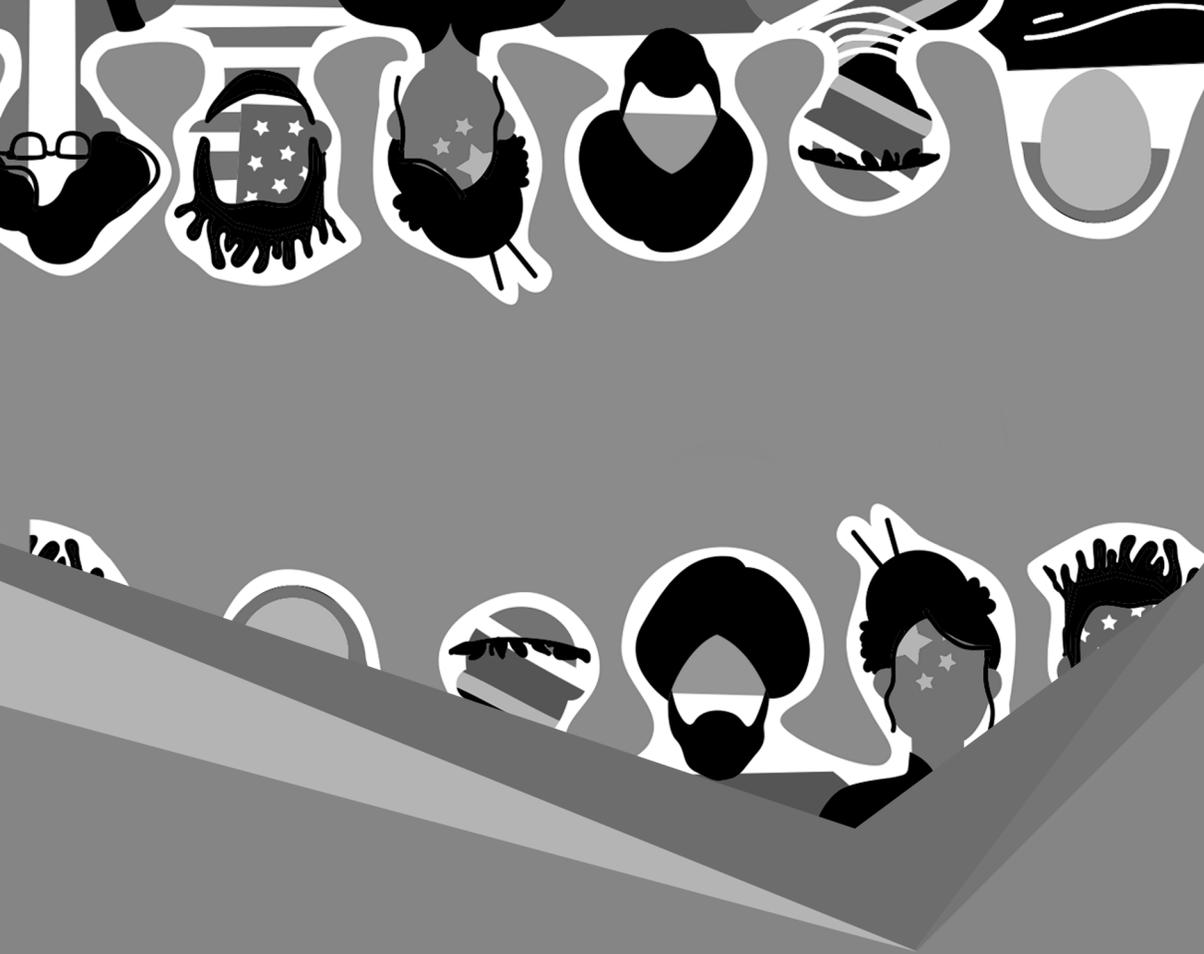




FATIMA SABRINA DA ROSA
(ORGANIZADORA)

FENOMENOLOGIA E CULTURA: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS 2

 **Atena**
Editora
Ano 2020



FATIMA SABRINA DA ROSA
(ORGANIZADORA)

FENOMENOLOGIA E CULTURA: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS 2

 **Atena**
Editora
Ano 2020

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremona

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da Capa

Shutterstock

Edição de Arte

Luiza Alves Batista

Revisão

Os Autores

2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena

Editora pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

A Atena Editora não se responsabiliza por eventuais mudanças ocorridas nos endereços convencionais ou eletrônicos citados nesta obra.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves -Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Me. Alexsandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Ma. Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Faculdade da Amazônia
Profª Ma. Anelisa Mota Gregoleti – Universidade Estadual de Maringá
Profª Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Profª Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Profª Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Profª Drª Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Clécio Danilo Dias da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Profª Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Profª Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Ernane Rosa Martins – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Profª Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Me. Givanildo de Oliveira Santos – Secretaria da Educação de Goiás
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Profª Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza
Profª Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Alborno – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliãni Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior

Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará

Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco

Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal

Prof. Me. Robson Lucas Soares da Silva – Universidade Federal da Paraíba

Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão

Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo

Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana

Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí

Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo

Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Vanessa Mottin de Oliveira Batista
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Organizadora: Fatima Sabrina da Rosa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F339 Fenomenologia e cultura: identidades e representações sociais 2 / Organizadora Fatima Sabrina da Rosa. - Ponta Grossa - PR: Atena, 2020.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5706-487-0

DOI 10.22533/at.ed.870202610

1. Fenomenologia. 2. Cultura. I. Rosa, Fatima Sabrina da (Organizadora). II. Título.

CDD 142.7

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A presente obra apresenta uma coleção de nove textos de diferentes pesquisadores e instituições do país preocupados com questões relativas à cultura e à produção de identidades. Apresenta uma abordagem transdisciplinar e tem por objetivo a divulgação de investigações científicas com vistas à popularização da produção acadêmica e sua maior inserção social, de modo que o formato e-book favorece essa intenção por oferecer amplo acesso.

A riqueza desta coletânea reside no fato de que, tendo como ponto focal a cultura e a produção de identidades, o conjunto dos textos traz diferentes metodologias e técnicas de pesquisa entre elas a História Oral e a Arqueologia Etnográfica, bem como Análise de Discurso. Além disso, os textos aqui apresentados trazem cenários empíricos muito distintos, que atravessam o Brasil de Sul a Norte, tratando de mapear diferentes formas de vida e organização cultural, para os quais, em conformidade com a ponto de vista da fenomenologia, os autores elegeram os métodos mais adequados de investigação de acordo com o fenômeno que buscavam captar e descrever. De modo que o conjunto dos textos demonstra a amplitude do campo de investigação que abarca os estudos sobre cultura, representações sociais, identidades e seus desdobramentos. De modo que se faz necessário destacar alguns pontos importantes em cada contribuição trazida nesta coletânea.

O primeiro texto, **Representação social do manguezal durante ritual de cura/pajelança num terreiro de Tambor de Mina em São Luís, Maranhão**, traz uma importante reflexão acerca da profunda relação entre o ecossistema manguezal e as práticas religiosas da comunidade que o territorializa, bem como reflete sobre a forma como elementos fundamentais deste ecossistema se fazem representados nos rituais por eles efetuados, incidindo, por consequência, na identidade coletiva desta comunidade.

A comunicação de número dois, **Cultura e Conflito: Intersecções entre o popular e os processos de hibridização no cenário dos Bondes de Porto Alegre**, realiza uma breve apreciação teórica sobre os conceitos de cultura de forma geral, cultura popular e cultura maciça, bem como apresenta o cenário social dos Bondes de Porto Alegre (sociabilidade juvenis), os quais utilizam do conflito como forma de lograr espaços de projeção para suas identidades culturais utilizando-se de um manejo dos formatos popular e maciço em processos de hibridação.

Já o texto **Uma Proposta Contra Hegemônica: O Etnodesenvolvimento como instrumento de valorização cultural**, realiza uma importante crítica sobre a noção de Desenvolvimento Sustentável atentando para as nuances etnocêntricas e capturadas pelo discurso capitalista que o termo engendra. Em substituição, os

autores propõem o paradigma do etnodesenvolvimento, segundo o qual seguiriam preservadas as práticas e crenças das comunidades tradicionais, possibilitando o desenvolvimento associado à autonomia cultural.

Do mesmo modo, a relação entre cultura e desenvolvimento aparece na investigação **Feiras Agroecológicas: que relações se desenvolvem nesses espaços?** na qual os autores apresentam as estruturas relacionais que se organizam a partir de formas de produção, comércio e consumo não-convencionais. O Estudo de Caso, levado a cabo com famílias de uma associação de produtores agrícolas e seus respectivos clientes, ressaltou as relações sociais intrínsecas em que vínculos são construídos e reforçados na interação promovida pelas feiras.

O texto **A Complexidade dos Direitos Humanos em educação no processo migratório da América Latina** realiza um debate acerca do tema do multiculturalismo na América Latina, associado com o tema da educação em Direitos Humanos e da teoria da complexidade. Para tanto realiza uma breve pesquisa bibliográfica que abarca questões ligadas a globalização como as migrações recentes e a urgência de pensar a educação levando em consideração esses novos contextos multiculturais.

A semelhança do que acontece com o primeiro texto da coletânea, a investigação etnográfica **Os Ribeirinhos do Rio Mapuá, Arquipélago de Marajó: modos de vida, cosmologia, práticas materiais e simbólicas** resalta a relação entre os elementos do território habitado e as práticas materiais e simbólicas perpetradas pela comunidade. Além disso, a relação passado/presente e a noção de memória é destacada pela autora para descrever a forma como as comunidades tradicionais do Mapuá significam suas práticas e configuram sua identidade cultural.

De modo semelhante, a noção de memória aparece destacada no texto **Manuel Bandeira e os prenúncios da morte**. Nesta análise, a noção de memória é trazida para explicitar a forma como a identidade de Bandeira se constitui numa relação tensa entre passado e presente, bem como na ausência de futuro. Desse modo, o texto convida o leitor a observar trechos da obra de Bandeira em que as representações sociais sobre a morte e a memória de episódios ligados a perdas afetivas constituem um processo de formação da identidade do autor.

Ainda refletindo sobre a memória na formação das identidades, a comunicação **Mídia, narrativas e memória transfronteiriça na vivência pessoal**, trata de explicitar a forma como as memórias individuais se entrelaçam com experiências coletivas na formação de identidades e representações de pessoas que vivenciaram o contexto de fronteira no estado do Rio Grande do Sul. Essa narrativa é construída a partir da descrição do processo de construção de um documentário realizado com os entrevistados em questão.

Também ambientada em um contexto fronteiriço, a comunicação **Preâmbulo**

da queda do presidente do Paraguai na TV brasileira e no imaginário da fronteira Paraguai-Brasil é didática na forma como apresenta a interferência das representações midiáticas no modo como as identidades nacionais são concebidas. A análise traz trechos de discursos da mídia e de entrevistas realizadas pela autora, em ambos lados da fronteira, nos quais se destacam as interferências promovidas pelas informações veiculadas na maneira como a população paraguaia e brasileira passa a ver a situação política no país vizinho, a qual se relaciona com a forma como configuram sua identidade cultural.

Embora tratem de contextos e métodos muito diferentes, cabe destacar que as investigações aqui apresentadas convergem no sentido de apresentar a noção de representações sociais como fundamental para a configuração das identidades e da forma como indivíduos se veem e se inserem no mundo de forma individual ou coletiva.

A pesquisa e a escrita que envolve o tema da cultura e das representações exige, acima de tudo, um olhar sensível e atento às especificidades das coletividades observadas. Ainda que utilizando diferentes abordagens, o somatório dos trabalhos ressalta a importância das formas de organização coletiva, das relações, representações sociais e da memória na produção e manutenção das identidades culturais. Nesse sentido, acredita-se que a coletânea oferece a possibilidade de perceber a amplitude do campo de investigação da cultura e compreender a riqueza do trabalho elaborado a partir da inserção atenta e comprometida com contexto de estudo e os sujeitos envolvidos.

Fatima Sabrina da Rosa

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO MANGUEZAL DURANTE RITUAL DE CURA/ PAJELANÇA NUM TERREIRO DE TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS, MARANHÃO	
Flávia Rebelo Mochel	
Edson Vicente da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.8702026101	
CAPÍTULO 2	16
CULTURA POPULAR E OS BONDES: INTERSECÇÕES ENTRE O POPULAR E OS PROCESSOS DE HIBRIDIZAÇÃO	
Fatima Sabrina da Rosa	
DOI 10.22533/at.ed.8702026102	
CAPÍTULO 3	28
UMA PROPOSTA CONTRA HEGEMÔNICA: O ETNODESENVOLVIMENTO COMO INSTRUMENTO DE VALORIZAÇÃO CULTURAL	
Leonardo Augusto Couto Finelli	
Rânely Nayara Pereira Cruz	
DOI 10.22533/at.ed.8702026103	
CAPÍTULO 4	36
FEIRAS AGROECOLÓGICAS: QUE RELAÇÕES SE DESENVOLVEM NESSES ESPAÇOS?	
Adilson Tadeu Basquerote	
Eduardo Pimentel Menezes	
DOI 10.22533/at.ed.8702026104	
CAPÍTULO 5	45
A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS EM EDUCAÇÃO NO PROCESSO MIGRATÓRIO DA AMÉRICA LATINA	
Rosa Elena Bueno	
Araci Asinelli-Luz	
Adão Aparecido Xavier	
Jenifer Cristina Bueno	
Alessandra de Paula Pereira	
Tatiane Delurdes de Lima-Berton	
DOI 10.22533/at.ed.8702026105	
CAPÍTULO 6	55
OS RIBEIRINHOS DO RIO MAPUÁ, ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ: MODOS DE VIDA, COSMOLOGIA, PRÁTICAS MATERIAIS E SIMBÓLICAS	
Eliane Miranda Costa	
DOI 10.22533/at.ed.8702026106	

CAPÍTULO 7	68
MANUEL BANDEIRA E OS PRENÚNCIOS DA MORTE Vitor Hugo da Silva DOI 10.22533/at.ed.8702026107	
CAPÍTULO 8	79
MÍDIA, NARRATIVAS E MEMÓRIA TRANSFRONTEIRIÇA NA VIVÊNCIA PESSOAL Ada Cristina Machado Silveira Bernardo Abbad da Rocha Suélen de Lima Lavarda DOI 10.22533/at.ed.8702026108	
CAPÍTULO 9	89
PREÂMBULO DA QUEDA DO PRESIDENTE DO PARAGUAI NA TV BRASILEIRA E NO IMAGINÁRIO DA FRONTEIRA PARAGUAI-BRASIL Roberta Brandalise DOI 10.22533/at.ed.8702026109	
SOBRE A ORGANIZADORA	105
ÍNDICE REMISSIVO	106

CAPÍTULO 1

REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO MANGUEZAL DURANTE RITUAL DE CURA/PAJELANÇA NUM TERREIRO DE TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS, MARANHÃO

Data de aceite: 01/10/2020

Flávia Rebelo Mochel

Universidade Federal do Maranhão
São Luís- Maranhão
ORCID 0000-0001-5911-3171

Edson Vicente da Silva

Universidade Federal do Ceará
Fortaleza- Ceará
ORCID 0000-0001-5688-750X

RESUMO: A relação entre o ecossistema manguezal e a produção religiosa-cultural da comunidade de Tambor de Mina, foi investigada durante ritual de Cura/Pajelança, em São Luís, Maranhão. O estudo foi realizado a partir de atividades de campo no terreiro de Tambor de Mina Ilê Amãhousú, no bairro Vila Embratel, apoiando-se nas metodologias da pesquisa fenomenológica, etnográfica (observação participante), hermenêutica. Foram registrados em áudio, vídeo e em caderno de campo a organização do espaço (barracão), as doutrinas (cantos), os instrumentos, vestimentas e materiais usados pelo curador/pajé. Utilizou-se a pesquisa naturalística na investigação sobre manguezais locais e de outras regiões, para levantamento e identificação das espécies da fauna e flora, e características das forças ambientais do ecossistema (substratos, águas costeiras, entre outros). A análise dos resultados baseou-se na abordagem das representações sociais como aporte para dimensionar e compreender a participação e relevância do manguezal nos

rituais de Cura do Tambor de Mina maranhense, bem como sua importância na contribuição para a sensibilização socioambiental e conservação desse ecossistema.

PALAVRAS-CHAVE: Brinquedo de Cura; manguezais; Tambor de Mina; representação social.

SOCIAL REPRESENTATION OF MANGROVE DURING HEALING RITUAL OF PAJELANÇA IN TAMBOR DE MINA HOUSE, SÃO LUÍS, MARANHÃO STATE

ABSTRACT: The relationship between mangrove ecosystems and the religious-cultural production in a community of the traditional african-religion denominated Tambor de Mina was studied during the rites of Cura/Pajelança (traditional Shamanism healing rites), in São Luís, Maranhão State. The investigation was carried out from field work in the cult house of the Ilê Amãhousú, using the methodologies of phenomenological, ethnographic and hermeneutics research. The organization of the house, the sacred songs (doctrines), the instruments, clothing and materials used by the Pajé (shaman) were recorded. Naturalistic research was also used in the investigation of mangroves to survey and identify the species of fauna and flora, as well the driven forces of the ecosystem. Social representation approach allowed to identify the relevance of mangrove elements in the community imagination that address to sociocultural aspects needed for life in collectivity. The magical and sacred perspective also acts as a diffuser of knowledge and sensitizes the community about the importance of mangrove conservation.

KEYWORDS: Mangroves; social representation; Tambor de Mina; shamanism.

