES, Minéria Carvalho. O lazer do idoso: barreiras a superar. **Revista Brasileira de Ciência e Movimento**, v. 10, nº 4, 105–108, 2002. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/rbcm/article/view/479>>. Acesso em: 16 jun. 2023.

SANTOS, Luiza Carolina dos. **Máquinas que falam (e escutam): as formas de agência e de interação das/com as assistentes pessoais digitais**. Tese (Doutorado em Comunicação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/220348>>. Acesso em: 05 jul. 2023.

SCHMIDT, Cristina. A reprodutibilidade digital na folkcomunicação: A construção de novas linguagens ou o fim do popular. **Comunicação & Sociedade**, ano 28, nº 47, 2007. Disponível em:

<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/733>>. Acesso em: 15 abr. 2023.

SELWYN, Neil. O uso das TIC na educação e a promoção de inclusão social: uma perspectiva crítica do Reino Unido. **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 29, nº 104 – Especial, 815-850, out. 2008.

SOARES, Magda. Novas Práticas de Leitura e Escrita: Letramento na Cibercultura. **Revista Educação e Sociedade**. v. 23, nº 81. 143-160, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/zG4cBvLkSZfcZnXfZGLzsXb/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 mai. 2023.

TOLEDO, Lucinéia Toledo. **Alfabetismo funcional, linguagem e inclusão social**. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/298332201\\_Alfabetismo\\_funcional\\_linguagem\\_e\\_inclusao\\_social](https://www.researchgate.net/publication/298332201_Alfabetismo_funcional_linguagem_e_inclusao_social)>. Acesso em: 01 mai. 2023.

VIEIRA, José Roberto. MARTINS, Júnia. **Chama no zap: efeitos das interações no WhatsApp sobre o sentimento de solidão na vida da pessoa idosa**. Disponível em: <<https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2022/listaGP.php?gp=18>>. Acesso em: 20 abr. 2023.

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

## Os sertões de Vladimir Carvalho e eu (Entrevista ensaística)

### Vladimir Carvalho *Sertões* and I (An essayistic interview)

### *Sertões* de Vladimir Carvalho y yo (Entrevista ensayística)

Sebastião Guilherme Albano<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> Sebastião Guilherme Albano é professor da graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e da pós-graduação em Estudos da Mídia da mesma instituição. Tem artigos, periódicos e capítulos de livros publicados em vários idiomas. Seu último livro se chama **O cinema latino-americano como world cinema. Imagens de consenso e poéticas da responsabilidade**. Curitiba: Appis, 2022. Tem outro volume de ensaios acerca do cinema latino-americano em português no prelo da Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (EDUFRN). Email: albanoppagem@gmail.com. A entrevista com Vladimir Carvalho realizada em Brasília foi transportada de seu formato mais acorde com o jornalismo (e sua preceituada objetividade com o *ping-pong* clássico entre sujeito e objeto de pesquisa etc.) para um espaço mais livre de questionamento *in praesentia* cuja inteiração foi igualmente mediada pelo diálogo (entrevista semiestruturada que se tornou uma entrevista em profundidade?) entre sujeitos que buscam se conhecer e produzir um gênero mais plástico, mais público e comum de comunicação para além da dialética; donde o título deste texto conter tanto as pautas das teorias do jornalismo dito clássico quanto as experiências do *new journalism* e da crônica, o que se objetivou nesta matéria discursiva afeita ao ensaio.

Por sua discricção e lugar de moradia Vladimir Carvalho seria considerado apenas um reminescente do grupo do Cinema Novo que desenvolveu uma carreira mais coerente e longeva que os demais, afora Eduardo Scorel, Zelito Viana, Orlando Senna, Cacá Diégues, Luiz Carlos Barreto. Sumariza as contradições daquela geração e sua impronta é desdobrar nos filmes o interesse do espírito do tempo, pela inteligência pública, numa questão de alteridade e algo mais que altruísmo. Nascido em 1945 em Itabaiana, Paraíba, 1935, o professor emérito da Universidade de Brasília (UNB) e cidadão honorário da capital confirma mesmo os predicados (coerente e longevo) por remarcar o que parte das peças do Cinema Novo delineou em sua fase heroica, entre 1955 e 1969, uma nesga de materialismo internacionalista (cosmopolita ou heterotópico) com projeções da verossimilhança ou da iconografia do então terceiro-mundo (aqui não raro guarnecidas por uma poética sociológica ou etnográfica do Nordeste a retratar ferramentas de produção econômica, costumes ou jornadas de profissões invisibilizadas pela urbanização) e, por seu turno, permanecer na lide audiovisual durante o primeiro quartel do século XXI. Vladimir Carvalho forja e subverte as aproximações aos espetaculares lugares comuns dos contornos identitários do nacionalismo-internacionalista (típico do lastro reflexivo da economia-política marxista das grafias sociais dependentistas, como a literatura e o cinema no Brasil e na Argentina naquele então) com perícia estilística para lances de lirismo sinestésico.

Colaborou na concepção do curta inclusive subescrevendo o roteiro do clássico Aruanda (1959) dirigido por seu professor Linduarte Noronha (1960), geógrafo e reputado por Vladimir Carvalho como uma das pedras de toque do Cinema Novo por lidar em chave crítica com institutos sociais supostamente anacrônicos, tais como a formação de quilombos e práticas econômicas de baixo artifício. Aruanda semeou a escola paraibana de documentário cuja formação foi suscitada, segundo Carvalho, no transcurso das sessões do cineclube de João Pessoa (“o cineclube dos Padres, como era chamado”) em que os intelectuais confraternizavam nos anos 1950 e 1960. No curta transportam-se expressões inéditas de uma modalidade audiovisual prescrita no entreguerras europeu de composição mais humanista (figuras vindicativas do realismo e recursos mínimos, tais como pregavam Cesare Zavattini, Roberto Rossellini e mesmo Julio García Espinosa e seu Cine Imperfecto ou os argentinos do Tercer Cine) e possivelmente tributária tanto do naturalismo literário de fins do XIX como de uma vocação contemplativa do cinematógrafo francês ou do ativismo soviético do Kino-Glaz. Convinha a

encenação maquinal da vida cotidiana (cujo quadro abarcou desde o mundo de amenidades domésticas da burguesia de fin de siècle, à nomenclatura bolchevique, à história monumental, ao folclore, ao maquinário urbano e ao trabalho proletário ou camponês) e sobretudo a ampliação dos instrumentos e temários das ciências humanas com a ressurgência militante do interesse pelos pobres propugnado pela não rara faustosa hierarquia católica e consolidado no concílio vaticano II de 1962-1965 pelos papas João XXIII e Paulo VI. A circunstância neorrealista e o internacionalismo concretizaram-se com mais diligência nos festivais de cinema dos Estados Unidos e da Europa ao incorporarem lá películas do cinturão do globo assumido como exótico ou colonizado, como o Japão, a Índia e a América Latina. O Cinema Novo desenharia um ângulo vernáculo desse conjunto negociado com o modernismo, a modernidade e a modernização ao exercitar uma dialética espreitada no romance do Nordeste do decênio de 1930, isto é, o florescimento analítico da Semana de Arte Moderna de 1922, a reforçar um ímpeto autoetnográfico em cenário coletivista.