1 | INTRODUÇÃO

A interação entre os manguezais e a humanidade remonta aos registros pré-históricos encontrados em sítios arqueológicos, como os sambaquis, e a presença dos manguezais na vida das comunidades costeiras tem se apresentado no manejo das espécies na construção de casas, embarcações, tingimento de velames e redes de pesca, medicina popular, confecção de instrumentos musicais, na culinária tradicional, no folclore, entre outras expressões dessa fusão socioambiental (MOCHEL et.al. , 2020). O litoral dos estados do Maranhão, Pará e Amapá, juntos, formam a Amazônia Costeira, e apresentam uma das maiores áreas contínuas de manguezais do mundo (KJERFVE et al, 2002; MOCHEL, 2011). No Maranhão, as pesquisas realizadas em áreas de manguezais tanto íntegras quanto degradadas revelam bosques com grande heterogeneidade estrutural, funcional e dinâmica (FONSECA et. al., 2016; MOCHEL, 2019, 2009, 2002, 1997 ; COSTA, 2006). O manguezal também está presente na maior parte do litoral brasileiro estendendo-se do Amapá, desde Cabo Orange (latitude 4° N) até Laguna em Santa Catarina (latitude 28° 30' S) (MOCHEL, 2011). Nos países tropicais, incluindo o Brasil, há uma expressiva perda de manguezais, nas últimas décadas, por ações humanas como aterros, drenagens e ocupação urbana desordenada ameaçando os bens e serviços ambientais por eles ofertados (MOCHEL, 2002). Além disso, os manguezais estão entre os ecossistemas mais vulneráveis às mudanças climáticas globais e aumento do nível dos mares (MOCHEL, 2017). É de importância considerar as causas e consequências dessas perdas sobre as comunidades tradicionais, em particular no que diz respeito a perda de seu *modus vivendi*, sua cultura e religião. É também relevante examinar o papel da cultura dessas comunidades, particularmente da religião afro-brasileira, na conservação e sustentabilidade do ecossistema manguezal. Portanto, é pertinente investigar como as comunidades interagem com esse ecossistema em suas estruturas de organização, como é o caso de seus sistemas religiosos, inserindo-se aí a presença dos manguezais nos seus procedimentos sagrados e mitologias.

Em suas investigações sobre a religião afro-brasileira, BASTIDE (1971), conceitua o “mito em ação”, no qual o mito determina o rito e AUGRAS (2008) discorre sobre a identidade mítica nagô na sociedade brasileira. No Maranhão, os trabalhos realizados sobre o Tambor de Mina por Sérgio Ferretti (FERRETTI, 2009; 2002; 1986), Mundicarmo Ferretti (FERRETTI, 2000; 1995;1991), Euclides Talabyan Ferreira (FERREIRA,2013; 2002), Yeda de Castro (CASTRO, 2004), entre outros, descrevem mitologias e rituais de entidades espirituais africanas (voduns e orixás)

e não africanas (encantados e caboclos), relacionando-as às diversas culturas (indígena, portuguesa, africana, outras) e religiões que, por meio da convivência, influenciaram e influenciam os seus membros de culto, bem como à sua ideologia dominante.

De um modo geral, os estudos realizados nos rituais em terreiros de Tambor de Mina maranhenses enfatizam, principalmente, o caráter antropológico, sociológico e sociopolítico, além da cultura popular afro-religiosa. Na presente investigação procurou-se incluir a abordagem socioambiental, por meio das representações sociais (JODELET, 2001;) ou seja, a inserção socioambiental na expressão das práticas coletivas a partir dos refinamentos da proposta de Moscovici sobre o modo como as comunidades percebem o seu “*estar no mundo*” (JODELET, 2009) alinhadas com a forma com que resignificam e expressam o meio ambiente no seu imaginário. Nesse contexto, as comunidades que vivem no litoral traduzem e representam os ambientes da zona costeira, onde vivem e interagem, em suas expressões e práticas culturais. Frequentemente, essas representações coletivas tem funções sociais que tanto convencionalizam objetos, pessoas e fatos, quanto são prescritivas, ou seja, que decretam o que deve ser pensado (REIS et. al., 2011). Portanto, as representações sociais permitem, a partir do enfoque na coletividade e nas tradições, uma abordagem de sensibilização e de promoção de mudanças de comportamento, especialmente importantes em períodos de grandes mudanças (ANDRADE JUNIOR et. al. 2004). Insere-se, nessa perspectiva, o interesse pela participação, importância, e (re)significados dos ecossistemas (manguezais, praias, dunas, rios, etc), seus componentes (fauna, flora) e elementos estruturantes (forçantes ambientais) na construção dos rituais, dos processos mediúnicos e das narrativas míticas.

No Maranhão, o mosaico de comunidades que vivem em áreas de manguezais inclui aquelas formadas por pescadores, catadores de caranguejos, marisqueiras, comunidades rurais, remanescentes de quilombolas e indígenas. Estabelecem-se nesse ecossistema dele dependendo, direta ou indiretamente, para sua sobrevivência, seja como fonte de alimentos, de energia e combustível (lenha e carvão), e como matéria prima para a construção de suas casas e embarcações, bem como para o preparo de corantes e remédios. Mesmo com o crescimento dos povoados e centros urbanos em áreas de manguezal, observa-se a relação das comunidades com o ecossistema: vendedores ambulantes, supermercados, bares e restaurantes oferecem os frutos do manguezal como caranguejos (*in natura* ou beneficiado sob a forma de carne catada e patinhas), ostras, sururus e outras espécies que tem, pelo menos, parte do seu ciclo vital no manguezal como camarões, peixes, mariscos (MOCHEL et.al., 2020). Nas manifestações culturais, o tronco de árvores do mangué é transformado em tambores, coberto por couros de animais, e

confere os ritmos e tons nas parselhas do Tambor de Crioula e nas caixas do Divino Espírito Santo. Essas expressões e representações conferem a essas comunidades peculiaridades e identidades muito próprias. Na presente investigação, buscou-se verificar elementos do ecossistema manguezal que são apresentados durante o ritual de Cura/Pajelança, em uma comunidade de religião de matriz africana de Tambor de Mina, estabelecida em São Luís, no litoral maranhense.

2 | MATERIAL E MÉTODOS

2.1 Área de Estudo

A área de estudo localiza-se no município de São Luís, capital do Estado do Maranhão, na porção oeste do interior do Golfão Maranhense e inserida na Área de Proteção Ambiental (APA) de Upaon-Açu\ Miritiba (Figura 1). A investigação foi conduzida no Ilê Ewê Omó D'Òsányin Amãhousú (Ilê Amãhousú), um terreiro de Tambor de Mina jêje-nagô situado no Residencial Paraíso, bairro da Vila Embratel, assentado em espaço arborizado, limítrofe entre a área urbana e o manguezal do Parque Estadual do Bacanga. O terreiro é chefiado pelo Vodunsu-Hunsudahou Pai Mariano Frazão (Alassá Ewê), filho de santo do falecido Talabyan Euclides Menezes Ferreira (Lissanon), da Casa Fanti-Ashanti. Pai Mariano é consagrado ao Vodun Tó Dewê (orixá Ossanyin) e também é curador, atendendo pessoas mesmo que não pertençam à comunidade de santo. Pai Mariano conta com o suporte do Vodunsu-Hunsudahou Francinaldo Gaioso Santos, pejigan da casa., da Vodunsi-Hunjaí Valdelina da Conceição (Mãe Concita) Onotchêvisi, da Vodunsi-Hunjaí Delcy da Conceição, auxiliar da mãe Concita e irmã biológica de Pai Mariano, e Alicidéia Moraes Vodunsi-Souhunsi (MOCHEL et. al., 2018). Entre os rituais, cerimônias e atividades tradicionalmente realizados no terreiro estão o Tambor de Mina, o Brinquedo de Cura ou Passagem de Cura, (como é denominado o ritual de cura ou pajelança), o Baião de Princesas e o Bumba meu Boi de Encantado.

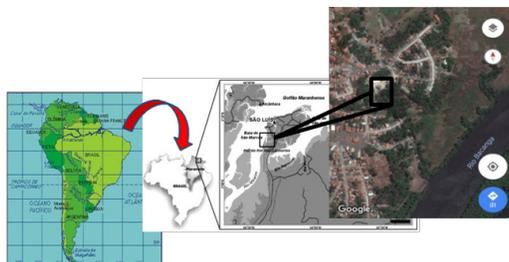


Figura 1. Localização do terreiro de Mina Ilê Amãhousu, na Vila Embratel, Ilha de São Luís, Estado do Maranhão (imagem: Google Earth, 2017).

Fonte: Mochel et.al., 2018.

2.2 Trabalhos de campo e análises de dados

Foram registradas as manifestações socioculturais e religiosas dos rituais de Brinquedo de Cura (rituais de Cura/Pajelança), buscando-se as relações e interações com o ecossistema manguezal. A abordagem metodológica baseou-se nas contribuições da fenomenologia e hermenêutica, da pesquisa etnográfica (observação participante), da pesquisa naturalística e da análise de conteúdos (OLIVEIRA, 2016; BEAUD et.al, 2014; MERLEAN-PONTY, 2006; GRUBITS, et. al. 2004), seguindo, a estrutura proposta por CARNEIRO (2008) e TRIVINOS (2006). Nos trabalhos de campo foram utilizadas a Observação Participante, uma vez que a autora é Vodúnsi do Ilê Amãhousú e, portanto, os registros foram obtidos diretamente com as lideranças e dos rituais de Cura. A pesquisa Naturalística foi usada para o levantamento das áreas de manguezal tanto na Bacia do Rio Bacanga, região onde se insere o terreiro, quanto em outras áreas do litoral, para o registro das espécies de fauna e flora, seus elementos estruturantes e principais forçantes ecossistêmicas como tipos de substratos (lama, lama e areia), marés, salinidade (águas doces, salobras e salgadas), entre outras.

As informações foram obtidas tanto por gravações de áudios e vídeos durante os rituais de Brinquedo de Cura, quanto por meio de entrevistas não-estruturadas, isto é, deixando-se a pessoa livre para responder a questão até sentir-se plenamente satisfeita com a informação/explicação que forneceu (TRIVINOS, 2006). As entrevistas foram gravadas com o auxílio de aparelho MP3 ou com aparelho celular. Desenhos, esquemas e informações complementares foram registrados em caderno de campo, e os registros fotográficos e gravações de vídeos de curta duração foram obtidos com uma câmera digital. Após os trabalhos de campo, os áudios, vídeos e as entrevistas foram arquivados e os conteúdos foram degravados e digitados na íntegra, preservando-se as frases e do jeito que foram narrados, cantados ou representados.

3 | RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os manguezais da Bacia do Rio Bacanga, incluindo nas proximidades do Ilê Amãhousú, apresentam as espécies de árvores que são encontradas no restante do litoral maranhense como o mangue vermelho (*Rhizophora mangle*, *R. racemosa* e *R. harrisonii*), a siriba ou mangue preto (*Avicennia germinans* e *A. schaueriana*), a tinteira ou mangue branco (*Laguncularia racemosa*) e o mangue de botão (*Conocarpus erectus*). Apesar dos impactos ambientais advindos da ocupação do espaço pelos bairros da cidade de São Luís, os manguezais remanescentes ainda apresentam, em vários locais, uma vegetação adensada e com vigor reprodutivo

(inflorescências e propágulos). Há o predomínio de águas salobras porém as águas se tornam doces à montante, nos períodos de maior vazão do rio e com a contribuição da precipitação pluviométrica (AMORIM, et. al.,2017). No corpo hídrico do Rio Bacanga os processos de circulação e de mistura tornaram-se deficientes, em função da Barragem do Bacanga, o que favorece o acúmulo de efluentes de esgotos e resíduos sólidos (AMORIM et al., 2017). Apesar dos impactos ambientais advindos da ocupação do espaço pela cidade de São Luís, a fauna dos manguezais da Bacia do Bacanga exibe uma diversidade de espécies que também são observadas em demais manguezais do litoral maranhense, como caranguejos (*Ucides cordatus*), aratus (*Goniopsis cruentata*), guaxinim (*Procyon cancrivorous*), jibóia branca (*Boa* sp), macacos (prego, soim, capijuba), tamanduás, o guará (*Eudocimus ruber*), garças variadas, socós, maçaricos, e muitas outras espécies (MOCHEL, 2011) A presença marcante dos manguezais perpassa, portanto, no cotidiano das comunidades que residem próximas a esse ecossistema e, muitas vezes, com ele se relacionam, inclusive para diversão e lazer. Boa parte dos terreiros de Tambor de Mina da Ilha de São Luís localizam-se próximos aos manguezais ou em bairros que até os anos 1970 e 1980, eram áreas de mangue que foram sendo, paulatinamente, aterradas.

FERRETTI (2010) relata que, em São Luís, vários terreiros foram fundados por mineiros que também eram curadores e mantiveram seus rituais de Cura após sua feitoria no Tambor de Mina, porém os terreiros de mina mais antigos, a Casa das Minas e a Casa de Nagô, não realizavam rituais de pajelança. Os rituais de cura/pajelança nos terreiros de mina em São Luís são chamados de “Brinquedo de Cura” e são mais envolvidos com atividades terapêuticas do que o Tambor de Mina. Outra denominação que esses rituais recebem é “pena e maracá” pelo fato do pajé tocar um maracá e usar um penacho de aves, geralmente de arara, durante as cerimônias (FERRETTI, 2014)

No Ilê Amãhousú, o ritual de Brinquedo de Cura é realizado no barracão onde também se desenvolvem os rituais de Tambor de Mina e Baião de Princesas. Na parede, os quatro guardiões protetores da casa sincretizados nos santos católicos São Benedito, Santa Bárbara, São Sebastião e São Lázaro, e, ao centro, um quadro com a imagem de Jesus Cristo ladeado por imagens de Nossa Senhora e do Sagrado Coração. No Brinquedo de Cura do Ilê Amãhousú a mesa é coberta por toalha branca sobre a qual ficam as imagens de Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição, São Luís Rei de França e de São Miguel Arcanjo. À mesa ficam bebidas (cachaça, conhaque), charutos, as glanchamas, fitas que são amarradas aos braços e à cintura do pajé momento da “abertura da mesa” e servem para dar proteção e firmeza ao corpo durante a incorporação com os espíritos (encantados). Os instrumentos usados são três pandeiros e uma cabaça, percutidos por filhos de santo do terreiro, e o maracá que é tocado por Pai Mariano para comandar

as pausas e sequências que indicam as passagens (chegadas e retiradas) dos espíritos no barracão, daí o Brinquedo de Cura também ser chamado Passagem de Cura. Na outra mão, Pai Mariano carrega um penacho de arara e sobre a cabeça um cocar de penas diversas (Figura 2)



Figura 2. Mesa do ritual de Brinquedo de Cura e o pajé Pai Mariano no barracão do Ilê Amãhousú.

Fotos: Flávia Mochel.

Na assistência participam filhos de santo da casa e de terreiros convidados e o público em geral, com a presença de muitas crianças, cuja faixa etária varia de bebês de colo à pré-adolescentes. Durante o ritual, é disposta uma cadeira no centro do barracão para os trabalhos com pessoas que estão necessitadas de tratamento espiritual. Após os procedimentos terapêuticos, a cadeira é retirada e o ritual continua, com os participantes cantando e batendo palmas enquanto Pai Mariano recebe os encantados que são anunciados ao público pelas doutrinas cantadas. No Brinquedo de Cura do Ilê Amãhousú passam diversas entidades e é bem expressiva a presença das Linhas das Águas doces e salgadas, como as mães d'água e os encantados de praias e ambientes costeiros do Maranhão (Araçagi, Olho D'Água, Lençóis, Caçacueira, entre outros). A presença do manguezal nos rituais é verificada nas doutrinas e seus encantados, e se referem principalmente às espécies de fauna e flora, mas também falam das lamas e das marés. Ressalta-se que a espécie de árvore do manguezal popularmente denominada de siriba ou siribeira (*Avicennia germinans*), tem um papel importante nos cultos afro-religiosos, uma vez que seu tronco é tradicionalmente usado na confecção dos abatás, os tambores sacralizados, cuja função primordial é de invocar as entidades espirituais nas cerimônias ritualísticas. A representação social da siriba para a coletividade extrapola o objeto material e assume o respeito pelo encantado siribeira e sua

relação com a invocação do principal santo protetor da casa, São Benedito.

Meu São Benedito, vaqueiro

a minha sina é de campiar no mar

Mas eu moro é debaixo

daquele pé de siribeira

aonde eu vejo os encantados
passá

Segundo ALEXANDRE (2000) “o estudo das representações sociais é valioso na observação dos fenômenos psicossociais. Destacamos o caráter social das representações porque o homem não é um ser isolado”. A coletividade do terreiro encontra, nos rituais, uma gama de mensagens que as remete, por meio do imaginário, do místico e do sagrado, ao ambiente natural, à forma e ao funcionamento dos seres vivos e às suas relações de interdependência. Os rituais resignificam essas relações de modo que a natureza, personificada em seus encantados, promova ensinamentos e aprendizados para a vida em comunidade.

Na doutrina do macaco, a seguir, o formato de seu corpo natural (Figura 3) traduz, no ritual de Cura, a mensagem para que não se tenha “olho grande” com os outros, ao mesmo tempo que se espera a proteção do encantado contra a inveja, a cobiça (“olho grande”) do outro.

Macaquinho da beira do mangue

não me olhe com esses olhos
grandes

Siu, siu, siu, macaquinho,

não me olhe com esses olhos
grandes.



Figura 3. A. Macaco prego (*Cebus apella*) e guará jovem (*Eudocimus ruber*) sobre tronco de mangue vermelho no manguezal de Alcântara, MA

Fotos: Flora Mochel Thrall.

O guará (*Eudocimus ruber*) também está representado tanto no ritual de Cura como no Tambor de Mina, Baião de Princesas no Ilê Amãhousú (Figura 3). Há algumas versões da doutrina do guará, em outros terreiros maranhenses. A doutrina cantada no ritual de Cura no Ilê Amãhousú é a mesma cantada no Baião de Princesas da Casa Fanti-Ashanti, levada do Terreiro do Egito por Pai Euclides Ferreira e foi gravada em CD pelo grupo musical A Barca. Essa doutrina traz a coexistência, no espaço natural-sagrado do manguezal, do guará e do jacaré (Figura 4), que são encontrados, de fato, em vários manguezais brasileiros. Entre as espécies de jacaré que ocorrem nos manguezais há o jacaré-de-papo-amarelo (*Caiman latirostris*) no litoral sul e sudeste brasileiros (COUTINHO et. al., 2013) e o jacaré-tinga (*Caiman crocodilus*) no litoral amazônico, que se distribui desde águas doces até salobras e seus ninhos foram observados em manguezais do Delta do Parnaíba, em áreas não inundáveis. (FARIAS et al. 2013). A representação social do guará foi abordada por SCHERER et. al (2014) que demonstra a relação de afetividade e admiração de uma comunidade tradicional com o retorno dos guarás após vários anos de desaparecimento dos manguezais locais.