Após várias chamadas telefônicas para acordar um encontro vi-me com Vladimir Carvalho em 2022 em três ocasiões, duas vezes em uma pracinha atrás do enorme bloco C/F da 104 sul, arborizada superquadra brasiliense, que alinha efeitos de geometria temporal endossados pelo clima, o paisagismo e a funcionalidade das vivendas e equipamentos urbanos ideados por Kubitschek, Costa, Niemeyer, Nauro Esteves, Figueiras Lima, Joaquim Cardoso, Burle Marx, Israel Pinheiro, Athos Bulcão e tantos outros. Minutos antes da mais espontânea das entrevistas ainda entre os pilotis do F atualizei de pronto cálculos comunistas vários; minha observação elevou a inútil consenso a existência de dois porteiros situados nas antípodas do vão e como aporia o fato de um estar sob amparo de uma guarita e o outro pousar ermo sobre uma cadeira de escritório a deslizar na superfície de um piso escuro de pedra polida com incrustações marmóreas. Reconhecendo o comum e suas contradições materiais e teóricas semelhou ser mais coerente evitar reflexões sub-reptícias e pescar na memória dados biográficos e profissionais do meu próximo colega, concentrar-me na grandeza da obra, no ritmo sinfônico de um punhado de seus filmes, afinal um todo menos díspar e tão sublime tais os vultos preconizados como sítio cívico há mais de 60 anos que me circundavam. Uma fisionomia a simular acanhamento e lentidão despontou na portaria de vidros abertos que refletiram novas características no homem ao se aliar a mim e ao funcionário.

Eram 19h de uma tarde de julho e sentamos no banco da praça improvisada detrás do prédio e em seguida conversamos a propósito de um seminário na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) intitulado Condições do audiovisual nordestino. Matéria produtiva e materialidade poética que organizei em outubro de 2022, em que Vladimir Carvalho faria e fez a conferência inaugural. Anuiu com receio remetendo-se a uma inépcia genérica para lidar com plataformas de reuniões on-line e combinamos que eu iria pessoalmente em outubro para iniciarmos o evento juntos. No ensejo questioneei-lhe de sua relação com a Paraíba e com Aruanda, mas os cerca de 20 por cento de umidade do cerrado, os cobogós, os estacionamentos e alguma visagem da pequena biblioteca pública e do correio encimados na terra vermelha mesclada com gramíneas estimularam-o a reportar-se antes a sua juventude e suas idas constantes ao cinema com seu pai, Luís Martins, falecido aos 39 anos, sua mãe, Mazé, e sua irmã, Wilma (Walter Carvalho, o indispensável fotógrafo cinematográfico nasceria anos depois: “eu criei meu irmão”) e a sua mudança para o Recife e posteriormente para Salvador motivado pelos estelares do Cinema Novo que se avizinhavam; “na Universidade Federal da Bahia (UFBA) fui contemporâneo de Caetano Veloso e conheci Glauber Rocha, Orlando Senna” e demais.

Aruanda ressurgiu aos poucos neste dia e nos próximos, em agosto e outubro, em modo de contemplação orgulhosa de sua gênese na prática do cinema precedente à fulcral oportunidade de participar em Cabra marcado para morrer (1964-1984), ainda nas pesquisas para o híbrido de Eduardo Coutinho, em 1962, como membro da União Nacional dos Estudantes (UNE). Linduarte Noronha e ele prepararam o argumento para o documentário em fins dos anos 1950 posteriormente viabilizado por doações de películas e uma câmera obtida em viagens ao Rio e a São Paulo a fim de reunirem-se com Odilon Ribeiro Coutinho e Humberto Mauro do Instituto Nacional de Cinema Educativo. Para o diretor a comparação de Aruanda com Arraial do Cabo (Paulo César Saraceni, 1960) é incontornável nos anais do Cinema Novo, juntamente com obras prologais de Nelson Pereira dos Santos (Rio, 40 graus, 1955, e Rio, Zona Norte, 1957). Na iminência de me presentear com DVS, livros e catálogos comecei a filmá-lo com um I-Phone, instantes que se volveram epifânicos enquanto rememorava sequências de fitas dele. Sua voz discorria grave pela lente e ensinava o comportamento correto diante da câmera ao exhibir-me teses, fotos e anedotas do ofício. Seus próximos planos enquadrariam a transposição do São Francisco ou a integração das artes nas edificações da esplanada dos ministérios. Infelizmente

minhas imagens desse dia perderam-se devido a um furto do telefone na região central de Brasília, próximo de onde estávamos e ao lado do setor de Autarquias Sul. Assistira a uma exposição no Museu Nacional da República, Honestino Guimarães, em frente da biblioteca nacional Leonel Brizola, aparelhos culturais previstos no plano piloto da cidade mas concluídos nos anos 2000; ao deixar a sala do térreo da grande oca e caminhar em direção ao estacionamento saquei do meu iPad e fiz uma panorâmica que me distraiu até descobrir o vidro do carona do meu carro estilhaçado e advertir a ausência do celular. Meses antes pensara em Vladimir Carvalho para a abertura do seminário por consubstanciar prismas do que se admite como o Nordeste e os nordestinos até hoje em dia no restante do país. Em seu caso, uma das dimensões dessa identidade, um homem de classe média acostumado à vida um pouco nômade graças à cartografia geopolítica brasileira e que se firmara em um lugar construído com força de trabalho migrante de muitas partes do Brasil, mormente seus paisanos, retirantes, peões e portadores de copiosas anedotas no planalto central. Por certo, o tema da exuberância retórica fora o mote naquela ocasião, ultimada com remissões a José Lins do Rego (José Lins do Rego, 1975) e José Américo de Almeida (O homem de areia, 1982), vidas por ele documentadas. Logrei ainda gravar as invocadas biblioteca e agência postal das entrequadras 104/304 sob a lua das 20h30 naquela meseta. Essas sequências também foram subtraídas.

Em agosto e setembro nos falamos por telefone algumas vezes e sempre preocupados com nosso encontro para a aula magna. Em 02 de outubro voltei a Brasília após uma semana em um congresso em Buenos Aires e depositar meu voto para o primeiro turno no insigne pleito de 2022 em um colégio de Natal, RN. No dia 03 às 14h nos arranjos das palavras e sugestões que o orientariam no que remarcar durante a conferência entrei em uma padaria da comercial da SQS 104 e comprei uma rosca húngara assimilando a origem do prenome do diretor (haveria inspiração em Lênin?), o fato de seu pai empunhar simpatias comunistas na conturbada zona da mata açucareira em meados do XX, e minhas próprias evocações palatais familiares (minha mãe, cujo avô era português, preparava essas roscas e afins, manjares com nomes eslavos, germânicos e brasileiros durante nossa infância e adolescência em Brasília em plena ditadura militar). Inferi que o mais fecundo seria desatar às largas suas vivências na masterclass. Nos reencontramos na praça do C/F e desafortunadamente me notificou que teria um compromisso judicial inadiável que envolvia questões particulares e ficamos de nos ver no

dia seguinte, em 04 de outubro às 16h45 para deslançar o seminário. Aproveitei a tarde desencantada para ir ao cinema e assistir a *Duetto* (Vicente Amorim, 2021), melodrama encenado entre o Brasil e a Itália que tematiza alimentação, heranças, música e a repressão castrense. Pelejei com inocência para filiar a peça com os documentários de Vladimir Carvalho e minhas memórias. Por certo, antes de nos reunirmos em 04 de outubro vi *Os amantes* (Nicole Garcia, 2021), associando-o sem sucesso com o Bernardo Bertolucci de *O último tango em Paris*, 1972, e *Os sonhadores*, 2005, na mesma sala do Shopping Liberty Mall da véspera, nesta ocasião desanimado para o cotejo com nosso diretor. Contudo, afinal Vladimir Carvalho e eu começamos nossa conversa às 16h40 a caminho da Fundação Cinememória, criada por ele na quadra 703 da W3 sul. Atravessamos a pé com tranquilidade a ufanada faixa de pedestres (o cumprimento incondicional da específica função das leis de trânsito é jactância da comunidade brasiliense, gesto da civilidade alcançada ali) ao lado de onde fora o restaurante *Carpe Diem*, passamos pensos pela paróquia pós-moderna de tijolos aparentes devotada a São Camilo de Lellis, nos conduzimos pela calçada em frente dos belos e desnudos prédios da 304 onde ele enunciou entre ideias avulsas o veredito de que apenas era afeito aos primeiros longas de Glauber Rocha (*Barravento*, 1962, *Deus e o diabo na terra do sol*, 1964, e *Terra em transe*, 1967); “os dirigidos na Europa” eram bem menos brilhantes. Deduzi que no arbítrio houvesse angústias e pretextos políticos desequilibrando o alcance estético em face dos arroubos linguísticos do baiano nos anos 1970 com algum favor aos militares brasileiros. Processei incômodo as informações com cenas de *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (1969) e *d’A idade da terra* (1980) sob análise peripatética até depararmos com o sobrado geminado entre azul e bege de janelas e portas grená na avenida que fora o coração do comércio varejista nas adjacências da inauguração do Distrito Federal, hoje observada por alguns como em elegante decadência, para os padrões do concentrado modernismo nativo. “Aqui tem mais de uma tonelada de material, moviolas e três mil livros” disse ao abrir a Fundação e acender a luz com articulações espertas aos seus 87 anos. Nos acondicionamos em um cômodo indefinido que logo, ao recordar semelhantes habitações já visitadas, ser relativo à cozinha e à área de serviço, envelopada por livros, tvs e objetos variados que compunham um arquivo esplêndido do cinema brasileiro, “com cartas de Glauber Rocha e Humberto Mauro”. Com a iminência da sua aparição na abertura do evento ele deslembrou a senha da Internet e ligou para algumas pessoas até dar com as letras e os números embaixo de um esquema de filmagem de *Giocondo*

dias. O ilustre clandestino (2019). “Não faço roteiros prévios, muito menos storyboards, apenas pesquisa”, todavia assina as fartas narrações em off e voice over em suas obras. Transmitimos no Youtube com sucesso apoiados pela coordenadora do Departamento de Comunicação da UFRN (Janaíne Aires) e durante cerca de uma hora o diretor pronunciou-se a propósito de sua vida, obra e uma possível poética da arte e do cinema nordestinos, de Caetano Veloso até seu irmão Walter Carvalho e Cláudio Assis, e encerrou a noite com uma conclama de júbilo político para o Brasil à reboque do resultado suspensivo das urnas no primeiro turno das presidências de 2022. Desculpou-se pelo arrebatamento ideológico e respondeu uma questão ao que tangia à atividade cineclubista em João Pessoa e no Rio de Janeiro; resumiu que na última metrópole nos anos 1960 os autores levavam seus curtas-metragens a um “buraco” na Cinelândia e faziam fila para a sessão e se animavam com a ulterior discussão dos exercícios.

Continuamos nos ambientes da Fundação alumbrados por um pretérito em que ele, sob as energias recentes de sua atuação na conferência, conferiu mais relevância a curtas como Romeiros da guia (1962), a O país de São Saruê (1971) e à trilogia de Brasília (Conterrâneos velhos de guerra, 1992; Barra 68. Sem perder a ternura, 2000; Rock Brasília – Era de ouro, 2011), malgrado a recorrência da iconografia nordestina seja a constante de seu idioleto e eu aplicadamente me reportasse a isso e chegarmos ao consenso de que os biomas do cerrado e da caatinga concatenavam um só sertão. Percorrendo o imóvel dedicou-se a explicar os prêmios sobrepostos em uma arca na sala, com um pequeno jardim vislumbrado através de uma cortina e outros artefatos em que reluziam candangos e kikitos (respectivamente galardões dos festivais de Brasília e de Gramado, mas ele pareceu ter especial apreço pela efígie do Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, Havana, Cuba, o coral obtido por Conterrâneos velho de guerra que se ocupou em pormenorizar). Detectei em sua elucidação haver distinções de júris católicos ou ecumênicos afixando a consabida inclinação civilizatória e social. Enquanto admirava as esculturas em madeira que confirmou serem de sua lavra (entre elas um grande cristo deitado), um retrato seu pintado por Carlos Bracher, moviolas, projetores, papéis, cartazes e fotos de Shoah (Claude Lanzmann, 1985), Hannah e suas irmãs (Wood Allen, 1986), Cabra marcado para morrer (Eduardo Coutinho, 1964-1984), Honestino Guimarães, Terra em transe (Glauber Rocha, 1967), Rock Brasília, Tizuka Yamasaki, de quem foi mestre junto com Maria do Rosário Caetano entre outros “em mais de 23 anos como professor da UNB. Paulo

Emílio Salles Gomes, Jean-Claude Bernadet e Nelson Pereira dos Santos inauguraram a escola de cinema no Instituto Central de Artes, ICA. Fiz parte da segunda leva de professores da Instituição do primeiro Curso de Cinema do Brasil convidado por Fernando Duarte” (diretor de fotografia de *Cabra marcado para morrer*, do qual ele mesmo foi assistente de direção). Glosou a conferência no que respeitava a Semana do Cinema Brasileiro esboçada por Paulo Emílio, embrião da primeira mostra de cinema do país, o Festival de Brasília (1965): “as coisas começam assim...”. No ensejo explicitou sua relação com Fernando Duarte (quem faleceu pouco depois e teve homenagem no Cine Brasília, na 306/307 sul) na renovação geracional do curso de Cinema da UNB e a despeito da turma anterior, que em 1965 adotara a postura diaspórica de centenas de mestres de outros departamentos do campus desistindo da então temerária aventura de Brasília, o seu grupo e ele próprio não tencionaram pedir exoneração conquanto à raiz do Ato Institucional n. 5 (o AI5, 1968-1978) e das alterações provocadas por O país de São Saruê (1971) quase fora expulso da academia não fosse portar as credenciais artísticas e o diploma em filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). O reitor e pedagogo Anísio Teixeira tivera seu mandato suprimido em 1964. Sopesa-se subtextualmente que por não participar mais do ICA o deslocamento físico desvelou também a oscilação do escopo do ideal da atividade cinematográfica ora como exteriorização do espírito, ou como arte, ora como meio técnico, com a conseqüente ênfase na formação para um mercado mais racionalizado assumida pela cadeira ao integrar-se à recém fundada Faculdade de Comunicação (1966).