No Brinquedo de Cura, a doutrina do guará, que se segue, traz mensagens sobre comportamentos indesejáveis para a comunidade do terreiro: a fofoca “*quem fala de mim*” e a pessoa falsa “*por que jacaré, tu falou de mim*”

Ô guará, guará,
ô guará mirim
pelos olhos eu conheço
quem fala de mim.
Nunca vi guará mirim
tomá banho na maré,
por quê por quê jacaré
tu falou de mim

Nos manguezais, além dos guarás, encontram-se várias espécies de garças que também estão representadas nas doutrinas, uma delas é a garça morena. Verifica-se que, na linguagem popular, a garça morena é um nome mais genérico, variando de uma região para outra, e corresponde a mais de uma espécie (*Egretta caerulea*, *Ardea cocoi*,). Sua ocorrência em ambientes associados a manguezais é bastante comum como campos inundáveis e lagoas costeiras, áreas urbanas e a doutrina da garça morena mostra que o encantado está sempre ao longo do caminho, por todo o caminho.

Sou garça morena
da beirinha do caminho

Algumas serpentes são encontradas em manguezais se enroscando e descansando principalmente sobre as siribas como é o caso da jiboia-branca (*Boa* sp) que comumente caça pequenos mamíferos e aves, e também ocorrem em manguezais do Rio Mearim, e ao longo do litoral maranhense (Figura 4). Na doutrina da jiboia-branca se pede ao encantado que se compadeça e retire as marcas, as sujeiras, as impurezas da pessoa.

Jiboia-branca não sejam assim
tu tira teu selo
de cima de mim
Ai, jiboia-branca
Jiboia-branca lá do rio do Mearim



Figura 4 Jacaré-de-papo-amarelo (*Caiman latirostris*) sob o mangue vermelho (*Rhizophora mangle*) nos manguezais da Ilha da Gigóia, complexo lagunar da Barra da Tijuca, RJ e jiboia branca (*Boa* sp) sobre siriba (*Avicennia germinans*) na Baía de Turiaçu, MA.

Fotos: Flavia Mochel.

O guaxinim (*Procyon cancrivorous*), que em muitas comunidades maranhenses também é chamado de guaxelo, captura caranguejos com os quais se alimenta e é uma espécie comum nos manguezais em todo o Estado do Maranhão (Figura 5). O caranguejo (*Ucides cordatus*) talvez seja a espécie mais emblemática dos manguezais brasileiros e está presente em doutrinas da Cura e no Baião de Princesas (Figura 5). A doutrina a seguir representa a relação entre as duas espécies e resignifica, ao mesmo tempo que valoriza, o trabalhador, na figura do catador de caranguejo, que enfrenta os mosquitos (maruins) para tirar seu sustento.

Guaxi, guaxinim ô
guaxi, guaxinim
tirador de caranguejo
matador de maruim



Figura 5. Guaxinim (*Procyon cancrivorus*) no manguezal na Bacia do Rio Bacanga, São Luís, MA e o caranguejo (*Ucides cordatus*) na Ilha dos Pássaros, entre os municípios de Apicum Açú e Bacuri.

Fotos: Flávia Mochel

No terreiro do Amãhousú alguns encantados que passam na Cura também passam no Tambor de Mina, como é o caso do Caboclo do Tingir

Eu sou caboclo do mangue do
tingir aiá

eu sou caboclo do mangue do
flechá

Pai Mariano, chefe do Ilê Amãhousú, informou que o Caboclo do Tingir é “*um encantado que usa saco de fibra, tinturado de casca de mangue, com lama e folha de mangue para a cura da pele cheia de feridas*”. O uso do tanino da casca do mangue vermelho para o tingimento de panos e o uso medicinal de suas folhas, e outras partes da planta, para o tratamento de feridas, queimaduras e fungos na pele é encontrado na literatura tanto no Brasil como na África e na Ásia (DOSSOU-YOVO et al., 2017; IMAO, 2010).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo permitiu registrar a participação de componentes do ecossistema manguezal como elemento de representação social no ritual de Cura/Pajelança em uma comunidade de religião afro-brasileira de Tambor de Mina. Além dos aspectos socioculturais necessários à vida em coletividade, a perspectiva mágica e sagrada

também atua como difusor de conhecimentos e sensibiliza a comunidade quanto ao respeito pelos elementos do manguezal e a necessidade de conservação desse ecossistema.

AGRADECIMENTOS

À Mariano de Ribamar Lindoso Frazão, Pai Mariano e à Francinaldo Gaioso Santos, Pai Naldô, pais de santo do Ilê Amãhousú pelo apoio, informações e ensinamentos recebidos em todas as etapas da investigação e à todos os omorixás do terreiro que contribuíram direta ou indiretamente com este estudo.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, M. O saber popular e sua influência na construção das representações sociais. *Comum*, v. 5 - nº 15 - p. 161 a 171, 2000.

AMORIM, D.G. & MOCHEL, F.R. **O Estuário do Rio Bacanga e a construção de sua barragem: Transformações socioambientais**. Novas Edições Acadêmicas, 2017, 68 p.

ANDRADE JUNIOR, H.; SOUSA, M. A.; BROCHIER, J. I. Representação social da Educação Ambiental e da Educação em Saúde em universitários. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2004, 17(1), 43-50

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô**. 2ª. edição, Editora Vozes, Petrópolis, 284 p., 2008

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**. EDUSP, São Paulo, 1971.

BEAUD, S. & WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo**. 2ª. Edição, Ed. Vozes, Petrópolis, 235 p., 2014.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do Folclore**. 3ª. Ed., WMF Martins Fontes, São Paulo, 189 p., 2008.

CASTRO, Y.P. de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Caderno Pós Cientais Sociais**, v. 1, n. 2, São Luís, 9 pp., 2004.

COSTA, M. R. P., ALCANTÁRA E. H., AMORIM, J. E. A., & MOCHEL, F. R. 2006. Avaliação das potencialidades e fragilidades das áreas de manguezal para a implementação do ecoturismo usando ferramentas de sensoriamento remoto em Cururupu - MA, Brasil. **Caminhos de Geografia**, 2006, 22(17) 237 – 243.

COUTINHO M.E., MARIONI, B., FARIAS, I.P., VERDADE, L.M., BASSETTI, L., MENDONÇA, S.H.S.T., VIEIRA, T.Q., MAGNUSSON, W.E., CAMPOS, Z. Avaliação do risco de extinção do Jacaré-de-papo-amarelo *Caiman latirostris* (Daudin, 1802) no Brasil. Biodiversidade Brasileira. Avaliação do Estado de Conservação dos Crocodilianos e dos Carnívoros n. 1, 2013 Disponível em <<https://revistaeletronica.icmbio.gov.br/index.php/BioBR/issue/view/28>>

DOSSOU-YOVO, H.O, VODOUHÈ, F.G. & SINSIN, B. Ethnobotanical Survey of Mangrove Plant Species Used as Medicine from Ouidah to Grand-Popo Districts, Southern Benin.

American Journal of Ethnomedicine, v.4, n.18, 1-6, 2017

FARIAS, I.P, MARIONI, B., VERDADE, L.M., BASSETTI, L, COUTINHO M.E., MENDONÇA, S.H.S.T., VIEIRA, T.Q., MAGNUSSON, W.E., CAMPOS, Z. Avaliação do risco de extinção do Jacaré-tinga *Caiman crocodilus* no Brasil. Biodiversidade Brasileira. Avaliação do Estado de Conservação dos Crocodilianos e dos Carnívoros n. 1, 2013 2013, 9 p. **Disponível em <<https://revistaeletronica.icmbio.gov.br/index.php/BioBR/issue/view/28>>**

FERREIRA, E. M. (Talabyan). Agora é minha vez. Editora Comercial Segraf, São Luís, 127 p., 2013

FERREIRA, E. M. (Talabyan). Tambor de Mina em conserva. Editora Estação Produções, São Luís, 180 p., 2002

FERRETTI, M. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. Rev. Inst. Estud. Bras., São Paulo, n. 59, p. 57-78, 2014

FERRETTI, M. Mineiro-Curador e Curador-Mineiro: integração de tradições culturais diversas em terreiros de religiões afro-brasileiras do Maranhão. Religiosidade e Saúde. Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap Ano IX, n. 2., 63-84, 2010.

FERRETTI, M. Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti. São Luís, SIOGE , 2ª edição: EDUFMA, São Luís., 2000

FERRETTI, M. A representação de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís-Ma. ANAIS da 47ª Reunião anual da SBPC, São Luís, vol 1, p.62-66, 1995

FERRETTI, M. O caboclo em rituais públicos de um terreiro de São Luís: Mina, Cura, Baião, Canjerê e Samba de Angola na Casa de Fanti-Ashanti. IN: Scott, P.R. (org.) Anais II Reunião de antropólogos do Norte e Nordeste. Recife, UFPE\CNPq\FINP-ABA, p. 235-243, 1991.

FERRETTI, S.F. Querebentã de Zomadonu.. Etnografia das Casas das Minas do Maranhão. Pallas Editora, São Paulo, 333 p., 2009

FERRETTI, S.F. Andressa e Dudu- Os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. IN: Silva, V.G. (org.) Memória afro-brasileira: caminhos da alma. Selo Negro Edições, São Paulo, p. 15-48, 2002

FERRETTI, S.F. Religions of african origin in Maranhão. IN: Proceedings of the meeting of experts on "The survival of african religious traditions in the Caribbean and in Latin America. UNESCO, p. 123-135, 1986

FONSECA, I. L. A.; MOCHEL, F. R. . FITOMASSA AÉREA DE UM MANGUEZAL NO ESTUÁRIO DO RIO DOS CACHORROS, SÃO LUÍS, MARANHÃO, BRASIL. Boletim do Laboratório de Hidrobiologia, v. 26, p. 17-25, 2016.

GRUBITS, S. & NORIEGA, J.A.V. (organizadores). Método Qualitativo: epistemologia, complementariedades e campos de aplicação. Editora Vetor, São Paulo, 243 p., 2004.

KJERFVE, B., PERILLO, G. M., GARDNER, L. R., RINE, J. M., DIAS, G. T. M. MOCHEL, F. R. 2002. Morphodynamics of muddy environments along the Atlantic coasts of North and South America In: Muddy Coasts of the World: Processes, Deposits and Functions. 1 ed. Amsterdam : Elsevier Science, 2002, v.1, p. 479-532.

IMAO 106 5 PROJET INITIATIVE MANGROVE EN AFRIQUE DE L'OUEST (IMAO) 2010. Disponível em <http://cclme.iwlearn.org/en/about/demonstration-projects-1/mangrove-project/imao-reports/rapport_ecologie.pdf/view>

JODELET, D. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. Sociedade e Estado, Brasília, 24(3), 679-712, set./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v24n3/04.pdf>>. Acesso em: 10/08/2020.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). Representações sociais. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 17-44.

MERLEAN-PONTY, M. Fenomenologia da Percepção. 3a edição, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2006

MOCHEL, F. R.; LIMA, A. M. S.; TORRES, C. T. M. ; MENDES, J. C. . Usos dos bens e serviços ecossistêmicos por pescadores no manguezal do estuário do Rio Bacanga, São Luís MA. In: SEABRA, Giovanni. (Org.), 1ed.Ituiutaba: Barlavento, 2020, v. 2, p. 673-685.

MOCHEL, F. R.; FONSECA, I. L. A. Abordagem integrada para a recuperação de manguezais degradados em áreas portuárias com Estudo de Caso em São Luís, Maranhão. In: MOCHEL, Flávia Rebelo. (Org.). Gerenciamento Costeiro e Gerenciamento Portuário 2. 1ed.Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, v. 2, p. 59-71.

MOCHEL, F.R. & FRAZÃO, J.R.L. O festejo de São Benedito e a salva do Dino Espírito Santo no Terreiro de Mina Ilê Amãhousú em São Luís, Estado do Maranhão. IN: Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil / Anderson Pereira Português / Leonor Franco de Araújo / Alessandro Gomes Enoque (organizadores), Ituiutaba: Barlavento, 2018, 570p, 2018.

MOCHEL, F. R.. O manguezal de todos os povos – a Oceanografia Social e a Educação Ambiental no empoderamento das comunidades tradicionais costeiras. In: Giovanni Seabra. (Org.). Educação ambiental: natureza, biodiversidade e sociedade. 1ed.Itaituba: Barlavento, 2017, v. 3, p. 1432-1443.

MOCHEL, F.R. Manguezais amazônicos: status para a conservação e a sustentabilidade na zona costeira maranhense. IN: Amazônia Maranhense: diversidade e conservação. Martins, M.B & Oliveira, M.T.G. de (orgs.). p. 93- 118., Ed. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 326 p., 2011

MOCHEL, F. R. Improving visual enhancement of mangrove areas in Baía de Turiaçu, Brazil, by using HSI transformation In landsat 5/tm imagery, Brazil. São Luís, Boletim do Laboratório de Hidrobiologia, 2009, 22:45-54.

MOCHEL, F. R., CORREIA, M. M. F., CUTRIM, M. V. J., IBANEZ, M. S. R. Degradação dos manguezais da Ilha de São Luís (MA): processos naturais e antrópicos. In: *Ecosistemas costeiros: impactos e gestão ambiental*. 1 ed. Belém : Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002, v.1, p. 113-131

MOCHEL, F. R. Mangroves on São Luís Island, Maranhão Brazil. In: KJERFVE, B. et al. (Ed.) *Mangrove ecosystem studies in Latin America and Africa*, Paris: UNESCO, 1997, p. 145-154.

OLIVEIRA, M.M.de. Como fazer pesquisa qualitativa. 7ª edição, .Ed. Vozes, Petrópolis, 244 p., 2016

REIS, S.L.A. & BELLINI, M. Representações sociais: teoria, procedimentos metodológicos e educação ambiental. *Acta Scientiarum and Social Sciences*, 2011, v.33, n. 2, p: 149-159

SCHERER, F.A.S & BALDIN, N. A representação social do Guará (*Eudocimus ruber*) nas falas e percepções das comunidades ribeirinhas de Guaratuba (PR): a educação ambiental necessária. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 2014, Vol. 31, p.: 61-75

TRIVINOS, A.N.S. Introdução à pesquisa em Ciências Sociais. *A Pesquisa Qualitativa em Educação*. Editora Atlas, São Paulo, 175 p., 2006.

CAPÍTULO 2

CULTURA POPULAR E OS BONDES: INTERSECÇÕES ENTRE O POPULAR E OS PROCESSOS DE HIBRIDIZAÇÃO

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 21/07/2020

Fatima Sabrina da Rosa

Cidade do México

<http://lattes.cnpq.br/5925129133799577>

RESUMO: Este texto tem como objetivo, primeiramente, discutir a noção de cultura a partir de alguns referenciais fundamentais como Terry Eagleton, Jesús Martin-Barbero, Renato Ortiz e Raymond Williams. Também pretende colocar em discussão as expressões “cultura popular” em Martin-Barbero e “hibridização” em Peter Burke e, por fim, analisar as formas como a cultura se organiza em determinados espaços, sejam esses locais ou globais no que diz respeito à apropriação de aspectos em modos de vida e ação tendo como pano de fundo as manifestações dos *Bondes* (sociabilidade delitivas juvenis) de Porto Alegre.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura popular - hibridização- sociabilidades juvenis- periferia- conflito.

ABSTRACT: This text aims, first, to discuss the notion of culture based on some fundamental references such as Terry Eagleton, Jesús Martin-Barbero, Renato Ortiz and Raymond Williams. It also intends to discuss the expressions “popular culture” in Martin-Barbero and “hybridization” in Peter Burke and, finally, to analyze the ways in which culture is organized in certain

spaces, whether local or global with regard to appropriation, of ways of life and action against the backdrop of the manifestations of the Trams (juvenile criminal sociability) of Porto Alegre.

KEYWORDS: Popular culture - hybridization- youth sociability - periphery- conflict.

1 | INTRODUÇÃO: O COMPLEXO CONCEITO DE CULTURA

Cultura, segundo Eagleton (2005), está entre as palavras mais complexas da nossa língua e é colocada atualmente como derivada ou como oposta ao termo natureza, considerado, então, o mais complexo. Sua relação com a natureza aparece já na busca pela definição do próprio conceito de cultura, o qual é inicialmente ligado ao trabalho no campo, denotando uma atividade de transformação do mundo natural. Desse modo, passa por um longo desenvolvimento até chegar ao sentido, quase abstrato, que hoje temos da palavra, uma vez que “denotava de início um processo completamente material, que foi depois metaforicamente transferido para questões do espírito” (EAGLETON, 2005, p.10), transportando consigo os resquícios de uma longa transição histórica da humanidade.

Para Williams (1992), a ideia de cultura é primeiramente vista como processo, também ligada à ideia de cultivo. Nesse caso, cultura remeteria à sua origem rural em que denota um cultivo da terra e, na sua transposição para a sociedade urbana, a cultura seria algo que

a mente humana deve sempre manter cuidadosamente, o que a associa à ideia de civilização. A cultura como civilização traria consigo um problema semântico que seria denotar uma teleologia evolutiva pela qual os grupos passariam para desenvolver-se culturalmente, ligada ao espírito do iluminismo em que a cultura faria parte de um escopo de noções capazes de representar a ideia de culto à erudição.

Civilização era em grande parte uma noção francesa – então, como agora, supunha-se que os franceses tivessem o monopólio de ser civilizados – e nomeava tanto o processo gradual de refinamento social como o *télos* utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo (EAGLETON, 2005, p. 20).