Deixamos às 21h a rica Fundação Cinememória. “Quis doar o acervo sem custo para o poder público, mas falta apoio político”, reclamou aludindo um estranho estado de indeferimento oficial a respeito de acertos prévios com a UNB, por exemplo. Na frente da casa encontrou uma vizinha que estacionava o carro e feliz apontou “minha amiga, Adélia”; com um novo Iphone tirei fotos e fiz pequenos takes de ambos para provisionamento pessoal. Uma troca de palavras com ela antecedeu sua interrogação de se eu iria para a direção oposta, mas atinei que tomaria uma condução perto de seu prédio da 104 e portanto fizemos o trajeto de retorno pelas quadras 503 e 303 sul. Com as edições completas d’O Pasquim encadernadas e volumes remotos de capa dura de *A bagaceira* e *Menino de engenho* que ele salientara como peças de colecionador em fluxo de reminiscências no meu pensamento Vladimir Carvalho toava com seus curtos passos rumo a suas origens e recontava a clandestinidade em um vilarejo nas

imediações de Campina Grande após sua fuga com Elisabeth Teixeira (viúva do ultrajado cabeça da Liga Camponesa de Sapé, Paraíba, João Pedro Teixeira, artífice de Cabra marcado para morrer) em 1964, e em linha antípoda, emendou o “papo” com sua amizade com Arnaldo Jabor no Rio, uma visão “oposta a minha. Ele retratava a classe média carioca”. Então com Opinião pública (1967) e o alegórico Toda nudez será castigada (1973) ritmando minha vista noturna do concreto armado da 303 indaguei se ele presumia distância entre um gênero e outro; sentenciou que “o documentário e a ficção são absolutamente diferentes”. Creio haver delegado sua referência a O país de São Saruê, “um filme feito em partes”, cujos registros visuais efetuaram-se a partir de meados dos anos 1960 em localidades nordestinas. Apesar de a vida ser a matéria dessa obra, campeiam estímulos sígnicos (cancioneiro popular ufanista e fantasioso, massa autobiográfica dos negócios do avô com couro de rês, fatura crítica em feitio de oxímoro) adjuvando com o enredo sociológico e distópico (utópico, heterotópico) e tão só em inícios de 1970 a prontificou. Saltou para o pesado fardo da película que transpassou a década em estado de invisibilidade, censurada e com a única cópia impedida de sair do país, ir para o certame de Cannes “para o qual fui convidado”. Reavivei minha intuição de que nesses relatos confluíram sua hipótese da incompatibilidade de penetração política entre um documentário e uma ficção. “Sempre fui documentarista”, ufanou-se com uma perífrase remindo a ausência de longas-metragens e a profusão de curtas (muitos na UNB e com estudantes) entre 1971 e 1982, ano de lançamento de O homem de areia em que retratou José Américo de Almeida em Tambaú, João Pessoa (escritor do romance seminal A bagaceira, 1928). Rematou seus pendores com um aperto de mão e opinião firmes: “Cabra marcado para morrer é o filme brasileiro do século”. Estas frases foram transcritas com as boas novas da volta de Lula para o Alvorada ou para a Granja do Torto em primeiro de janeiro de 2023 e ontem, agosto do mesmo ano, soube que Vladimir seria homenageado com o troféu Grande Otelo no Rio em 23 do mês de outubro.

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

ensaio fotog

ráfico

# RIF Ensaio Fotográfico

DOI - 10.5212/RIF.v.21.i47.0013

## O desfile de 7 de setembro de Ouro Preto/MG

*Fotos e texto: Angelo Eduardo Rocha<sup>1</sup>  
Leonardo José Costa<sup>2</sup>*

A força da tradição dos desfiles de 7 de setembro se transmite em sua capacidade de interpelar o sujeito para sua contemplação. Foi dessa maneira que este ensaio fotográfico tomou forma. Em uma visita à cidade de Ouro Preto em 2023, um grande evento tomou forma na Praça Tiradentes, convidando turistas e locais a compartilharem o famoso desfile que, desde suas primeiras manifestações, vem se transformando, assim como o povo e a memória cultural que acompanham essa história de independência.

Ainda que o 7 de setembro só se tornou feriado nacional através da Lei 662, quando o Presidente do Brasil era o General Eurico Gaspar Dutra, os desfiles já ocorriam de forma independente praticamente desde 1822. Contudo, a partir da década de 1930, na era Vargas, começaram a tomar a configuração cívica que se conhece hoje e se reproduz Brasil afora, mantendo o elemento militar, político e religioso, em disputas e hibridizações com as demandas sociais e culturais insurgentes ano após ano.

A história, porém, nem sempre acompanhou os desfiles de 7 de setembro com toda sua pompa e alegria. Durante o período da ditadura militar, por exemplo, a instrumentalização dessa manifestação de independência contrastava com seu uso pelo regime autoritário vigente. Fato parecido tomou lugar nas comemorações de 2022, quando o então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, novamente se apropria do poder das forças armadas para salientar uma demonstração de força e imponência em contraste aos valores democráticos que, na época, já estavam sob contestação.

O que se tem, então, neste ensaio, é um acúmulo de memórias e experiências que sobrevivem e se reinventam, tomando lugar em uma manhã mineira fria e nublada. Por lá,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Comunicação na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado e Mestre em Jornalismo na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Correio eletrônico: angeloeduardorochoa@gmail.com

<sup>2</sup> Mestre e Doutorando em Comunicação na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em Jornalismo na Universidade do Vale do Itajaí (Univali). Correio eletrônico: leojcosta@outlook.com

estudantes, grupos culturais e autoridades se apresentaram reafirmando símbolos individuais ao mesmo tempo em que convidavam o público a celebrar em comunhão a identidade e a história de Ouro Preto. O evento foi marcado pela presença do 52º Batalhão da Polícia Militar de Minas Gerais, 2ª Companhia do 1º Batalhão do Corpo de Bombeiros Militar de Minas Gerais e da Guarda Civil Municipal de Ouro Preto. Entre as fanfarras, estavam presentes apresentações das Escolas Municipais Juventina Drummond e Izaura Mendes, da APAE e das Escolas Estaduais Desembargador Horácio Andrade e Marília de Dirceu, acompanhadas ainda de diversas escolas municipais.