Mas, como Williams nos mostra, a partir do século XVIII, a cultura aparece, particularmente nos idiomas inglês e alemão, como a configuração ou o modo de vida característico de um povo. Foi Herder o primeiro estudioso a empregar o termo “culturas” para distanciá-lo do primeiro sentido de cultivo da civilização (que teria um tom unilinear e imperialista) e erigir um sentido plural sobre a cultura, podendo ser visto em diferentes povos com desenvolvimentos também diferenciados. Herder nega o universalismo da cultura vista pelo Iluminismo e se volta para as identidades particulares. Segundo Eagleton (2005), Herder associa a palavra cultura, no seu sentido universalista, à luta social entre a Europa e suas colônias. Estariam na base do conceito plural de Herder, o idealismo alemão e a crítica marxista, denotando um anticolonialismo romântico e eufórico pelo que era visto como exótico, o qual teve profunda influência sobre a antropologia cultural.

Para Ortiz (1994, p.21), a categoria de cultura (na forma oposta à civilização) vai propiciar que os antropólogos possam compreender as diferenças entre os povos e dar conta da “pluralidade dos seus modos de vida e de pensamento”. No entanto, a “culturalização” dos “outros povos” não esvazia de sentido a noção de civilização, mas reforça o vácuo entre o pretensamente “civilizado” e o “exótico”. O que os idealistas viram como cultura “orgânica” no mundo “primitivo” era uma forma de criticar a realidade de sua própria cultura, mas, como consequência, acabam por reiterar as diferenças entre o “orgânico” e o “civilizado”. Assim, numa virada semântica, a “cultura” passa a significar o modo de vida dos “outros”.

Herder propõe pluralizar o termo “cultura”, falando das culturas de diferentes nações e períodos, bem como de diferentes culturas sociais e econômicas dentro da própria nação e períodos, bem como de diferentes culturas sociais e econômicas dentro da própria nação [...] Embora as palavras “civilização” e “cultura” continuem sendo usadas de modo intercambiável, em especial por antropólogos, cultura é agora mais tribal do que cosmopolita, uma realidade vivida em um nível instintivo muito mais profundo que a mente, e, assim, fechada para a crítica racional (EAGLETON, 2005, p.25).

A ambiguidade da noção de cultura entre fato e valor e entre posições descritivas ou normativas desembocará, segundo Eagleton (2005), na noção de relativismo cultural. A inserção antropológica, que muda de um tom evolutivo para um sentido descritivo nas análises sobre os diferentes povos, acompanha essa “horizontalização” da visão da cultura dos diferentes grupos humanos como fato. Para o autor, essa euforia pós-moderna sobre o pluralismo cultural traz o problema de aceitar “generosamente” formas de cultura que vão contra direitos universais.

A crítica pós-moderna inova a análise sobre a cultura porque foca esta, não sobre o conteúdo que cada cultura comporta, mas sobre a forma como se configura. Para esta abordagem, não é possível “avaliar” as culturas porque quaisquer que fossem os critérios de avaliação eles sempre estariam comprometidos com o “lugar” da avaliação e, assim, só veriam com positividade aspectos semelhantes à cultura própria.

Para WILLIAMS (1992, p.11), o ponto nodal da noção de cultura em nossos dias é que ela oscila “entre uma dimensão de referência significativamente global e outra, seguramente parcial”. Dessa forma, pode-se notar que há uma coexistência da noção de cultura como “cultivo ativo da mente”, portanto um desenvolvimento individual do intelecto humano, com a noção antropológica de cultura como “modo de vida global” de um grupo social. Para o autor, há duas formas principais de entender a cultura, as quais são acionadas de acordo com uma dada convergência de interesses, seriam eles:

(a) ênfase no espírito formador de um modo de vida global, manifesto por todo o âmbito de atividades sociais, porém mais evidente em atividades “especificamente culturais” – uma certa linguagem, estilos de arte, tipos de trabalho intelectual; e (b) ênfase em um ordem social global no seio da qual uma cultura específica, quanto à estilos de arte e tipos de trabalho intelectual, é considerada produto direto ou indireto de uma ordem primordialmente constituída por outras atividades sociais. (WILLIAMS, 1992, p. 11)

O autor também aponta que na contemporaneidade houve uma convergência dos dois sentidos de cultura, o que proporcionou a sua ampliação e o entrelaçamento dos mesmos entendendo não apenas arte como cultura, mas também uma série de outras práticas significativas. Essa relação entre os sentidos se faz presente nas análises sociológicas sobre a cultura e, no que se costumou chamar de “estudos culturais”, perfazendo um novo ramo na sociologia.

A nova sociologia da cultura pode ser vista como a convergência e, até certo ponto, a transformação de duas nítidas tendências: uma, dentro do pensamento social geral e, portanto, especificamente da sociologia; outra, dentro da história e das análises culturais (WILLIAMS, 1992, p.14).

O autor nos mostra que a sociologia contribuiu com os estudos sobre cultura através do método observacional que dirigia suas análises para três âmbitos das manifestações na comunicação: instituições, conteúdo e efeitos. Numa tradição alternativa aos estudos observacionais (que se deu principalmente no âmbito das análises críticas do marxismo) houve uma convergência entre teorias sociais da cultura e teorias ligadas aos estudos filosóficos e históricos da arte. Esta tradição se dividia em três ênfases de análise: sobre as condições sociais na arte, sobre material social nas obras de arte e sobre relações sociais nas obras de arte.

Para Williams (1992), estas análises originárias do marxismo tendem a determinar a produção cultural a partir das condições sociais/materiais que permitem a produção de arte. O autor reconhece que não se pode desprezar os estudos que vinculam a cultura às suas condições de desenvolvimento, mas alerta que esta abordagem traz o problema de não poder explicar como contextos e bases, *a priori* comuns, podem desenvolver tipos de produção cultural distintos. Como alternativa, o autor propõe que se analise a forma, a situação conjuntural que preexiste à produção cultural. Isso significa que, para Williams (1992), importa estudar o conjunto de processos concretos que dão origem a uma determinada cultura.

Quanto à presença dos elementos sociais e das relações sociais nas artes, Williams (1992) percebe uma mudança na abordagem sobre um “reflexo”, uma incorporação direta do social na produção cultural, que passa à chamada “mediação”. Essa “pode referir-se primordialmente aos processos de composição necessários, em um determinado meio; como tal, indica as relações práticas entre formas sociais e artísticas” (WILLIAMS, 1992, p.23). Assim, a obra de arte passa a ser vista, não como reflexo de um padrão, mas como o resultado de um campo de tensões.

A crítica de Ortiz (1994) ao pensamento de Wallerstein¹ também demonstra um ponto de vista análogo. Para Ortiz, a perspectiva de Wallerstein, além de ser funcionalista, não deixando margem para a ação individual, é também economicista, reduzindo cultura à esfera ideológica do capitalismo. Esta visão tem por base uma associação direta entre as estruturas econômicas da globalização (as quais sugerem uma unicidade em termos de um sistema-mundo) e a reprodução de uma suposta “cultura-mundo” como superestrutura da primeira. No entanto, para Ortiz (2004, p. 26), a dinâmica econômica global não determina todas as formas de produção cultural que se dão em seu âmbito, considerando que “uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela coabita e se alimenta delas”.

Para Ortiz (1994), a crença em que o capitalismo levaria a um sistema-mundo

¹ Em referência a: WALLERSTEIN, Immanuel. **Geopolitics and Geoculture**. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

uniformizado, em termos de cultura, desconsidera a crítica pós-moderna sobre os grandes relatos e sobre uma teleologia comum dos grupos humanos. Seria mais sensato entender a mundialização como totalidade, no sentido de que a cultura mundializada se daria como um processo de disputas em diferentes níveis (étnico, local, nacional) entre os atores sociais em que essa totalidade negocia formas de inserção e adaptação com esses níveis, remodelando as suas particularidades, mas também sendo remodelada por elas.

A globalização também muda os sentidos de cultura através do processo analisado por Yúdice (2004) em que a cultura é absorvida por uma racionalidade econômica e é estrategicamente agenciada como recurso para a captação de investimentos na área. A cultura como recurso está amplamente ligada à positividade com que têm sido vistas as políticas em torno da promoção da visibilidade, da diversidade e do multiculturalismo. O autor também nos mostra que as agências financiadoras não parecem dispostas a liberar créditos para a realização de produções que tenham como único retorno a “cultura pela cultura”. Assim, o conceito foi reconfigurado para conotar um sentido de desenvolvimento humano, isto é, a cultura passa a representar um investimento que pode trazer retornos em outras áreas como educação e cidadania.

2 | CULTURA POPULAR

A noção de cultura popular é vista por Martin-Barbero (2004) a partir da comunicação. Para o autor, a comunicação alternativa ou popular não pode se dar somente através dos meios massivos de comunicação, é necessário que se faça à parte desses núcleos de dominação para que possa de fato ser veículo das práticas e aspirações do grupo que representa.

No entanto, Martin-Barbero (2004) alerta para os sentidos que o “popular” contém em si e para sua heterogeneidade. O autor aponta duas ênfases em que o popular é visto. Por um lado, o popular é representado como memória de outras estruturas econômicas e culturais que são negadas pelo atual sistema-mundo. O lugar dessas práticas seria o mundo rural e espaços específicos do mundo urbano onde se reproduzem discursos e lógicas de resistência ao capitalismo e de organização de identidades sociais específicas. Assim, essa memória popular é significativa, não pela nostalgia que engendra, mas pela lógica de conflito de classes que constantemente reatualiza.

No outro lado, encontra-se o que Martín-Barbero chama de “popular-maciço” que nega a mediação histórica do popular e é, também, a negação do próprio popular no sentido que o torna homogêneo, furtando a ele o que tem de mais “essencial” que seriam as particularidades e as diferenças.

A cultura maciça é negação do popular na medida em que é uma cultura produzida para as massas, para a sua massificação e controle, isto é, uma cultura que tende a negar as diferenças verdadeiras, conflitivas, reabsorvendo e homogeneizando as identidades culturais de todo tipo (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 121)

O autor nos mostra que o popular e o maciço se diferenciam e se relacionam de forma complexa. Martin-Barbero (2004), nos apresenta os processos em que o maciço se apropria de elementos do popular e se constrói a partir de fragmentos desconexos do mesmo forçando um “gosto cultural” homogeneizado nas massas e, de certa forma, forçando a própria massificação dos receptores dessas produções, sobrepondo-se ao que o popular tem de mais fundamental, as particularidades e os processos de identificação. O maciço se coloca em relação ao popular, ora extraindo dele elementos para se configurar, ora projetando no popular representações massificadas. Mais que criar identificação com os receptores, a comunicação maciça tende a formar uma comunidade e um imaginário de massa que reproduzirá e recepionará constantemente suas produções. “O maciço é, também, mediação histórica do popular, porque não só os conteúdos e as expressões populares, mas também as expectativas e os sistemas de valores, o ‘gosto’ popular, estão moldados pelo maciço” (MARTIN-BARBERO, 2004, p.121).

Para o autor, a comunicação popular é aquela que põe a nu os conflitos e a arena em que os diferentes poderes e expressões culturais realizam seu encontro e negociam suas representações. É a partir da vocalização do popular que se liberam as falas dos representantes e se desfazem as configurações de homogeneização preconizadas pelo maciço.

O *popular* configura-se então como esse “lugar” desde o qual se pode historicamente abarcar e compreender o sentido adquirido pelos processos de comunicação, tanto dos que superam o nacional “por cima”, isto é, os processos-macro que o lançamento de satélites e as tecnologias de informação envolvem, como aqueles que o superam “por baixo”, desde a multiplicidade de formas de protesto “regionais”, locais, ligadas a existência negada, porém viva, da heterogeneidade cultural (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 127-8).

Popular não é a mesma coisa que “marginal”, produto da desigualdade, mas é aquela cultura que fica invisibilizada pela não-aparição da dinâmica de disputa entre as mídias dominantes e as estruturas que têm menor expressão. Além disso, o autor argumenta que há uma incapacidade dos estudiosos de cultura em apreender as especificidades do popular, uma vez que estão imbuídos de experiências outras e de algum nível, mesmo que mínimo, de etnocentrismo de classe. Esse impedimento dado pelo distanciamento entre observador e objeto faz com que o estudioso não perceba as faces paradoxais do popular que é, ao mesmo tempo, dominado pelo

maciço e produtor de resistência e formas de expressão.

Martin-Barbero (2004) também faz um resgate histórico da imbricação entre o popular e o maciço nas estruturas comunicacionais e percebe uma relação significativa entre a afirmação do popular e a emergência de alguns movimentos sociais. Para o autor, no momento do desenvolvimento do capitalismo europeu, há uma recuperação da cultura e da memória popular (por agentes e lutas) e uma transformação desses elementos em uma cultura de classe que agenciava suas tradições e modos de vida contra o processo de massificação. No entanto, ao transformar essa cultura popular em cultura de classe, evita-se o processo de massificação exógeno, mas há uma modificação que se faz desde dentro. Assim, ativa-se e destaca-se certas formas específicas em detrimento de outras com o fim de formar a unidade de classe. O mesmo efeito é visto nos processos de nacionalização, nos quais alguns elementos característicos de determinados espaços físico-sociais de um país são subsumidos para que uma gama de elementos “eleitos” realize o processo de homogeneização e de criação de identidade nacional a partir da apropriação da cultura popular pela razão do Estado. Além disso, pode-se dizer que, assim como a tecnologia, o Estado foi responsável por muito do silenciamento da cultura popular. Como afirma Eagleton (2005, p.17), “O estado encarna a cultura, a qual por sua vez, corporifica nossa humanidade comum”. Logo, é interessante para o Estado “cultivar” capacidades humanas, que nos aproximem da cidadania e nos diferenciem como humanos em relação aos outros seres e, principalmente, como cidadãos com “certos elementos étnicos e culturais” diferentes de outras nações. Nesse sentido, pode-se dizer que há uma relação ambígua do Estado com a(s) cultura(s) com que negocia: ao mesmo tempo em que agencia a diferença em relação a outras nações em prol da identificação intra-território, aniquila as diferenças internas com o mesmo fim.

No entanto, assim como há formas de se manifestar que se destacam da razão do Estado, há também formas em que o popular consegue se desvencilhar do maciço ou reverter o processo de apropriação deste. Ainda que os receptores assumam aquilo que é feito de sua cultura pela comunicação dominante, ela não está inerte e nem é o receptor é um expectador passivo. Há momentos em que a cultura popular, como memória e como produção alternativa, se aproveita do oferecimento, da visibilidade e do grande alcance da mídia expressiva para veicular suas contradições e sua não-homogeneidade. Aqui está clara a impossibilidade da noção de cultura e, logo, de cultura popular como essencial ou pura. Mesmo submetida às representações da cultura massificada, as produções e significantes populares não se desfazem ou se extenuam pela ausência. Ao mesmo tempo em que resistem a esse processo de homogeneização, reafirmam a sua especificidade ainda que seja pela apropriação reconfigurada dos moldes lançados pela produção dominante. Assim, negociam com o maciço ao engendrar uma “não-simetria entre

códigos do emissor e receptor, perfurando permanentemente a hegemonia e desenhando a figura do seu outro (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 136).

Aproveitando os vácuos da produção expressiva, a cultura popular se constrói em um conflito paradoxal com o maciço. Da mesma forma que tem algumas de suas estruturas simbólicas apropriadas por ele, ela pode usar estrategicamente esses símbolos e, principalmente, as estruturas do mercado para projetar sua diferença. Nos espaços em que conseguem se vocalizar, as produções populares também operam a mediação entre a memória e o maciço. Essas produções expõem e reatualizam o conflito entre poderes e culturas na arena da comunicação e se projetam no plano local e global.

O popular constitui hoje um espaço pressionado, atravessado pelos processos e lógicas de um mercado econômico e simbólico no qual a standardização dos produtos e a uniformização dos gestos exige uma constante luta contra a entropia; uma renovação periódica dos padrões de diferenciação (MARTIN-BARBERO).

3 I GALERAS, BONDES E A PERIFERIA PROJETANDO CULTURA

O exercício empenhado neste texto constitui a análise dos movimentos chamados *bondes* e/ou *galeras* sob a ótica da cultura popular e sua vocalização. *Bondes* é a nomenclatura utilizada pelos jovens da região metropolitana de Porto Alegre para a sociabilidade que configuram. O movimento, que é comum em outras cidades/capitais do Brasil, recebe, geralmente, o nome de *galera*. Trata-se de sociabilidades juvenis que se reúnem no interior dos bairros da periferia e saem em trajetos específicos pelo centro das cidades marcando brigas coletivas, disputando territórios através das pichações ou, simplesmente, circulando e entoando canções, sempre com um grande contingente de jovens, na maioria do sexo masculino, com idade entre 13 e 19 anos. Não têm envolvimento direto com o crime, embora alguns dos integrantes participem de pequenos furtos e/ou de redes de tráfico de forma intermitente, com o fim de sustentar padrões de consumo.

A origem desses grupos não é definida. No Brasil está ligada ao movimento funk e aos bailes organizados nas periferias. Pode-se dizer que este movimento tem correlatos em outros países como as chamadas *maras* (gangues de jovens centro-americanos), os *cholos*, no México e as gangues das periferias das cidades da Europa e dos Estados Unidos, todos estes inspirados em movimentos ligados ao *hip hop*. O que caracteriza as manifestações desses grupos é a relação direta com as periferias urbanas (sendo produzidas desde o contexto da periferia) de onde os grupos projetam suas ações e a associação com o conflito, por vezes, com a criminalidade que representam em algumas de suas produções.