Seja pelo patriotismo ou pela busca por novos espaços para as diversidades que compõem a comunidade de Ouro Preto, o desfile de 2023 trouxe narração de histórias e homenagens a personalidades do cenário político e da comunidade, conectando gerações e abrindo caminho para um futuro que também se solidifica valorizando a importância de revisitar o seu passado.

**Foto 1: A concentração do desfile de Sete de Setembro de 2023 em Ouro Preto/MG aconteceu na Praça Tiradentes, local que abriga o monumento que homenageia o mártir da Inconfidência Mineira**



**Foto 2: Moradores de Ouro Preto disputavam lugares sobre o monumento onde a cabeça do mártir da independência (Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes) foi exposta. Tiradentes foi enforcado e esquartejado em 21 de abril de 1792 em um poste localizado no mesmo lugar em que agora está o monumento do mártir.**



**Fotos 3 e 4: Enquanto moradores e moradoras de Ouro Preto se preparam para o desfile de Sete de Setembro, turistas se sentem perdidos na cidade, pois poucas opções de turismo estão disponíveis, a não ser, o próprio desfile**



**Foto 5: O monumento de Tiradentes oferece visão privilegiada para registrar o desfile e as apresentações das fanfarras de Ouro Preto. Ao fundo, na fachada da histórica Câmara Municipal de Ouro Preto - Bernardo Pereira de Vasconcelos, um banner é fixado para divulgar uma candidata à Miss Universo Ouro Preto para o ano de 2024**



**Foto 6: Semelhante aos vários desfiles cívico-militares de Sete de Setembro, estiveram presentes o 52º Batalhão da Polícia Militar de Minas Gerais, 2ª Companhia do 1º Batalhão do Corpo de Bombeiros Militar de Minas Gerais e a Guarda Civil Municipal de Ouro Preto. Na frente do desfile, a banda formada pela Associação das Fanfarras de Ouro Preto (AFANFOP) alegra os moradores da cidade. O desfile durou oito minutos. A cerimônia que começou às 8h foi transmitida pelo Jornal Voz Ativa de Ouro Preto**



Crédito: Captura de imagem da transmissão no Facebook do Jornal Voz Ativa<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Link para acessar as transmissões: Parte 1:

<https://www.facebook.com/jornalvozativa/videos/1520712298671621>. Parte 2:

[https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch\\_permalink&v=298753926083278](https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=298753926083278)

**Foto 7: As disputas e hibridizações culturais são marca das celebrações no Sete de Setembro, que opera como espaço também de visibilidade para grupos sociais e lutas de minorias em contraste com uma tradição militarizada que, durante décadas, protagonizou a celebração**



**Foto 8: Em frente ao Museu da Inconfidência Mineira um palco foi levantado para receber representantes de diferentes setores da cidade. O museu da Inconfidência (inaugurado em 1944) homenagem às vítimas de uma rebelião fracassada durante à Inconfidência Mineira que pretendia libertar o Brasil do domínio colonial português em 1789. O Brasil Império começou no dia 7 de setembro de 1822 quando o país se torna independente e finalizou somente em 15 de novembro de 1889 – quando ocorreu a Proclamação da República**



**Foto 9: Além das fanfarras das Escolas Municipais Juventina Drummond e Izaura Mendes, da Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE), das Escolas Estaduais Desembargador Horácio Andrade e Marília de Dirceu, que retoma as apresentações em 2023**



**Foto 10: A Escola Municipal Isaura Mendes iniciou-se em 1984 na comunidade do Bairro Piedade de OP/MG. Fundada em 1992 a fanfarra da escola possui 31 anos**



**Fotos 11 e 12: A Escola Estadual Desembargador Horácio Andrade, localizada no bairro Alto da Cruz, foi criada no dia 12 de junho de 1922. Já a fanfarra da escola, foi fundada em 07 de setembro de 1972. A escola possui 101 anos e a fanfara de 51**



**Foto 13: A escola Juventina Drummond, do bairro Morro Santana de OP MG foi criada em 1960, a Fanfarra Juventina Drummond Ouro Preto possui 23 anos**



**Foto 14: Fundada em 1982, a Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE) de Ouro Preto/MG completa 41 anos em 2023. No desfile de Sete de Setembro a Fanfarra da APAE estava presente**



**Foto 15: Sérgio Vitorino Ribeiro, maestro da fanfarra da APAE, foi homenageado devido a sua dedicação com as fanfarras de Ouro Preto pela Associação das Fanfarras de Ouro Preto (AFANFOP) no desfile de Sete de Setembro de 2023**



Fotos 16 e 17: Dentro do cronograma de atividade do Sete de Setembro de 2023 de ouro Preto estava previsto a coroação da Miss Universo Ouro Preto 2024. Iara Marina Costa Souza, candidata do banner da fotografia anterior foi eleita. Assim como a sua família, A Miss Iara faz parte da Fanfarra da Escola Municipal Juventina Drummond



## Referências

FIGUEIREDO, Eurico de Lima. **Desfiles de 7 de setembro reforçam imaginário de força**. Em Agência Brasil. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-09/desfiles-de-7-de-setembro-reforcam-o-imaginario-de-forca>. Acesso em 18 de outubro de 2023.

PREFEITURA DE OURO PRETO. **Prefeitura de Ouro Preto realiza desfiles de 7 de setembro**. Disponível em <https://ouopreto.mg.gov.br/noticia/3540>. Acesso em 18 de outubro de 2023.

RIF

rese

resenhas

resenk

enhass

## Uma Análise Folkcomunicacional da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias – TO

*Cristina Schmidt<sup>1</sup>*



Estamos vivenciando um período em que é fundamental fazer profundas reflexões sobre os diferentes povos que constituem nosso país, consagrando o lugar que lhes cabe na história, na cultura e na política. É um momento importante para reconhecermos as diferenças a fim de que se solidifique conhecimentos, políticas e patrimônios voltados a uma vivência comum e uma cultura de paz. Trazendo a multiplicidade de povos para estudos e produções científicas, grupos que historicamente sempre foram colocados à margem das decisões e do poder, fazemos com que seja sedimentado um caminho de relevo e notoriedade, com uma ciência participante e efetivamente a serviço da sociedade.

---

<sup>1</sup> Doutora em Comunicação e Semiótica – PUC-SP, Mestre em Comunicação, teoria e ensino - UMESP-SP. Fez estágio pós-doutoral em Comunicação Regional pela Cátedra UNESCO/Umesp. Diretora Científica da Rede FOLKCOM (2019-atual). Pesquisadora colaboradora no PPG-Museu/UFBA. Professora nas Faculdades Bertioğa.

Assim é o que tem feito Wolfgang Teske em sua jornada de pesquisa e produção em Tocantins, uma jornada de construção parceira, de registro preciso, de divulgação assertiva. Seus trabalhos acabam reverberando em laços de amizade e cumplicidade com as comunidades onde atua, e também em fundamentos científicos importantes para balizar políticas públicas em benefício dessa gente, no reconhecimento legal de sua cultura e de seu território.

E também nesta obra que se apresenta, o professor/pesquisador demonstra claramente esse compromisso e propósito. Logo no início, Teske faz um depoimento carregado de sentimento e compromisso: “cheguei naquele entardecer, no início de 2006 [...] Mal sabia eu que ali nascia uma profunda e sincera amizade e parceria com esta família e comunidade quilombola, além de uma mudança em minha vida. Foi a partir dali que me tornei um pesquisador de cultura quilombola, escritor e defensor de sua causa”.

A partir daí o livro traz uma contribuição muito relevante, pois vai além das técnicas tradicionais de pesquisa. A investigação é uma caminhada ombro-a-ombro com os sujeitos, uma pesquisa militante de um cientista crítico e formador que atua para fomentar ações e transformações na realidade que investiga. A postura se assemelha ao que Gramsci define como “intelectual orgânico”, envolvido nas práticas cotidianas daquela gente, faz uma análise detalhada da comunidade quilombola, apontando e evidenciando o processo histórico colonizador europeu/estadunidense sobre o Brasil (América Latina) que impacta na localidade. E mais, evidência como essa cultura de dominação desestrutura, fragmenta, desarticula, dizima um povo/uma cultura colocada na condição de subalternidade, inferioridade e indignidade. Mas também destaca como um grupo marginalizado se articula e cria ações para empoderamento e autonomia.

Dentro do campo que está colocado esse estudo, o campo da Folkcomunicação, essa situação de subalternidade é crucial para entender o relacionamento desses grupos entre si (interpessoal) e com o mundo (intergrupo), Luiz Beltrão coloca que ao estudar estes grupos colocados à margem dos processos hegemônicos o olhar da ciência estará voltado para um fenômeno de comunicação que ocorre em “um mundo”, e depois no mundo. Além disso, esses processos interpessoais são constituídos por mecanismos comunicacionais (emissor, meio/canal, mensagem, receptor) próprios a eles, condizentes com suas demandas socioculturais.

Esses grupos marginalizados são o centro dos estudos de Folkcomunicação, em que se compreendem as formas de comunicação utilizadas para transmitir informação de interesse do universo em que se localizam. Para Beltrão, são três os grupos marginalizados: urbanos, rurais e culturalmente marginalizados. Essas categorias trazem características geográficas, históricas e culturais; e são as expressões que eles materializam para transmitir informações e conhecimentos que vão caracterizá-los – o processo/meio de comunicação intrínseco ao grupo que define sua categoria, seu formato, sua origem.

A Folkcomunicação é justamente o estudo desses processos e mecanismos comunicacionais, sejam eles advindos de um fato folclórico, ou de uma expressão tradicional ou contemporânea, mas sempre de grupos populares que estão à margem dos centros de poder e decisão. E é nessa linha que o livro *Identidade Quilombola, Mineração e Novas Tecnologias* traz grande contribuição para o campo da Folkcomunicação e para os estudos interdisciplinares que articulam as ciências sociais diante de uma realidade que precisa ser reconhecida. Ele nos coloca diante de um grupo marginalizado, uma realidade rural e histórica que constitui um patrimônio imaterial rico em expressões festivas e cotidianas que compreende muitos saberes, e está no âmbito das comunidades tradicionais.

Isso quer dizer que a comunidade apresentada nesse estudo é “sujeito de direito” contemplado pela Constituição Federal de 1988, por meio do artigo 215, que determina proteção do Estado a ele; ou seja, devem estar sob a atenção do Estado as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do “processo civilizatório nacional”. Além disso, indica que tenham políticas públicas específicas para que isso ocorra.

Mas, esse processo não ocorre automaticamente e nem de maneira plena a partir dessa data, é preciso que haja permanente atuação pública de diferentes segmentos da sociedade para que tais medidas sejam efetivadas. E, nessa linha são desenvolvidos os capítulos do livro *Identidade Quilombola, Mineração e Novas Tecnologias*, que esclarece os marcos legais nesse contexto. Ou seja, o grupo estudado é considerado uma Comunidade Tradicional e requer uma postura atenta a diferentes frentes de análise e ação, conforme apresentado pelo autor.

Desde 2004 a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CNPCT) vem debatendo e atuando em prol dessas políticas. Como desdobramento dos trabalhos dessa comissão, em fevereiro de 2017 (Decreto 6.040) foi instituída a Política

Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Praticamente dez anos após as diretrizes colocadas pela Constituição Federal é que se define uma política específica que busca o reconhecimento e preservação dessas comunidades. Tal resultado emerge em um contexto de participação ativa de diferentes organizações sociais e níveis governamentais – participação integrada de muitos atores para a constituição dessa política pública.

Desse processo, as muitas reflexões e contribuições que resultaram nessa Política (PNPCT) também compreenderam uma definição acerca dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs), que foram assim colocados como: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Entre os PCTs do Brasil, estão “os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades tradicionais de matriz africana ou de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, entre outros”.

Essas definições e precisões conceituais podem ser acompanhadas no decorrer deste livro. No primeiro capítulo, por exemplo, o autor traz todo um panorama conceitual sobre mundo moderno-mundo colonial, caracterizando bem a imposição entre os povos. E, também, apresenta os caminhos e estratégias atuais: da mineração, das novas tecnologias, e da comunidade quilombola para uma adaptação e/ou resistência.

Interessante ver, inclusive, no decorrer da análise da Comunidade em foco, como os tentáculos da globalização vão penetrando a cultura local em momentos e estágios diferentes. Exemplifica bem o que diz Canclini sobre os desdobramentos da sociedade moderna, onde existem culturas/grupos em que o processo da pós-modernidade se instalou e em outras (às vezes na mesma) em que a modernidade ainda nem chegou. Como na comunidade estudada em que a telefonia móvel chega antes do trator/equipamento para os trabalhos na agricultura.

Outro aspecto importante que está colocado nesse livro e que coaduna com Canclini, mas principalmente com Beltrão e o que de fato a Folkcomunicação se propõe estudar é que “mais do que as características e processos que se perderam, nos interessa as características e processos que se transformaram”, e por quais processos comunicacionais essas mudanças

foram sendo transmitidas. Nesse contexto em que o grupo já se reconhece, as atualizações vão sendo absorvidas e são criados novos mecanismos de comunicação dos saberes e fazeres.

Está bem colocado no livro que “a folkcomunicação é uma demonstração de resistência cultural por parte dos considerados marginalizados”. Eu diria ainda, de resistência, organização e posicionamento no contexto da globalização (da arena global) onde, como avalia Hall, as identidades estão sendo “descentradas”, deslocadas e fragmentadas. Mas, que mesclam o tradicional e o moderno em cruzamentos socioculturais, considerando o sujeito pós-moderno com identidade provisória.