Nesse sentido, as manifestações culturais projetadas pelas *galeras* e os

bondes não são típicas dos territórios de onde se organizam e nem se resumem a eles. A circulação de informações sobre as produções culturais desses grupos gera um processo visto por Burke (2010) como “circularidade cultural”, isto é, à medida que essas produções compartilham características comuns, acabam por influenciar-se mutuamente atualizando constantemente o conteúdo e a forma das sociabilidades num movimento que é interno aos grupos, mas que excede a lógica territorial. Além disso, a noção de hibridização, ainda que criticada por alguns autores², pode nos servir para compreender como há um encontro entre essas sociabilidades tão distantes em termos de espaço geográfico. Burke (2010) coloca que a hibridização pode se dar por afinidade ou convergência, quando um grupo identifica elementos semelhantes em outra cultura e os toma emprestado para ressignificar a sua. No caso dos *bondes* e *galeras*, pode-se compreender como fundamental o empréstimo que estes fazem da “forma” cultural que as *gangues* apresentavam. Considerando que o “conteúdo” de reivindicação do espaço urbano já era preexistente, pode-se dizer que há uma apropriação da representação (visibilidade) das *gangues* ao conteúdo que os *bondes* e *galeras* desejam configurar (potência).

Podem ser vistas como traduções ou produções “mestiças” no sentido de que reúnem elementos das *gangues* e *maras*, mas organizam essa sociabilidade com moldes locais reatualizando elementos da cultura popular. Como nos mostra Martin-Barbero (2004), uma produção ou cultura não pode ser acusada de perda da autenticidade uma vez que nenhuma cultura é pura, está sempre em contato com outras culturas e é ressignificada constantemente. Assim pode-se dizer que a experiência dessas sociabilidades juvenis engendra um processo de comunicação e negociação entre a cultura de massa e a cultura popular porque expressa a troca simbólica na sua reprodução entre os diferentes bairros da cidade.

Ainda que mantenham uma relação ambígua com a violência, os *bondes* e *galeras* parecem desempenhar um papel de mediação entre a cultura massificada que é expressa pelos meios de comunicação (inclusive sobre seus correlatos) e o bairro onde moram. Nas suas saídas, utilizam de elementos hibridizados para configurar sua movimentação e sua manifestação. Ao saírem do bairro, negam o local enquanto segregação territorial e, logo, a invisibilidade de sua cultura. No entanto, uma vez no centro, eles realizam a mediação entre a cultura massificada que é legitimada na cidade e sua especificidade cultural que é geralmente rechaçada.

As saídas em direção ao centro são geralmente combinadas pela internet, assim como a possibilidade de conflito com um *bonde* ou *galera* rival começa com

² Para Martin-Barbero (2004) o termo hibridismo é problemático porque pressupõe que para uma cultura hibridizar-se antes ela deve ser “pura”. Para Burke (2010) o termo hibridismo tem como desvantagem parecer excluir o agente individual, como se o processo se fizesse sozinho excluindo a ação dos sujeitos. Assim, o autor afirma que o conceito deve ser usado com cuidado e, no lugar dele, é preferível lançar mão das noções de “apropriação” e “acomodação” que dão ênfase ao agente e o conceito de “tradução cultural” que engendra o encontro cultural e a produção de forma hibridizadas.

provocações e toma corpo à medida que os grupos entoam cantos de exaltação à comunidade de origem e de depreciação aos grupos e bairros rivais. Dessa forma, pode-se perceber que é no bairro de origem que se gesta o movimento, configurado a partir da associação entre jovens que compartilham um espaço significado.

O espaço social onde melhor se expressa o sentido da dinâmica que, desde o popular, dá forma a novos movimentos urbanos é o bairro, enquanto território do lançamento da resistência e da criatividade cultural (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 146).

No bairro, ou referenciados nele, os jovens reatualizam as ações dos movimentos que aparecem nas redes de comunicação de forma maciça ou alternativa, mas que influenciam novas formas de sociabilidade no interior das comunidades periféricas. Esses jovens perfazem um processo de tradução ao configurar uma sociabilidade que combina elementos exteriores e massificados (como as roupas, a forma de impostar o corpo e a própria performatividade da circulação) com elementos locais como a exaltação de certas pessoas e espaços dos bairros de origem através das músicas que entoam. Utilizam-se de significantes que conhecem pela mídia e transformam a identificação com essas manifestações em um elemento cultural de resposta e resistência às pressões e estigmatizações sofridas em relação ao centro e aos bairros nobres das cidades.

O bairro se constitui assim, num mediador fundamental entre o universo privado da casa e o mundo público da cidade, proporcionando algumas referências básicas para a construção de um “nós”, de uma “socialidade” mais ampla que a familiar e mais densa e estável que a imposta pela sociedade (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 147).

É a partir da formação do *bonde* ou *galera* e do seu contato, mesmo que conflitivo, com os outros moradores da cidade que elaboram o processo de produção de uma identidade comunitária que os permita interagir com as demais identidades territoriais e culturais.

É na sua saída para o centro que está o objetivo da ação, mas é no confronto entre os grupos que se dá o ápice da manifestação. No confronto, os jovens representam a comunidade em que estão inseridos, a performatividade pública dos jovens (principalmente do sexo masculino) está associada a uma defesa da sua comunidade, como se a virilidade exposta na briga fosse correlata da soberania do bairro. A virilidade é empenhada na briga também em resposta à segregação territorial que esses grupos sofrem pelos grupos territorializados no centro. Dessa forma, o conflito se dá em relação aos rivais, mas principalmente, em relação ao que é exógeno à lógica desses grupos.

É no conflito que os jovens da periferia mostram a potência que as suas comunidades têm e forçam uma interação com os demais públicos ampliando os

espaços onde possam trocar experiências e configurar sua cultura. Nesse sentido, a ação desses grupos pode ser vista como análoga a dos grupos que saem às ruas reivindicando direitos. Sublimada através dos cantos e das pichações, a vocalização quase violenta desses sujeitos pode ser uma estratégia de exigir reconhecimento social e visibilidade para suas formas de manifestação cultural.

A inserção que os movimentos fazem do protesto e da luta no espaço cultural e na vida cotidiana não é pois mera camuflagem tática nem ingenuidade política, mas abertura a uma socialidade nova, mais ampla e menos dividida (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 149).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Forçar o conflito no centro é a forma mais rápida e eficiente que os jovens da periferia encontram para obter um espaço, mesmo que depreciativo, nos veículos de comunicação de massa (dos quais estão excluídos) e nas redes sociais das quais participam amplamente. A cada grande briga organizada no centro, espera-se que o nome dos grupos e da comunidade de origem saia em alguns dos jornais da cidade contando sobre o conflito. Dessa forma, perfuram o silenciamento que existe sobre a cultura jovem da periferia e oficializam sua existência na cidade ampliando seus espaços de sociabilidade. Se não sai nada na grande imprensa, os próprios grupos tratam de lançar, nas redes sociais, comentários sobre a ação para que, pelo menos dentro da sociabilidade dos bondes e dentro dos bairros onde moram, as suas manifestações ganhem certo destaque.

A luta contra a injustiça é, ao mesmo tempo, luta contra discriminação social e a exclusão cultural, o que equivale à construção de um novo modo de ser cidadão que possibilita a cada homem e a cada grupo se reconhecer nos demais, condição indispensável da comunicação (MARTIN-BARBERO, 2004, p.156).

Nesse sentido, pode-se associar essas manifestações aos novos movimentos sociais e à perspectiva de uma cultura mundializada traduzida para o contexto popular da periferia local quando pensamos que a ação desses jovens descentra a lógica e a dinâmica cultural da cidade reivindicando novos espaços de produção e expressão cultural da periferia que se faça desde o território dela, mas se estenda ao centro, onde encontra visibilização.

REFERÊNCIAS

BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, Editora UNISINOS, 2010. Coleção Aldus.

EAGLETON. T. **A ideia de cultura**. São Paulo: EDIUNESP, 2005.

MARTIN-BARBERO, J. **Ofício de cartógrafo; travessias latino-americanas da comunicação na cultura**. São Paulo: Loyola, 2004.

ORTIZ, . **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura, usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CAPÍTULO 3

UMA PROPOSTA CONTRA HEGEMÔNICA: O ETNODESENVOLVIMENTO COMO INSTRUMENTO DE VALORIZAÇÃO CULTURAL

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 10/09/2020

Leonardo Augusto Couto Finelli

Universidade Estadual de Montes Claros –
Unimontes
Montes Claros, MG
<http://lattes.cnpq.br/6799586549817808>

Rânelly Nayara Pereira Cruz

Martins e Cruz Advocacia
Montes Claros, MG
<http://lattes.cnpq.br/2202904829123615>

Pesquisa inicialmente apresentada e publicada no formato de resumo nos Anais IV Colóquio Internacional Povos e Comunidades Tradicionais. Montes Claros: UNIMONTES, 2016. v. 4. p. 1-4. Os dados foram complementados e atualizados de modo a compor o presente texto.

RESUMO: O presente trabalho apresenta como questão problema a utilização da ideologia do desenvolvimento sustentável como forma de minimizar as possibilidades de emancipação e empoderamento dos povos e comunidades tradicionais. Tal paradigma propõe a ideia de desenvolvimento que se limita aos interesses do capital. Desse modo, a cultura e organização (social, política, econômica, e/ou, cultural) dos povos e comunidades tradicionais são tidos como impedimento da modernidade. O objetivo da pesquisa foi contrapor o etnocentrismo como proposta hegemônica ao modelo de

desenvolvimento sustentável. Nesse sentido, apresenta-se o etnodesenvolvimento, como alternativa contra hegemônica, para organizar o desenvolvimento da autonomia a partir das experiências históricas e saberes tradicionais de um grupo étnico culturalmente diferenciado. Tal proposta promove a autodeterminação que permite que os povos e comunidades tradicionais reafirmem sua cultura, tradições, território, e, modos de viver de modo que não sejam alcançados pela homogeneização da ideologia do desenvolvimento sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento Sustentável; Diversidade Cultural; Etnodesenvolvimento; Povos e Comunidades Tradicionais.

A COUNTER HEGEMONIC PROPOSAL: ETHNODESVELOPMENT AS AN INSTRUMENT OF CULTURAL VALUATION

ABSTRACT: The present work presents as problem issue the use of the ideology of sustainable development as way to minimize the possibilities of emancipation and empowerment of traditional peoples and communities. This paradigm proposes the idea of development that is restricted to the interests of capital. In this way, the culture and organization (social, political, economic, and/or cultural) of traditional peoples and communities are seen as an impediment to modernity. The objective of the research was to oppose ethnocentrism as the hegemonic proposal for the sustainable development model. In this sense, ethnodevelopment is presented, as an alternative counter hegemonic, to work out the

development of autonomy from the historical experiences and traditional knowledge of the culturally differentiated ethnic groups. Such proposal promotes self-determination that allows traditional peoples and communities to reaffirm their culture, traditions, territory, ways of living so that they are not get caught by homogenizing of the ideology of sustainable development.

KEYWORDS: Sustainable Development; Cultural Diversity; Ethnodevelopment; Traditional Peoples and Communities.

1 | INTRODUÇÃO

A colonização latino-americana resultou do processo de expansão marítima da Europa. Dentre as estratégias utilizadas na colonização estavam a exploração do território, mão-de-obra escrava (tanto indígena, quanto africana) e apropriação do território das comunidades tradicionais indígenas. Tais estratégias constituíram um padrão de poder que perdura até os dias atuais, dando origem a desigualdades e identidades estigmatizadas e subalternizadas. Tal permitiu a naturalização, assim como o aprisionamento do corpo, e, da imagem dos povos e comunidades tradicionais, a uma determinada posição no sistema de estratificação social. Essa herança histórica não representa apenas passado colonial, e, ainda reproduz as práticas cotidianas atuais (AMORIM, 2020).

Nesse sentido, a dominação sócio espacial é elemento constitutivo do sistema colonial. O espaço da América Latina, sob a lógica jurídica europeia, estava dividido entre Portugal e Espanha no período da expansão ultramarina. Essa divisão desconsiderava, por completo, a presença dos povos e comunidades tradicionais no Tratado de Tordesilhas (OLIVEIRA, 2014), visto que tais sequer eram tomados como seres humanos em função da discussão de se teriam ou não alma (BRAGATO, 2016). Desse modo, desde a colonização das terras latino-americanas, a cultura dos povos e comunidades tradicionais tem sido marginalizada pelos atores do desenvolvimento econômico.

Nessa perspectiva de dominação, entende-se o porquê de, somente a partir da década de 1980, iniciarem-se discussões acerca de Estados Multiculturais nessa região sócio geográfica (LITTLE, 2002). O direito à diferença cultural passou a ser estabelecido, de modo formal, apenas nas novas Constituições promulgadas em diversos países do continente americano, com destaque nas Constituições do Brasil (1988), Colômbia (1991), Equador (1998), e, Venezuela (1999).

Por tais razões, reconhece-se que um dos maiores desafios dos estados latino-americanos é a construção de uma democracia plural e igualitária que respeite as singularidades e as diferenças culturais. Tal desafio intensifica-se, ainda mais, no plano econômico, devido às pretensões universalistas desenvolvidas pelas democracias liberais que não reconhecem diferenças frente às tarefas de

modernização burocrática e tecnológica; e, à ideologia neoliberal vigente, que limitam a diversidade cultural apenas ao campo de consumidores diferenciados (LITTLE, 2002).

A ideologia hegemônica propagada pelas democracias liberais sufoca culturalmente os países subjugados. Tal se aplica no Brasil, que reproduz o discurso hegemônico que desvaloriza e marginaliza internamente as culturas diferenciadas, a exemplo dos povos indígenas e quilombolas (BARRIOS; MENEZES, 2014).

Nesse sentido, o etnodesenvolvimento surge como uma proposta contra hegemônica que propõe ações positivas de desenvolvimento e de inclusão. O mesmo também busca o reconhecimento da diversidade cultural. Compreende ainda o respeito à autodeterminação e participação qualificada dos povos e comunidades tradicionais no que se refere à proteção de suas culturas, características, credos, e, terras. Tal ideia parece adequar-se as demandas de mudança do discurso hegemônico que tratam das culturas diferenciadas.

2 | A IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Diante da visível intensificação das desigualdades sociais e da devastação do meio ambiente o discurso universalista foi substituído pela ideologia do desenvolvimento sustentável.

Tal mudança iniciou-se a partir de 1983, quando foi aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, a criação da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida por Gro Harlem Brundtland, primeira ministra da Noruega. Essa comissão publicou, em 1987, o resultado de suas observações com o título de “Nosso Futuro Comum: comissão mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento” também chamado Relatório de Brundtland (SILVA, 2013). Esse documento definiu desenvolvimento sustentável como sendo, “aquele que procura satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades” (BRUNDTLAND, 1991, n.p).

Todavia o conceito supracitado é aberto e tem sido flexibilizado de acordo com os interesses do capital que apenas o utiliza para justificar a busca pelo desenvolvimento econômico. A ideia da sustentabilidade é utilizada para a preservação da ordem estabelecida, impedindo discordâncias frente o propósito de um “bem comum”, mas sempre dentro da perspectiva neoliberal.

O discurso do desenvolvimento sustentável pretende conciliar o capitalismo e sustentabilidade. Cria, dessa forma, a ideia da reparação da atual crise socioambiental, assim como de seu real sentido de reforço da lógica do capital (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012). Essa ambiguidade enfatiza o caráter

ideológico que o conceito apresenta.

Entende-se que frente ao poder da ideologia, entendido a partir de sua capacidade de criar sistemas culturais, políticos e imaginários, para o conceito de desenvolvimento sustentável, há a legitimação da exploração, assim como da alienação dos indivíduos quanto a sua relação com as formas de destruição do ambiente. Nessa perspectiva, desenvolve-se a ilusão de que o sistema de produção capitalista deixa de explorar e destruir os recursos naturais e/ou os indivíduos. Porém tal perspectiva, como ilusão, é falaciosa, já que não há centralidade das relações humanas no processo civilizatório. O que se tem é a perspectiva, capitalista, camuflada de desenvolvimento sustentável, com seu foco na exploração e ganho de capital. Tal condição, de acolhimento do desenvolvimento sustentável como uma ideologia camuflada, é uma marca da ideologia do capitalismo tardio que mantém o perfil de dominação de recursos e indivíduos (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012).

Nesse modelo de desenvolvimento, há pouco lugar para reconhecer a identidade e autonomia das comunidades tradicionais, que são descartadas como emissários do passado e obstáculos à modernização (ARRUDA, 1999; RADOMSKY, 2011; STAVENHAGEN, 1985). Verifica-se, então, que a ideologia do desenvolvimento sustentável não estabelece limites para o crescimento econômico. Nota-se ainda que o modelo do desenvolvimento sustentável tanto não questiona a supremacia do mercado como orientador da atividade produtiva, como pouco discute até que ponto a lógica de produção para o mercado é coerente com o propósito de manutenção da vida no planeta e da valorização da diversidade cultural (MELO; BURCKHART, 2020).

3 I ETNODESENVOLVIMENTO E VALORIZAÇÃO CULTURAL

A ideologia do desenvolvimento sustentável, transfigurado como o temos hodiernamente, é representado por uma narrativa universalista. Essa, por sua vez, é submetida a críticas severas. Em sua configuração atual, a lógica do desenvolvimento sustentável institui um discurso hegemônico. Tal, desconsidera as múltiplas formas de viver, pensar, e, ocupar os territórios, dos povos e comunidades tradicionais, o que, por sua vez, reitera as manifestações do colonialismo ocidental. Nesse sentido, como proposta contra hegemônica a esse paradigma de desenvolvimento sustentável travestido da ideologia do capitalismo tardio resgata-se a teoria do etnodenvolvimento (SANTOS; SILVA; COELHO, 2019).

A teoria do etnodesenvolvimento foi desenvolvida a partir de três grandes eventos, a saber: 1º o Simpósio sobre “Fricção Interétnica na América Latina”, realizado em Bridgetown (Barbados), em janeiro de 1971; 2º Simpósio “Movimentos

de Liberação Indígena na América Latina”, realizado também em Barbados, em julho de 1977; e, 3º A “Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocídio en América Latina”, realizada em São José da Costa Rica, em dezembro de 1981 (VERDUM, 2006). Tais eventos denunciaram o etnocídio dos povos indígenas que se alastrava pela América Latina e propuseram o conceito de etnodesenvolvimento como forma de reivindicar o direito desses povos.

Tal etnocídio se deu como consequência dos processos de desenvolvimento, neoliberal, que se difundia pelo mundo. Esses eventos ao propor a teoria do Etnodesenvolvimento no mundo buscavam a emancipação e empoderamento da capacidade social dos povos indígenas. Essas, por sua vez, deveriam ser construídas pelos próprios povos a partir de suas experiências históricas, assim como, seus recursos culturais, em consonância com seus projetos, valores e aspirações. Nesse sentido, o etnodesenvolvimento assumia (e ainda assume) a existência de “capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento” (VERDUM, 2006, p. 73)

O etnodesenvolvimento surgiu, desse modo, como uma forma de trazer o desenvolvimento sustentável, dentro de seu verdadeiro sentido às comunidades cuja cultura é marginalizada buscando recuperar identidades locais, principalmente, incluindo os povos e comunidades tradicionais como agentes globais e não marginalizando-os ou excluindo-os da história do desenvolvimento (BARRIOS; MENEZES, 2014). Para sua aplicação assume-se que as comunidades tenham a liberdade de eleger os quadros técnicos de profissionais que atuem no seu próprio desenvolvimento. Assim se tornam autônomas em gerir seus territórios ao acolher as opiniões e aspirações dos povos e comunidades tradicionais (BONFIL BATALLA, 1987; STAVENHAGEN, 1985; VERDUM, 2006).

No plano político o etnodesenvolvimento promove debates étnicos sobre a questão da autodeterminação dos povos e, no processo, indaga acerca das noções excludentes de soberania nacional. O etnodesenvolvimento prevê a liberdade de escolha da população local de querer ou não receber influências exteriores para o seu processo de desenvolvimento local (LITTLE, 2002). Assim, “todo projeto de etnodesenvolvimento pressupõe o controle dos recursos culturais e o fortalecimento da cultura autônoma, para o que é indispensável a restituição e a garantia dos territórios étnicos. Isso vai além da delimitação espacial.” (TÁRREGA; FRANCO, 2016, p. 248).

O etnodesenvolvimento, nesse sentido, opõe-se ao desenvolvimento hegemônico, que propõe políticas homogêneas entendendo o desenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais como empecilho para seu progresso. É então, justamente o inverso da concepção de desenvolvimento hegemônico excludente,

preconizado pelo desenvolvimento sustentável travestido na ideologia do capitalismo tardio, que a teoria do etnodesenvolvimento se compromete a fazer.

Para a concretização do paradigma do etnodesenvolvimento é necessária a proteção ao patrimônio cultural como elemento essencial para autonomia de um povo, que, por sua vez, baseado em seus próprios valores, consegue autonomia para assumir seu futuro econômico e social, ainda que de forma complexa e contra majoritária, em razão, da sua experiência histórica e cultural (TÁRREGA; FRANCO, 2016).

Nesse sentido cada povo (e aqui expande-se a noção para a aplicação a todos Povos e Comunidades Tradicionais) deve desenvolver sua própria autonomia cultural. Essa deve ser entendida, e operacionalizada como o empoderamento do grupo para a tomada de decisões diretas sobre a destinação dos recursos naturais disponíveis em seu território, assim como exercer a capacidade de controle sobre seus recursos culturais (língua, arte, organização social, práticas tecnológicas, culto, etc). E ainda, reforça-se que tal autonomia deve ser exercida nas dimensões simbólica, econômica, e, política (LITTLE, 2002).

Essa perspectiva do etnodesenvolvimento apresenta uma proposta multicultural que intensifica a deliberação pública e a participação dos povos outrora marginalizados (no caso do Brasil, populações tradicionais, ribeirinhos, povos indígenas, quilombolas, ciganos, seringueiros, entre inúmeros outros¹). A substituição do modelo hegemônico de democracia liberal pela democracia participativa aprofunda os casos nos quais o sistema político abre mão de prerrogativas de decisão das maiorias em favor de instâncias participativas que incluam as minorias.

4 | CONCLUSÕES

Com base no exposto, nota-se que a ideologia hegemônica, reproduzida pelos países de desenvolvimento tardio, como o caso brasileiro, tem suprimido a identidade dos povos e comunidades tradicionais, na medida em que não considera as suas individualidades e autonomia (social, política, econômica, e/ou, cultural). Além disso tal teoria inviabiliza os aspectos do desenvolvimento sociais e culturais de tais comunidades, impondo-as modos de vida eurocêntricos.

O etnodesenvolvimento, como mudança de paradigma, apresenta-se como um modo de pensar o desenvolvimento sustentável que busque valorizar e recuperar a heterogeneidade dos povos e comunidades tradicionais, assim como estabelecer barreiras para o desenvolvimento econômico frente à preservação diversidade cultural.

¹ Para acompanhar a descrição completa de todos os povos e comunidades tradicionais, catalogados no Brasil, consultar a obra "Povos livres, territórios em luta: relatório sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais" produzida pelo Conselho Nacional dos Direitos Humanos (2018).

REFERÊNCIAS

- AMORIM, L. P. **As comunidades quilombolas e o direito ao etnodesenvolvimento**: uma análise sobre a implementação do projeto baunilha do cerrado na comunidade Kalunga-GO. 2020. 152 f. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/10509/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20-%20Liliane%20Pereira%20de%20Amorim%20-%202020.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2020.
- ARRUDA, R. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. **Ambiente & Sociedade**, Ano 2, n. 5, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/n5/n5a07>. Acesso em: 25 set. 2015.
- BARRIOS, A. B.; MENEZES, C. P. Etnodesenvolvimento: desenvolvimento sustentável junto aos povos indígenas. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 19, n. 3962, mai. 2014. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/28176/o-etnodesenvolvimento-como-forma-de-insercao-do-desenvolvimento-sustentavel-junto-aos-povos-indigenas-brasileiros>. Acesso em: 30 mai. 2016.
- BONFIL BATALLA, G. “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales.” In: CANCLINI, N. G. (Ed.). **Políticas Culturales en América Latina**. México: Grijalbo, 1987. p. 89-125. Disponível em: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/garcia-canclini-n-bruner-j-j-y-otros-1987-politicas-culturales-en-america-latina.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2020.
- BRAGATO, F. F. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 1806-1823, 2016. Disponível em: <https://emeron.tjro.jus.br/images/DHJUS/VAGUEZA-E-AMBIGUIDADE-NO-DISCURSO-DO-DIREITO.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- BRUNDTLAND, G. H. **Nosso futuro comum**: comissão mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS **Povos livres, territórios em luta**: relatório sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos Humanos; 2018. Disponível em: <http://www.dedihc.pr.gov.br/arquivos/File/2018/RELATRIOSOBREOSDIREITOSDOSPOVOSECOMUNIDADESTRADICIONAISv2.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2020.
- LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande (MS), ano 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/23/32>. Acesso em: 25 set. 2015.
- MELO, M. P.; BURCKHART, T. R. Direitos de povos indígenas no Brasil: o “núcleo essencial de direitos” entre diversidade e integracionismo. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, Santa Maria – RS, v. 15, n. 2, p. 1-28, 2020. Disponível em: https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/viewFile/39249/pdf_1. Acesso em: 28 ago. 2020.
- OLIVEIRA, F. B. Quilombos brasileiros: resistência, repressão e consolidação. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: CULTURA, SOCIEDADE E PODER, 4., 2014, Jataí (GO). **Anais... Jataí (GO)**, 2014. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20\(286\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(286).pdf). Acesso em: 30 jun. 2016.

RADOMSKY, G. F. W. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 149-162, fev. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000100009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 jun. 2016.

SILVA, M. B. O. **Direito ao desenvolvimento e à sustentabilidade ambiental: diálogos e conflitos no balizamento jurídico do desenvolvimento (sustentável)**. In: TYBUSCH, J. S.; ARAÚJO, L. E. B.; SILVA, R. L. (Orgs.). **Direitos Emergentes na Sociedade Global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí (RS): Unijui, 2013. p. 293-319.

SANTOS, R. C.; SILVA, R. P.; COELHO, P. P. V. Reflexões sobre o turismo como estratégia de desenvolvimento: a comunidade Mumbuca (TO) e a possibilidade do etnodesenvolvimento. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 353-374, ago./out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/ecoturismo/article/view/6743>. Acesso em: 30 ago. 2020.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário antropológico**, v. 84, p. 11-44, 1985.

TÁRREGA, M. C. V. B.; FRANCO, R. D. A Odisseia Jurídica para a Proteção das Territorialidades: o Território Kalunga. In: WOLKMER, A. C.; SOUZA FILHO, C. F. M. S.; TÁRREGA, M. C. V. B. (Orgs.). **Os Direitos Territoriais Quilombolas Além do Marco Temporal**. Goiânia-GO: PUC GOIÁS, 2016. p. 125-147.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. 2006. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais sobre as Américas) – Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2006. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2154/1/2006_Ricardo%20Verdum.pdf. Acesso em: 03 ago. 2015.

VIZEU, F.; MENEGHETTI, F. K.; SEIFERT, R. Eo. Por uma crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável. **Cad. EBAPE.BR** [online], Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p.569-583, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1679-39512012000300007>. Acesso em: 03 ago. 2015.

FEIRAS AGROECOLÓGICAS: QUE RELAÇÕES SE DESENVOLVEM NESSES ESPAÇOS?

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 05/07/2020

Adilson Tadeu Basquerote

Universidade Para o Desenvolvimento do Alto
Vale do Itajaí - UNIDAVI
Atalanta – Santa Catarina
<http://orcid.org/0000-0002-6328-1714>

Eduardo Pimentel Menezes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
(UERJ)
Pontifícia Universidade Católica (PUC/RJ)
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro
<http://lattes.cnpq.br/0791736514501867>

Parte desse estudo e seus desdobramentos encontra-se publicado nos Anais do Anais do I Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura – SEMLACult Actas I | Seminário Latinoamericano de Estudos em Cultura – SEMLACult 28, 29 e 30 de junho de 2017, Foz do Iguaçu/PR, Brasil |

RESUMO: O atual contexto agroalimentar vem apresentando uma diversidade de formas de interação entre produtores e consumidores e dentre elas estão as cadeias agroalimentares curtas que articulam a agricultura familiar com a dinâmica local de desenvolvimento. Este estudo objetiva analisar em que medida, as feiras agroecológicas são espaços diferenciados de geração de renda, de comercialização e de fortalecimento das relações sociais a partir da experiência da Associação de Produtores

Agroecológicos Semente do Futuro – APASF. Apresenta-se como um estudo de natureza qualitativa, por meio de um Estudo de Caso, com dados colhidos por meio de entrevistas semiestruturadas, registros fotográficos e observação participante analisados pelos procedimentos de Análise do Discurso. A análise dos dados revelou que, no âmbito da APASF, a feira agroecológica é um espaço impar na relação dos produtores com os consumidores, à medida que permite maior interatividade entre as partes, recíproca transparência nos objetivos e relações de confiança. Constatou-se que elas promovem redução nos custos de produção e promovem o desenvolvimento local.

PALAVRAS-CHAVE: Agroecologia, Desenvolvimento, Identidade, Qualidade.

AGROECOLOGY FAIRS: WHAT RELATIONSHIPS DEVELOP IN THESE SPACES?

ABSTRACT: The current agri-food context has shown a diversity of forms of interaction between producers and consumers and among them are the short agri-food chains that link family farming with the local development dynamics. This study aims to analyze the extent to which agroecological fairs are differentiated spaces for generating income, marketing and strengthening social relationships based on the experience of the Association of Agroecological Producers Semente do Futuro - APASF. It presents itself as a qualitative study, through a Case Study, with data collected through semi-structured interviews, photographic records and participant

observation analyzed by the Discourse Analysis procedures. The analysis of the data revealed that, within the scope of APASF, the agroecological fair is an odd space in the relationship between producers and consumers, as it allows greater interactivity between the parties, reciprocal transparency in objectives and relationships of trust. It was found that they promote a reduction in production costs and promote local development.

KEYWORDS: Agroecology, Development, Identity, Quality.

1 | CONTEXTUALIZAÇÃO E OBJETIVO

A pesquisa que segue é proveniente da experiência de trabalho de campo durante a realização do Mestrado do primeiro autor, no ano de 2013 e 2014. Neste período, no acompanhamento de atividades cotidianas APASF, evidenciou-se o contexto da interação entre agricultura familiar com a dinâmica de desenvolvimento local por meio da feira agroecológica. Embora, naquele momento, os propósitos de pesquisa eram distintos, percebeu-se que os contatos estabelecidos nos espaços de venda de produtos não se reduzem a meras relações comerciais. Porém, o retorno ao espaço empírico nos anos de 2015 e 2016 possibilitou elucidar como se desenvolvem as relações estabelecidas entre os membros da APASF e os seus clientes nos espaços de comercialização da produção.

Neste cenário, acredita-se que as feiras agroecológicas, além de serem locais diferenciados no oferecimento de produtos de qualidade de consumo, apresentam-se como espaços que contrapõem o modelo hegemônico de produção e consumo em massa. Contudo, a partir da permanência com estas famílias, percebe-se que nestes espaços desenvolvem-se relações de que ultrapassam os vínculos de economia globalizada e que se fundamentam em um amplo e diversificado conjunto de valores que redefinem as relações econômicas e sociais. Ou seja, afastam-se de processos que substituição das culturas por empresas e insumos da indústria de transformação alimentar (SEVILLA-GUZMÁN; MONTIEL, 2012).

Nas palavras de Ribeiro et al (2003) “as feiras são mais que pontos de comercialização da produção da agricultura familiar”, sendo, também, um espaço público para circulação de alimentos, bens, pessoas e culturas” (p. 6). No entanto, somente uma análise mais adensada nas relações produtivas, comerciais e sociais estabelecidas entre produtores e consumidores no âmbito da APASF possibilitou esclarecer as seguintes questões: em que medida, as feiras agroecológicas são espaços diferenciados de comercialização e de fortalecimento das relações sociais? Qual a percepção dos consumidores e dos produtores no que concerne aos vínculos nela originados?

2 | METODOLOGIA E O CONTEXTO EMPÍRICO

A APASF localiza-se em duas comunidades do município de Atalanta – SC, distante aproximadamente 200 km de Florianópolis. Composta por 7 famílias (8 homens e 7 mulheres), iniciou suas atividades na década de 1990. Na época, entre essas famílias, havia um intenso desestímulo em permanecer na agricultura, devido à baixa renda gerada pela produção e problemas de saúde decorrentes de intoxicação pelos Agrotóxicos (BASQUEROTE, 2015).

Neste espaço empírico desenvolveu-se um Estudo de Caso (YIN, 2001), de natureza qualitativa (BOGDAN; BIKLEN, 1994) e de caráter etnográfico (LAPLANTINE, 1993). Parte dos dados, inicialmente coletados em 2013 e 2014, foram adensados em 2015 e 2016, recorrendo-se a observação participante (HAGETTE, 1995) e entrevistas semiestruturadas (FLICK, 2013) realizadas com 8 membros (4 homens e 4 mulheres) desta Associação e 8 consumidores. Posteriormente à obtenção dos dados, os mesmos foram analisados pelos procedimentos da Análise do Discurso (ORLANDI, 2003).

3 | RESULTADOS E DISCUSSÃO

A agricultura familiar vem passando por significativas mudanças nas últimas décadas no que concerne a distintas formas de inserção da produção e de comercialização. Segundo Gomes Júnior et al. (2008), a baixa renda das atividades e o relacionamento individual com o mercado são típicas formas tradicionais de comercialização. Contrariando esta tendência, existe o crescimento dos mercados alternativos, como cooperativas descentralizadas, associações de produtores, agroindústrias familiares, feiras livres, pequenas agroindústrias rurais, entre outros. Segundo Ploeg (2008) estas iniciativas promovem a resistência, alteridade e possibilidades de resistência ao sistema agroalimentar convencional. Neste cenário, ampliam-se os mercados de venda direta, reconectando o produtor ao consumidor final. A respeito, Escarabelot e Scheneider (2014, p. 230) defendem que

Nesta situação e contexto surgem e se desenvolvem cadeias agroalimentares curtas, que representam a interação entre a agricultura familiar coma dinâmica local do desenvolvimento. As cadeias agroalimentares curtas remetem a formas de comercialização que expressam proximidade entre produtores e consumidores, não única e necessariamente no aspecto espacial, mas a uma espécie de conexão que permita provocar interatividade, facilitando que ambos conheçam os propósitos um do outro.

Ao destacar a importância e o potencial de formas alternativas de comercialização, Estevam et al (2014) destaca que para muitas famílias no Brasil,

esta já é uma opção consolidada. Corroborando, Niederle (2009) afiança que é crescente a busca por parte dos consumidores por produtos diferenciados, gerando possibilidades de mercado para produtos artesanais, orgânicos, solidários, entre outros.

Nesse interim, as feiras agroecológicas configuram-se como espaços propícios de aproximação dos produtores ao consumidores, de preservação das relações socioculturais e das características específicas do campo, de autonomia do (da) agricultor (a). Portanto, são espaços sentidos não apenas por relações comerciais, mas há sentimento de cooperação, de amizade (BASQUEROTE, 2015, P. 105). Portanto,

As feiras livres são um importante espaço de comercialização dos produtos da agricultura familiar, indo muito além disso: é também espaço de socialização, identidade regional e cultural e também de articulação política. Nas feiras há movimentação de produtos, pessoas, informações e cultura, numa dinâmica muito peculiar, que se misturam com a paisagem local (PEREIRA; BORGES, PEREIRA, 2017, p. 68).

Nesse contexto, os produtos agroecológicos apresentam-se características distintas daqueles produzidos pela agricultura convencional, em especial, por estarem afastados de defensivos agrícolas no processo produtivo e dessa forma, são apreciados pelos consumidores. No cenário específico da APASF, tais assertivas foram evidenciadas pelo depoimento de Maria, uma consumidora dos produtos da associação a mais de 10 anos.