Bauman vai explicar esse fato dizendo que se trata de “identidades móveis”, flutuantes com desentendimentos e negociações, ele diz que “o pertencimento e a identidade não têm solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida”, são negociáveis e renegociáveis. Dentro disso, a resistência não está obrigatoriamente ligada ao pertencimento permanente ou à permanência, mas sim à fluidez e ao movimento. Voltando a Hall, ocorre a mescla do tradicional/do ancestral com o moderno e o pós-moderno, fazendo apropriação das tecnologias: fogão a gás, geladeira, TVs, trator, técnicas construtivas e agrícolas, computador e celular. É o que o livro demonstra detalhadamente quando traz as seis fases do Quilombo da Lagoa.

Por isso, a Folkcomunicação é uma metodologia muito apropriada para o estudo desse contexto todo. E o autor aplica bem os conceitos, trazendo o líder-folk ou “agente-comunicacional” que passa também a ativista midiático, como é o caso do presidente da associação, o grupo da folia de Reis e Roda de São Gonçalo, os jovens que produzem filmes, as feiras e outras participações das lideranças em conferências, concursos e festivais.

Entrando nas especificidades do trabalho, os capítulos do livro vão nos colocando no universo de uma comunidade tradicional, de um grupo marginalizado rural que se interconecta com o urbano, por meio das fundamentações e vivências em campo. Em cada etapa a obra vai detalhando os aspectos que apontam uma atualização identitária resultante das negociações e fluidez das práticas culturais no quilombo, em processos de mudanças e permanências paralelas e que se convergem. Além disso, demonstra um aspecto de grande contribuição que é evidenciar as ações da comunidade para um posicionamento social com muita divulgação e resistência. E isso é resultado de uma metodologia de observação participante, ombro-a-ombro, e estimuladora de uma série de ações sociais e comunicacionais.

Outra questão que merece relevância é o destaque que foi dado à Folkcomunicação. Apresenta a história de Beltrão, da teoria da folkcom e vai muito além do que fundamentar a pesquisa. As concepções que Beltrão faz sobre os grupos marginalizados, sobre o líder de opinião, e sobre folkmídia estão muito bem apresentadas, fiéis às teorias de origem, e demonstrando sua pertinência para uma análise contemporânea. Apresenta com detalhes o campo de estudos da Folkcomunicação e termos que são muito relevantes e podem ser utilizados como referência para outros pesquisadores que recorrem a este livro.

Portanto, é muito gratificante prefaciá-lo este livro que se revela primordial para situar o campo de estudo no qual atuamos e defendemos há mais de três décadas, mas que se constrói como ciência brasileira a partir de Beltrão por mais de meio século. A obra demonstra a importância da teoria da Folkcomunicação para analisarmos esse tempo presente globalizado, midiático, espetacularizado. Uma sociedade que se articula por meio de redes digitais, mas que é historicamente construída a partir de redes sociais interpessoais.

A obra demonstra que por meio da ciência, de uma pesquisa interdisciplinar, é possível contribuir com reflexões comprometidas com a sociedade, mas mais do que isso, que a pesquisa sai dos meios acadêmicos para servir aos grupos marginalizados em uma sementeira de reconhecimento, resistência e “justiça ambiental”.

### **Ficha Técnica:**

**Título:** Identidade, Mineração e Novas Tecnologias. Análise folkcomunicacional das mudanças e permanências da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO

**Autor:** Wolfgang Teske

**Editora:** Editora Dialética - SP

**Ano:** 2023

**Número de páginas:** 350 p.

**Tamanho:** 23cm X 15,5cm.

**ISBN Livro físico:** 978-65-252-8639-6

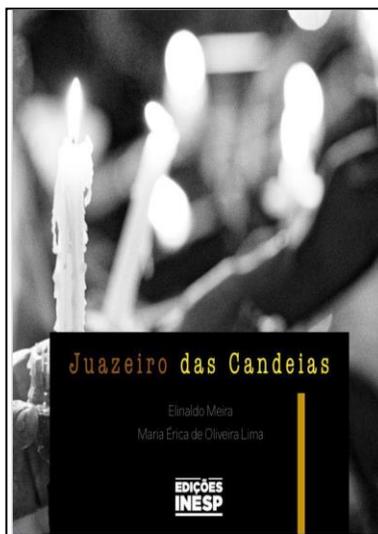
**E-book:** 978-65-252-8640-2

## Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: A comunicação dos marginalizados. São Paulo: Editora Cortez, 1980.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- TESKE, Wolfgang Luiz. **Identidade, Mineração e Novas Tecnologias**. Análise folkcomunional das mudanças e permanências da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO. Petrópolis: Vozes, 1977.

## Juazeiro das Candeias

*Juliana Hermenegildo da Silva<sup>1</sup>*



Ao pensar a fé que nutre a religiosidade nordestina, remetemos diretamente ao fenômeno que ocorre em Juazeiro do Norte/CE e os imaginários que permeiam a vida de Padre Cícero Romão Batista e seus feitos milagrosos.

O livro *Juazeiro das Candeias*, dos autores Elinaldo Meira e Maria Érica de Oliveira Lima, nos faz transcorrer uma cidade atemporal, o circuito da fé e peregrinação dos romeiros, que ano a ano lotam as festividades religiosas no município de Juazeiro do Norte. O livro, resultado do trabalho de pós-doutoramento do autor, é caracterizado por uma coleção de imagens, que para além do que propõe o título nos leva ao caldeirão de manifestações culturais dentro da cidade de Juazeiro do Norte e adjacências.

Com um prefácio potente e esclarecedor escrito pela professora e antropóloga Dr<sup>a</sup> Luitgarde de Oliveira Cavalcanti Barros, somos direcionados a uma Juazeiro de política e religião, percebendo o ato religioso como fenômeno orgânico e intrínseco à estrutura social da cidade e toda a região do Cariri. As ricas palavras descritas neste início nos levam a entender as

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

relações existentes nos processos históricos de construção dessa rica região. Luitgarde provoca o leitor ao se colocar na própria narrativa do livro: “No mundo beato de minhas memórias o rosário, sempre pendurado no pescoço de homens e mulheres, era levantado como pedido de ajuda em horas de aflição, tanto quanto nos festejos religiosos, além do “rosário da boca da noite”, quando surge a estrela “Papa Ceia” e o povo, arriando os instrumentos de trabalho, descansava agradecendo e louvando a Deus e Nossa Senhora, por mais um dia vivido sob suas graças!” (2022, p. 33).

A romaria das Candeias ou procissão luminosa ocorre anualmente no dia 2 de fevereiro como ritual de encerramento referente às celebrações de Nossa Senhora das Candeias. Atrai para seus festejos milhares de devotos de diferentes partes da região Nordeste do Brasil, estes sempre em busca do fortalecimento de sua fé e agradecidos pelas graças alcançadas.

No momento em que vivemos uma fluidez e dinamicidade de imagens, é louvável a maneira primorosa das técnicas utilizadas para captar e organizar as cenas no decorrer do livro. Unindo técnica e um olhar apurado e sensível, as imagens que compõem o livro Juazeiro das Candeias conseguem transmitir os sentimentos que perpassam os olhares, gestos e sutilezas que formam e configuram cada elemento e indivíduo eternizado pelo olhar do autor.