Eu venho à feira todas as quartas-feiras e levo o suficiente pra semana toda, porque os produtos que eu encontro aqui não acho em nenhum outro lugar. Na minha casa todos reconhecem o sabor e a qualidade do que consumimos. Se eu sirvo a verdura que não comprei aqui, logo alguém já comenta que tem outro sabor. Eu penso que os governos deveriam incentivar a criação de mais feiras e de que mais produtores atuassem nesse setor. (Maria, consumidora, 64 anos).

Neste sentido, Ribeiro et al (2003, p. 3) argumenta que independente do “tamanho, inserção e resultados, a feira semanal é um espaço dinâmico de comercialização, geração de renda e abastecimento. É um espaço privilegiado para a criação de políticas públicas de apoio às famílias agricultoras”. Carpegeani e Filho (2009), destacam que o poder público pode promover a dinamização da economia local, por meio das feiras e que essas estratégias, podem intensificar a identidade cultural local e valorizar o lugar. Nessa direção, o produtor Nestor destaca a feira como geradora de renda e a importância que é para as famílias da APASF manter a qualidade dos produtos como forma de fidelizar os cliente e satisfazer suas exigências.

Depois que passamos a produzir na agroecologia e fazer feira nossa renda está melhor. Pra manter as vendas, nossa associação sempre procurou oferecer produtos de qualidade para que nossos clientes voltem toda semana na feira pra comprar de novo. A gente sabe que se a qualidade cai, as vendas também caem. Além disso, aos poucos nós vamos conhecendo nossos clientes e eles nos conhecem também e sabemos como eles confiam no que oferecemos. Se eles voltam na próxima semana é porque nosso produto satisfaz as suas necessidades. Aos poucos fazemos amizades e se algum de nós não vai, eles perguntam o que aconteceu, se a pessoa está doente. Minha mulher até troca receitas com as clientes, recebe e dá dicas de chá pra tomar, até presente de aniversário já ganhou (Nestor, agricultor, 60 anos).

Os depoimentos de Maria e Nestor aproximam-se dos estudos de Ferrari (2014) quando analisou as feiras livres do Oeste catarinense e constatou que elas demonstram, por um lado, a capacidade produtiva e comercial das famílias agricultoras e, por outro, os consumidores auxiliam a construir um mercado de compra direta, com forte apelo na tradição e na cultura. Em contexto semelhante, Loureiro et al (2012) e Nierderle, Schubert e Schneider (2014) afirmam que o contato entre consumidores e produtores possibilita o desenvolvimento de relações de reciprocidade, de amizade, de credibilidade quanto à origem, à qualidade da produção e, ao mesmo tempo, valoriza-se a organização dos produtores. Assim,

A importância da feira também se dá na oportunidade de abastecimento de produtos de características locais, além de baratos e saudáveis, garantindo a soberania e a segurança alimentar, pois o consumidor sabe onde e como os alimentos foram produzidos e a segurança é garantida no valor acessível, na diversidade e no uso quase que nulo de agrotóxicos, o que serve como um impulsionador da agricultura familiar e o desenvolvimento rural em bases sustentáveis. Apesar de competirem com o comércio varejista, formado por mercados e supermercados, as feiras persistem e resistem, o que indica que além dos aspectos econômicos, elas trazem consigo aspectos de outras naturezas, como a social e a cultural. (PEREIRA; BORGES, PEREIRA, 2017, p. 68).

Outro aspecto destacado nas entrevistas foi a agregação de valor alcançada pelos produtos oferecidos pela APASF na feira. Segundo os depoimentos, mesmo possuindo valores relativamente mais elevados, quando comparados com produtos da agricultura convencional, a produção agroecológica da Associação possui boa aceitação no mercado. A fala de Kátia reforça tal prerrogativa.

A gente tem consciência que nosso produto é mais caro que o do produtor convencional. Mas também sabemos que a qualidade de consumo não se compara. Nosso produto é produzido sem veneno e adubo químico e com isso temos que dedicar muito mais tempo para produzir, a gente não usa nada que possa contaminar

ele. Quanto tem mato (ervas daninhas), temos que ir lá com a enxada e com as mãos arrancar o excesso. Se uma praga está atacando a lavoura, usamos produtos naturais para combater. Diferente dos que plantam de forma convencional que passam veneno com o trator. Por isso ele se torna saudável e não vai fazer mal pra quem come. (Kátia, agricultora, 55 anos).

Confirmando o exposto por Kátia, outras entrevistas realizadas com consumidores dos produtos da feira da APASF realizadas nas cidades de Rio do Sul e Blumenau em Santa Catarina, asseveram a valorização da qualidade da produção em detrimento aos valores pagos pelos produtos.

Se a gente for comparar o preço pago, por exemplo, de uma geleia industrializada e uma feita pelas senhoras da Associação, ela se torna muito mais cara. No entanto, quando comparamos a qualidade do produto, a forma como é produzido, o valor cultural que está intrínseco nelas, não é possível estabelecer um comparativo. Elas separam as frutas uma a uma, cozinham em fogão a lenha, mexem as panelas com uma pá de madeira. Tudo é muito trabalhoso e precisa ser valorizado. Sem contar que são feitos por pessoas que conhecemos, que confiamos e que pouco a pouco se tornaram nossos amigos. Nós até já visitamos a propriedade e verificamos como é produzido os alimentos (Marlene, consumidora, 50 anos).

As afirmações anteriores expressam uma característica que vem sendo reforçada amplamente pelas feiras agroecológicas quando aproximam produtores e consumidores, permitindo maior interatividade entre ambos, por meio de relações calcadas em confiança mútua (ESTEVAM et al, 2014). Nessa direção Basquerote (2015, p. 108) destaca que “as feiras além de possuírem os produtos de geração de renda, possuem produtos que são de intensificação de relações sociais que possibilitam aos seus membros ampliarem os contatos sociais e os vínculos afetivos”. Como bem pontuam (Pereira; Borges, Pereira, (2017, p. 70),

As feiras-livres são um importante canal de comercialização para a agricultura familiar, de relevância irrefutável, em que apresentam uma verdadeira teia de relações fazendo delas lugar social de trocas não apenas materiais, mas também, imateriais (sociais, históricas e culturais). São espaços públicos e lugares de interação onde diferentes racionalidades, para além da econômica, tais como a comunitária, a religiosa, a familiar e a societária se influenciam mutuamente, com imenso potencial para a reprodução social (PEREIRA; BORGES, PEREIRA, 2017, p. 70).

Relações de produção que favorecem às próprias famílias dos agricultores também foram evidenciados no estudo de Basquerote e Menezes (2019, p. 37) no município de São Bonifácio (SC), localizado na região da Grande Florianópolis. Os autores constataram que

O processo de produção agroecológica gera mais segurança no trabalho e maior qualidade de vida pelas suas características: a agroecologia garante menor contaminação dos agricultores e do ambiente, melhoria na qualidade do consumo. Antes de serem vendedores de produtos agroecológicos, agricultores são, acima de tudo, consumidores de sua própria produção.

Outro elemento de destaque nos depoimentos, foi a relação de confiança e envolvimento entre os sujeitos se dá na confiança que se estabelece entre eles, pois os consumidores que “comparecem à feira e consomem seus produtos, pois reconhecem as singularidades da qualidade da produção do feirante (PEREIRA; BORGES, PEREIRA, 2017, p. 76). Neste sentido, a fala de Osmar atesta a relação de confiança que possui com seus clientes.

Em mais de 20 anos de feira só uma vez uma pessoa levou produto e não voltou para pagar. Muitas vezes as pessoas querem comprar uma “coisinha” a mais e não tem dinheiro naquele dia, eu anoto e ela paga na outra semana. Muitas vezes eu nem lembro que os clientes deixaram algo pra pagar na semana seguinte. Acontece muitas vezes de deixarem o produto pago pra próxima semana. Em geral, quem procura nosso produto sabe quem somos, recebeu uma indicação de alguém e assim por diante (Osmar, agricultor, 58 nos).

Neste cenário, Mior et al (2014) destaca a capacidade de iniciativa dos agricultores familiares, em especial os agroecológicos, em agregar valor a produção, gerar renda, fortalecer a autonomia produtiva, manter redes de cooperação e estratégias de inserção nos mercados, entre outros. Por outro lado, Ferrari (2014) destaca a existência da preocupação por parte dos consumidores sobre a procedência dos alimentos. Assim, as “feiras livres vêm ocupando um espaço que permite engendrar diferentes relacionamentos com os consumidores e também diferentes convenções e construções de qualidade dos produtos ali transacionados” (p.129).

4 | CONCLUSÕES

Este estudo, analisou em que medida as feiras agroecológicas são espaços diferenciados de geração de renda, de comercialização e de fortalecimento das relações sociais a partir da experiência da Associação de Produtores Agroecológicos Semente do Futuro. Da análise dos dados percebeu-se que a produção agroecológica no âmbito da APASF tornou-se uma realidade concreta de geração de renda à medida que estas famílias retomaram o controle de todo o processo produtivo e agregam valor a produção. Como consequência, ocorre o desenvolvimento local por meio do desenvolvimento econômico e social destas famílias.

Constatou-se que atuar nas feiras agroecológicas promove a interatividade

entre os agricultores e os consumidores. Ambos desenvolvem vínculos que ultrapassam os limites comerciais e econômicos e despertam sentimentos de confiança, segurança e reciprocidade. Por um lado, os produtores sentem a necessidade de corresponder às expectativas de seus clientes. Por outro, os clientes confiam no que consomem por que conhecem a origem do produto e o seu processo de produção, a forma como ele chega à sua mesa e as pessoas que o produziram.

Evidenciou-se que as relações comerciais desenvolvidas entre os consumidores e agricultores da APASF, reconectam a produção e o consumo por meio das relações que se estabelecem entre o alimento e o contexto social, cultural, e ambiental. Nesta perspectiva, as noções de qualidade são redefinidas e atributos de natureza, tipicidade e artesanabilidade, passam a ser valorizados. Assim, afasta-se da relações meramente mercadológicas e padronizadas amplamente desenvolvidas na agricultura convencional e desenvolvem-se contatos diretos entre quem produz e quem consome o alimento.

Por fim, comprovou-se que na APASF, a feira agroecológica apresenta-se como espaço de transparência nos objetivos comerciais. Nela, agricultores e consumidores dialogam, trocam informações, se aproximam, discutem sobre o alimento que está à sua frente. Este ambiente promove a interpelação entre as partes, que perdura se ambos alcançarem seus objetivos.

REFERÊNCIAS

- BASQUEROTE, Adilson, T.S.; MENEZES, E. P. Agricultura familiar de base ecológica em São Bonifácio: desafios e perspectivas na agricultura familiar. In: SANTOS, C. C. **Agroecologia: debates sobre a sustentabilidade**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. p. 25-39.
- BASQUEROTE, Adilson. T.S. **Associação de produtores agroecológicos: gênero, migração e desafios da sucessão**. 2015. 152f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.
- BOGDAN, R. C.; BIKLEN, S. K. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Lisboa: Porto Editora, 1994.
- CARPEGEANI, C. B. F.; FILHO, C. B. R. Caminho das Tropas: A Importância da preservação histórica e cultural como meio de preservação ambiental no Vale do Paraíba. **Revista Ciências Humanas**. Taubaté, SP, v.1, n. 1, 2009.
- ESTEVAM et al. Feiras livres e mercados de proximidades: estudo sobre o perfil dos/das consumidores/as na Região Sul Catarinense. In: ESTEVAM, D. O.; MIOR, L. C. **Inovações na agricultura familiar**. Florianópolis: Insular, 2014.p. 161-188.
- FERRARI, D. L. Entre a dádiva e o mercado: as trocas nas feiras livres? In: Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 51, 2013, Belém, PA. **Anais...** Brasília, DF: SOBER, 2013.

FLICK, U. **Introdução à metodologia de pesquisa**: um guia para iniciantes. Porto Alegre: Penso, 2013.

GOMES JÚNIOR, N. N.; PIRES SILVA, R.; ALY JÚNIOR, O. Comercialização e segurança alimentar: buscando alternativas à exclusão. **Cadernos do CEAM**, v. 8, n. 31, UnB, 2008, p.113-132.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LOUREIRO, M. O. et al. Feiras livres e mercados institucionais: a rede Ecovida e a construção de circuitos de comercialização para produtos agroecológicos. In: Encontro da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 50, 2012, Vitória. **Anais...** Vitória: SOBER, 2012. 1 CD ROM.

NIEDERLE, P. A. Delimitando as fronteiras entre mercados convencionais e alternativos para a agricultura familiar. **Extensão Rural**, v. 16, p. 5-38, 2009

NIEDERLE, P. A.; SCHUBERT, M. N.; SCHNEIDER, S. Agricultura familiar, desenvolvimento rural e um modelo de mercados múltiplos. In: DOULA, S. et al (Orgs.). **A agricultura familiar em face das transformações na dinâmica recente dos mercados**. Viçosa: Suprema, 2014, v. 1, p. 43-68.

ORLANDI, E. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2003.

PEREIRA, Iviane Guimarães,;BRITO, Tayrine Parreira,; PEREIRA , Samanta Borges. A Feira-Livre Como Importante Mercado Para A Agricultura Familiar Em Conceição Do Mato Dentro (Mg). **Revista Ciências Humanas** - UNITAU, Taubaté/SP - Brasil, 2017, v. 10, edição 20, p 67-78.

PLOEG, J. D. V. D. **Camponeses e impérios alimentares**: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

RIBEIRO, E. M. et al. A feira e o trabalho rural no Alto Jequitinhonha: um estudo de caso em Turmalina, Minas Gerais. **Unimontes Científica**. Montes Claros, v.5, n.1, jan./jun. 2003.

SEVILLA-GUZMAN, E.; MONTIEL, M. S. Agroecología y soberanía alimentaria: alternativas a la globalización agroalimentaria. **PH Cuadernos**, 191-217, 2012.

SCARABELOT, M.; SCHNEIDER, S. As cadeias agroalimentares curtas e desenvolvimento local – um estudo de caso no município de Nova Veneza. In: ESTEVAM, D. O.; MIOR, L. C. **Inovações na agricultura familiar**. Florianópolis: Insular, 2014. p. 229-260.

YIN, R. K. Estudo de caso: **Planejamento e métodos**. Tradução Daniel Grassi. 2 ed. Porto Alegre: Bookmann, 2001.

CAPÍTULO 5

A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS EM EDUCAÇÃO NO PROCESSO MIGRATÓRIO DA AMÉRICA LATINA

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 21/07/2020

Rosa Elena Bueno

Universidade Federal do Paraná-UFPR
Curitiba, PR
<http://lattes.cnpq.br/2474734053763159>

Araci Asinelli-Luz

Universidade Federal do Paraná-UFPR
Curitiba, PR
<http://lattes.cnpq.br/9511955646520341>

Adão Aparecido Xavier

Universidade Federal do Paraná-UFPR
Curitiba, PR
<http://lattes.cnpq.br/4524156744837501>

Jenifer Cristina Bueno

Universidade Estadual de Ponta Grossa-UEPG
Curitiba, PR
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/busca.do>

Alessandra de Paula Pereira

Universidade Federal do Paraná-UFPR
Curitiba, PR
<http://lattes.cnpq.br/4825392247338749>

Tatiane Delurdes de Lima-Berton

Universidade Federal do Paraná -UFPR
Campo Largo, PR
<http://lattes.cnpq.br/0418895883177728>

RESUMO: Este artigo traz reflexões para o campo da educação, a respeito da complexidade

dos processos multiculturais que influenciam mutuamente a edificação da subjetividade dos povos da América Latina e os reflexos da implementação dos direitos humanos. De que forma esses debates têm pautado os Planos de Trabalho Docente? Desde que Colombo descobriu a América, os portugueses, espanhóis, africanos, italianos, alemães, japoneses, chineses, dentre outros estrangeiros asiáticos e orientais vieram para a América do Sul, estabeleceram-se com seus familiares, que foram vindos pouco a pouco, e foram (co) construindo suas idiossincrasias, misturando cores e sabores, trocando elementos simbólicos que constituem o sincretismo, foram interagindo com os nativos indígenas e consolidando o jeito de ser ameríndio. Recentemente, os brasileiros têm interagido, dentre outros, com haitianos, sírio-libaneses, bolivianos e venezuelanos. Diante desse processo pluriétnico-racial, temas que promovam a equidade e façam valer a igualdade de direitos, a transdisciplinaridade na formação humana integral, assuntos que minimizem a intolerância e as diversas manifestações de violência que segregam seres humanos precisam ser debatidos. A partir de uma revisão bibliográfica, verificaram-se artigos publicados em quatro bancos de dados a respeito da multiculturalidade na América Latina em interface com a teoria da complexidade e direitos humanos: Scielo, RELACult, Capes e o ERIC. Destaca-se que, apesar de muitos artigos debaterem sobre questões culturais, poucos abordam a exclusão, discriminação e violação de direitos humanos sofrida, em especial, pelos imigrantes estrangeiros que tentam sobreviver

com dignidade em outro país, bem como sobre os debates desses reflexos na educação.

PALAVRAS-CHAVE: Complexidade; Educação; América latina, Direitos Humanos.

THE COMPLEXITY OF HUMAN RIGHTS IN EDUCATION IN THE MIGRATORY PROCESS IN LATIN AMERICA

ABSTRACT: This article discusses themes in the field of education, regarding to the complexity of multicultural processes that mutually influence the building of the subjectivity of the peoples of Latin America and the reflexes of the implementation of Human Rights. How have these debates been guided the Teaching Work Plans? Since Columbus has discovered America, the Portuguese, Spanish, Africans, Italians, Germans, Japanese, Chinese, among other Asian and Eastern foreigners have been coming to the South America. They have settled with their families, Who have been migrating little by little, and they have resignified their idiosyncrasies, mixing colors and flavors, exchanging symbolic elements that constitute syncretism. Indeed, they have interacted with indigenous natives and consolidating the way of being “Amerindian”. Recently, Brazilians have interacted, among others, with Haitians, Syrian-Lebanese, Bolivians and Venezuelans. In the face of this multicultural process, it is important to debate issues that promote equity and enforce equal rights, transdisciplinarity in integral human training, issues that minimize intolerance and the various manifestations of violence that segregate human beings. This research was based on a bibliographic review and it considered articles published in four databases which presented themes about multiculturalism in Latin America in interface with the theory of complexity and human rights: Scielo, Capes, RELACult and ERIC. It is noteworthy that, although many articles discuss cultural issues, few address to the exclusion, discrimination and violation of human rights suffered, in particular, by foreign immigrants who have been trying to survive with dignity in another country, as well as on the debates of these reflections on education.