Nas palavras do autor, “[...] não se pode dizer muito sobre Juazeiro, a não ser superfícies de coisas ligeiras que vêm ao quengo, passando-se lá uma vez só. Juazeiro do Norte não é terra para um dia! A experiência na vida social beata do Juazeiro, seja para qual for a necessidade, é como gole de Cachaça Samanaú degustada com calma, ou como rapadura comida aos poucos... é entre a língua e o céu da boca. Na língua está a expressão da forma; no céu, o conteúdo. O que engolimos desta experiência: aprendizado e redenção.” (2022, p. 156).

Estas palavras nos dizem muito sobre este foto livro e seu enredo, nos diz que o que vemos ao longo da disposição das imagens e artigos é a Juazeiro das Candeias do autor, ninguém mais teria o mesmo olhar. Um olhar aguçado após inúmeras visitas à cidade e diversos registros. Um olhar de memórias, em que as imagens são costuradas pelos artigos presentes no livro.

A começar pelas palavras do primeiro artigo, intitulado “Qualquer caminho leva a Juazeiro, a terra da mãe de Deus”, desbravamos histórias dos autores, memórias da terra e o pontapé inicial da pesquisa, abordando suas teorias e percursos acadêmicos. Maria Érica de Oliveira Lima deixa clara a intenção do que veremos a seguir quando aborda que: “Neste prisma

de captar o que não pode ser revelado, pois a Romaria das Candeias versada por Elinaldo Meira somente a ele pertence... buscamos, pelo menos, escafundrar pelas suas fotografias aquele mundão. Esse projeto nos fez rememorar a ideia de pertencimento. Juazeiro de outrora que deu base, substância e matriz à nossa formação mantém-se no dédalo das recolhas. Por vezes, mais perto, presente ou remoto, mas sem nunca deixar de ser... como o bendito Mãe de Deus das Candeias” (2022, p. 43).

Adiante o autor especifica seus procedimentos técnicos e os equipamentos utilizados para a construção do trabalho. E novamente não deixa de lado o propósito das imagens e a relevância para si mesmo. “Nada é definitivo neste livro; obviamente a festa se revela a como se queira ver; a como se queira editá-la no planejamento de imagens, na história que e a quem se queira contar. Talvez até caiba um jogo semântico: de que mais do que ser este um livro para a fotografia, seja um livro com fotografias. É, quem sabe, um diário de viajante diante de uma experiência mística entre cores e tons de cinzas, ora focado, ora buscando esta possibilidade” (2022, p. 87).

No artigo seguinte, denominado “A fé na perfeição da luz”, de Nelson Sebastião Chinalia, da Universidade Católica de Campinas, é demonstrado como a luz se torna elemento importante no processo de captura das fotografias e como isso interfere na constituição do que se pretende evidenciar. Para os leigos no processo técnico conseguimos compreender o conjunto de singularidades das quais os fotógrafos se apropriam para conduzir seus ensaios.

A luz usada para evidenciar os candeieiros, as velas e olhares dos beatos no decorrer de todo o livro provocam uma multiplicidade de significados para os leitores, seja para aguçar a imaginação de quem desconhece Juazeiro ou para reavivar as memórias de quem já esteve na efervescência cultural e profética do território caririense. Este capítulo, mesmo evidenciando a parte técnica dos usos de equipamentos fotográficos, não deixa de lado o sentido sensível presente no livro. Cabe ressaltar que 70% das imagens são em tons de preto e branco, o autor exemplifica neste momento também suas preferências sobre edições e uso, tudo determinado pelo que se pretende mostrar.

No artigo intitulado “Rosário”, Elinaldo Meira se coloca dentro das imagens de seu livro. Neste capítulo, que podemos afirmar se tratar de um diário de campo e de transcorrências de sua vida, o autor relembra os caminhos ligados à religiosidade e os caminhos para a definição deste trabalho. Nas palavras dele: “Aprendi na caminhada que comecei nas comunidades de

base da igreja operária e periférica das Quebradas urbanas de um município, também periférico, que é Osasco, na região metropolitana da cidade de São Paulo, que profecia se faz na vivência; que ser profeta não é olhar para um fim tão-somente, mas, sobretudo, e com os pés no chão, é viver a experiência do tempo no tempo. Isaias, um dos meus profetas queridos, falava para o seu tempo, com as coisas do seu tempo para, a partir disto, anunciar a necessidade de transformação. A experiência profética está no agora, nas lutas que assumimos, nas estéticas, nas éticas com as quais comungamos” (2022, p. 153).

Neste capítulo, Elinaldo se mostra para o leitor, suas vivências em Juazeiro do Norte, suas experiências e expectativas: “Não sei precisar quantas foram as vezes em que estive em Juazeiro depois do ano de 12, seja por passagens, sejam em estadias. Estar em Juazeiro, ao meu ver, requer duas atitudes para com o lugar” (2022, p. 156).

O autor passeia pelas ruas de uma Juazeiro que se divide, como falado anteriormente, entre a política e a religião, abordando as “gentes” que compõem a procissão luminosa, mostrando os mistérios destes festejos. “‘Juazeiro tem um mistério’ é um convite a compreendê-lo, ao não compreendê-lo e aceitá-lo ou, em conjunto a estas duas perspectivas, vivenciá-lo enquanto um mote transcendental que se revelará, em uma iniciação prática e vivida, nas espacialidades, portanto, “aos redores” (circum) das gentes e nas gentes, nos modos e dos modos de ser do lugar e para o lugar, porque, estes aos redores convergem-se às festas primordiais e consagradas no Juazeiro enquanto uma experiência beata, profética e original. Percorrido isto, se adentra à iniciação do mistério [...]” (2022, p. 158).

O foto livro *Juazeiro das Candeias* é um deleite para quem floreia suas páginas, mesmo aqueles que nunca colocaram os pés na cidade conseguirão visualizar de forma única todo o mistério da terra de Padre Cícero, com suas bandas de pífano, os reisados, os forrós e principalmente toda a fé presente no cotidiano de seu povo.

E parafraseando a música de Maria Bethânia:

*Oh mãe de Deus das candeias,*

*Aceita essa romaria,*

*Que os romeiros são de longe,*

*Não podem vir todo dia...*

Aceitem este livro como um presente das Candeias para todos os leitores.

## Ficha Técnica

**Título:** Juazeiro das Candeias

**Autores:** Elinaldo Meira e Maria Érica de Oliveira Lima

**Editora:** INESP

**Ano:** 2022

**Número de páginas:** 257 p.

**Tamanho:** formato digital.

**Disponível para downloads:**

<https://www.al.ce.gov.br/publicacoes-inesp/downloads/pelo-id/10>

**ISBN** 978-85-7978-168-6

## Referências

BETHÂNIA, Maria. **Mãe de Deus das Candeias**. Álbum cânticos e preces, súplicas à Senhora dos Jardins, 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=33ahly2CJQE> Acesso em 28 de julho de 2023.