KEYWORDS: Complexity; Education; Latin America, Human rights.

1 | INTRODUÇÃO

Esse artigo pretende debater o tema do multiculturalismo na América Latina, correlacionado com reflexões do campo dos Direitos Humanos, da teoria da complexidade e da Educação. A fim de se verificar o estado da arte a respeito dos temas propostos, realizou-se uma revisão de literatura sobre assuntos correlatos por meio de uma revisão bibliográfica, utilizando-se como base de dados o Centro americano de informações no campo da educação/ERIC (Education Resources Information Center); RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade; SciELO - (Scientific Electronic Library Online) e a Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES).

Foram encontrados vários artigos, frutos de dissertações e teses que tratam

do multiculturalismo na América Latina, alguns articulados a Direitos Humanos e poucos correlacionavam à teoria da complexidade e à Educação. A convergência desses debates emerge a partir da consideração de que a escola é um espaço privilegiado no qual os estudantes tenham a oportunidade de conhecer o contexto social, econômico, cultural, histórico e geográfico da América Latina onde estão inseridos.

Os anseios da classe trabalhadora, a necessidade de luta pela concretização dos Direitos Humanos e o quanto o pensamento complexo pode contribuir para a emancipação humana. Dessa forma, esses estudos trazem uma abordagem na qual se transdisciplinaram as reflexões sobre os efeitos do multiculturalismo na América Latina, a partir do paradigma da complexidade e dos direitos humanos.

Considera-se importante, do ponto de vista acadêmico, trazer alguns preceitos presentes no campo dos direitos humanos que permitam refletir sobre violências e violações sofridas pelos migrantes e refugiados, em escala mundial, em especial no processo migratório que afeta a América Latina. É imperativo aprofundar essas reflexões como possibilidade de superar o mito da descolonização, de questionar a imposição dos processos impositivos de hegemonia da classe dominante e minimizar tantas injustiças provocadas pela inculturalidade e demais violências e violações de direitos, das diversas manifestações de violência simbólica, psicológica, moral, ética e estética.

1.1 O estado da arte

Das publicações da Scielo, foi selecionado um artigo para enriquecer o debate proposto nesse artigo, intitulado “Educação Latino-Americana em tempos globalizados”. As reflexões propostas nesse artigo são bem pertinentes para se pensar na importância dos processos de inclusão e permanência no Ensino Superior, dos estudantes oriundos de contextos socioeconômicos mais vulneráveis. (Stromquist, 2012).

Embora se reconheça que a expressão para definir o contexto pós-moderno denominada de “A sociedade do conhecimento” se constitua parte integrante do fenômeno da globalização, percebe-se que na América Latina houve uma ampliação avassaladora na oferta do ensino superior, especialmente por parte das instituições privadas. No entanto, ainda cabe indagar sobre a qualidade do ensino que vem sendo ofertado. A defesa pela redemocratização no acesso à educação formal, desde o ensino fundamental até o ensino superior tem se expandido e pautado a agenda de políticas públicas em todas as esferas: municipal, estadual e federal.

No entanto, quando se trata de verificar a qualidade do ensino ofertado para crianças que vivem em comunidades indígenas, ribeirinhas, rurais, quilombolas, em periferias, em contextos de áreas de ocupação irregular, evidencia-se que

a globalização, a universalização do conhecimento e o acesso aos saberes historicamente elaborados constituem parte do repertório cultural das camadas social e economicamente privilegiadas.

Os países do leste asiático estão respondendo com entusiasmo às possibilidades oferecidas pelas novas forças globalizantes; entretanto, os países da América Latina não têm exibido a mesma determinação para investir em educação pública e, se essa situação não mudar, eles provavelmente perderão terreno na disputa por desenvolver uma população com conhecimentos avançados. (Stromquist, 2012 s/n).

Dentre os artigos publicados na Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade/ RELACult, destacam-se dois que contribuem para delinear as reflexões propostas nesse trabalho. O artigo intitulado Neocolonialismo da Educação no Rio de Janeiro: a política pública de padronização do processo de ensino-aprendizagem indaga sobre os parâmetros internacionais de “pseudo competências” utilizados nas avaliações externas, como as elaboradas pelo PISA (Programme for International Student Assessment), na medida em que desconsideram a formação crítica para o exercício da cidadania. Também não se levam em consideração as aptidões e condições cognitivas individuais para o desenvolvimento humano, tampouco as adversidades em termos de recursos humanos e pedagógicos presentes em cenários de extrema vulnerabilidade econômica e social.

Inspirados nesse programa, alguns estados da federação brasileira criaram avaliações no âmbito estadual, como a Prova Rio, no Rio de Janeiro, a Prova Paraná, no Estado do Paraná, dentre outros estados. Priorizam algumas disciplinas em detrimento de outras que compõem a grade curricular da educação básica igualmente relevantes para o processo de letramento e escolarização. Não bastasse esse fragmento da avaliação no que concerne aos componentes curriculares cobrados nessas provas, ainda alguns gestores cujas escolas se sobressaem são vangloriados publicamente, na presença de outros cujos estudantes não obtiveram as melhores notas. Essa ação reafirma o processo meritocrático das instituições de ensino, atenta contra o processo de inclusão, permanência e universalização da educação como direito de todos e todas.

A inclusão das diversidades humanas precisa estar voltada para se tornar um exercício prático e cotidiano em cada atitude dos profissionais que atuam em quaisquer equipamentos da rede de proteção, na interação imediata com crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Todos em constante processo de aprimoramento cognitivo e ressignificação de conceitos, princípios e valores éticos, morais e estéticos.

O processo acolhedor não pode tolerar atitudes discriminatórias e excludentes, que desprezem estudantes com necessidades socioeducacionais especiais,

causadas por comorbidades e patologias psíquicas e/ou emocionais, peremptórias ou não. Também se compreende por inclusão os estudantes oriundos de outros países, tais como os haitianos, os sírios, os venezuelanos, dentre outros que compõem a heterogeneidade híbrida e cultural presentes no contexto intraescolar.

Nesse artigo, Pereira (2017) discute essas políticas públicas que intensificam o que chamou de Neocolonialismo na educação, tendo com fundamentação teórica, em especial, os postulados de Paulo Freire (1986, 1999, 2000, 2005, 2011). Em suas conclusões, evidencia-se a proposta de fortalecer os processos de resistência a essas políticas por meio de práticas voltadas para a decolonização da educação.

O segundo artigo publicado na RELACult que se soma a essas considerações presentes nesse estudo se refere ao processo de “Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa”, no qual Candau e Russo (2010) também utilizam como fundamentação teórica o patrono da educação brasileira, Paulo Freire, por o considerarem de extrema relevância para fomentar as discussões a respeito da “educação intercultural no continente latino-americano”.

Os autores trazem a síntese de uma pesquisa que se circunscreve no campo de estudos sobre “Multiculturalismo, Direitos Humanos e Educação”, realizada entre 2006 a 2009. Sob a égide do paradigma de educação popular, reafirmam o processo multicultural consubstanciado pelas relações de poder, a partir da ótica de especialistas participantes de um grupo intitulado “modernidadecolonialidade”, no qual abordam sobre a perspectiva sociopolítica dos países da América Latina. Reiteram a importância de se discutir as contribuições da educação escolar indígena, do legado em construção por parte dos movimentos em defesa da disseminação, a valorização da cultura africana e a interculturalidade na América Latina.

Em se pesquisando estudos anteriores que trouxessem com descritores: Complexidade, Direitos Humanos, Educação e América Latina, não foram encontrados trabalhos com essas temáticas correlacionadas, de forma que os artigos selecionados para demonstrar o estado da arte nesse artigo contribuíram para articular as reflexões propostas à luz da teoria da complexidade, conforme se verá no próximo item.

2 | A RESSONÂNCIA DO MULTICULTURALISMO À LUZ DA TEORIA DA COMPLEXIDADE

Em “Introdução ao Pensamento Complexo”, Morin (2007) propõe a necessidade de se repensar o modo disruptivo e fragmentado como a própria ciência vem sendo construída. Não é possível analisar as partes de um fenômeno isoladamente, sem atentar para todas as ramificações que compõem sua totalidade, pois cada partícula se entrecruza e entretece no emaranhado global, afetando-se

mutuamente.

Para compreender um dado fenômeno biopsicosociocultural dos efeitos do multiculturalismo, deve se esclarecer que o próprio termo “compreender” requer uma ética da compreensão, que em sua acepção etimológica significa (*cumpreendere* - tomar em conjunto). Nesse sentido, urge promover uma reconfiguração no pensamento dos diversos atores sociais para que possam, por meio de uma autoética, uma antropológica e uma socioética, reconceitualizar representações epistêmicas preexistentes. Os profissionais da educação precisam estar atentos a essas concepções para refletir sobre uma prática docente significativa, emancipatória e transformadora.

A (re) integração de todos os entes e/ou a religação dos saberes demanda aprofundar o conhecimento por meio de análises que considerem as relações sociais entre indivíduo e ambiente. Do micro ao macrossistema, todos os contextos bioecológicos da interação humana, quando considerados, auxiliam numa compreensão mais elucidativa que intensifica a humanização do olhar. A desfragmentação dos saberes requer uma reconfiguração do olhar, é necessário um exercício metacognitivo que promova a reforma no ato de pensar os fenômenos a partir da complexidade, considerado-se cada ramificação das partículas que integram o todo observável peremptoriamente.

Morin (2007) constrói o neologismo denominado “Caosmo”, quando propõe considerar simultaneamente o caos e o cosmo enquanto constituintes de uma identidade que permite a reforma do pensamento. A Complexidade é indubitavelmente um desafio a ser enfatizado que prima por transformar o conhecimento da complexidade em pensamento da complexidade. Se não houver a reforma do pensamento, que deve se tornar complexo, não haverá transformação. Faz-se imperativo que a revolução ocorra nas estruturas do próprio pensamento. (MORIN, 2007, pp. 08-10). Por consciência, retorna-se a questão da ética do conhecimento a permear a ciência, que para Rabelais se faz com consciência moral.

Nessa perspectiva, importa ressignificar a condição humana a partir da perspectiva bioantropossocial, que correlaciona a diversidade e as diferenças como constitutivas da própria humanidade, a partir da dimensão eco-humanista. Compreender a ontologia que consubstancia a alteridade de cada ser humano exige um exercício ôntico meta reflexivo, autoético, socioético e antropológico.

Autoético porque devem ser considerados os princípios edificados ao longo da existência do indivíduo, fruto das interações sociais em seus múltiplos espaços de formação e desenvolvimento humano. A palavra ética deve ser considerada a partir de sua construção etimológica para que se possa compreender melhor a essência que consubstancia seu significado idealizado. O vocábulo Ética se originou na Grécia, proveniente de *ethikos* para se referir a algo que remete ao bom

costume, possuidor de caráter, acepções que podem definir o conceito de *ethos*, palavra primitiva que deu origem a várias derivadas. Dentre elas, “ética” para se referir à necessidade de viver com civilidade, pensando no bem-estar coletivo. Morin (2006) se inspirou no pensamento kantiano para elaborar sua teoria a respeito da ética, constituída a partir de uma exigência moral na qual o próprio indivíduo a auto reconhece e auto-impõe.

Socioético porque a ética deve estar voltada para os interesses da coletividade que compõe determinado *ethos* social. Essa seria uma fonte externa ao sujeito, representa os substratos culturais adquiridos em suas relações comunitárias. A proposta é que esse sujeito reconheça e filtre os valores construídos nas relações interpessoais, desenvolva uma autonomia no pensar e uma antropoética, uma ética humana e planetária cujos interesses coletivos se sobreponham aos individuais. A ética da compreensão voltada para entender o gênero humano enfatiza o papel dos profissionais atuantes na educação e na rede de proteção para o desenvolvimento da “[...] humanização da humanidade” (MORIN, 2003, p. 106).

A formação humana integral requer um processo educativo que prepare as pessoas para perceber a importância autoecoformativa de exercitar a empatia, a solidariedade, a proatividade positiva e sinérgica, visando ao bem estar individual que se reflete no coletivo num movimento de recursividade que se retroalimenta, em especial, nessa era de expansiva interconexões digitais. A compreensão mútua implica “estudar a incompreensão a partir de suas raízes, suas modalidades e seus efeitos. Este estudo é tanto mais necessário porque enfocaria, não os sintomas, mas as causas do racismo, da xenofobia, do desprezo” (MORIN, 2001, p. 17).

2.1 A perspectiva dos Direitos Humanos no processo migratório

A Declaração Universal dos Direitos Humanos surge em 1948, com a consolidação da Organização das Nações Unidas, como uma tentativa de humanizar em todos os lugares do mundo os seres humanos, para que ações horripilantes e bárbaras como as que se concretizaram na segunda guerra mundial não venham a acontecer. Dentre alguns direitos considerados elementares e que deveriam ser implementados para que pudesse efetivamente reduzir o mal estar nas civilizações, cabe destaque o direito de todos e todas a serem tratados com igualdade perante a lei, a não serem submetidos a trabalhos forçados e ou escravizados, o direito à liberdade de se manifestar publicamente sobre crenças religiosas e ideologias políticas, ao lazer, à educação, ao acesso, à cultura e ao trabalho livre e remunerado.

A implementação da Declaração Universal dos Direitos Humanos/DUDH – 1948, remete a um momento histórico que constitui um marco importante na história da humanidade, pois não se pode deixar de mencionar que em 1945, governos fascistas e nazistas provocaram a morte de milhares de pessoas, houve vários

genocídios provocados em especial pela bomba atômica utilizada na segunda guerra mundial, quando milhares de vidas se perderam, de forma mais gritante em Hiroshima e Nagasaki.

O direito à vida e à dignidade humana é subjetivo e inalienável. Verifica-se que há muitas garantias asseguradas nas legislações vigentes que versam sobre medidas protetivas das condições de existência, no entanto “o problema grave do nosso tempo, com relação aos direitos humanos, não é mais o de fundamentá-los e sim o de protegê-los” (BOBBIO, 1992, p. 25)

Antes da Pandemia ocasionada pelo Novo Coronavírus, a era da mobilidade humana estava sendo vivenciada por milhões de pessoas em todos os lugares do mundo. De acordo com dados do Departamento das Nações Unidas de assuntos económicos e sociais / UNDESA, a década de sessenta registrou um aumento de cem milhões de migrantes internacionais para 155 em 2000 e 214 milhões em 2010.

Barlett, Rodríguez e Oliveira (2010) ao tratar do processo de migração e educação a partir de perspectivas socioculturais, chamaram à atenção para a pouca importância a respeito da articulação entre migração e educação, de como esses dois elementos interagem e produzem ressonâncias na mobilidade social e econômica. Analisaram três fluxos de migração que contemplaram os jovens haitianos que vivem na República Dominicana, dos colombianos que foram tentar estratégias de sobrevivência no Equador e descendentes de mexicanos nos Estados Unidos. Enfatizaram a importância de se pensar numa inclusão escolar acolhedora que compreenda as especificidades idiosincráticas desses jovens e apresentaram sugestões de pesquisas que correlacionem Educação e Migração.

A equidade no acesso à educação pressupõe que se considerem os processos de inclusão e acolhimento desses educandos oriundos de diferentes países. Não somente os valores culturais precisam pautar os planos de trabalho docente, os projetos políticos e pedagógicos e as propostas pedagógicas curricular, mas é necessário se pensar em criação de leis que contemplem os saberes históricos, lingüísticos e culturais desses estudantes para garantir a inclusão e a permanência não somente no ensino fundamental e médio, mas também no ensino superior.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de uma sociedade plural e democrática, que reconheça a equidade dos direitos humanos de todas as pessoas considerando suas especificidades, as representações simbólicas e inter-semióticas que constituem a alteridade de cada um em sua subjetividade. Quando se discute que língua afinal se fala no Brasil, fica evidente a riqueza plurilingüística da nação brasileira e os reflexos da cultura latino-americana.

Não se pode pensar em uma formação humanizada, principiada pelo reconhecimento e valorização da cultura do outro em sua multidimensionalidade histórica, geográfica, lingüística, social, transcultural, filosófica, etc... que consubstancia a edificação ética e estética latino-americana, sem considerar a complexidade de todas as partículas que se entrecruzam para compor o todo, num processo em que todos os fenômenos se afetam mutuamente e se retroalimentam.

O processo educativo se caracterizará como a etapa de desenvolvimento do sujeito livre, pois o torna mais humano à medida que possibilita suas criações e a compartilha de significados, constituindo-se do composto da heteronomia como uma etapa para a construção da autonomia como um sistema aberto e fechado, em que, para funcionar de maneira coesa, necessita de energia e conexões para continuar a viver, captando a energia do meio ambiente, por meio do procedimento de socialização, iniciado pela anomia (sem leis), para a heteronomia (com leis), até chegar à liberdade consciente (autônoma). Embora antagônico, para Morin (2006, p. 66), a autonomia constitui-se como um fator de complexidade, onde é independente e, ao mesmo tempo, dependente do meio: “nós dependemos de uma educação, de uma linguagem, de uma cultura, de uma sociedade, dependemos claro de um cérebro, ele mesmo produto de um programa genético, e dependemos também dos nossos genes”. (MORIN, 2006, p. 66).

Durante processo formativo, a autonomia será desenvolvida em conjunto de ações teóricas e práticas relacionadas ao contexto existente, na interação entre os sujeitos e na constituição abstrata e concreta de diálogos temáticos sobre a influência da sociologia, ética, política e economia na construção da liberdade, a fim de possibilitar a construção da tomada de decisões e discernimento dos discentes a partir das suas vivências e demandas. Por isso, Morin (2006) reafirma que para promover escolhas internas, dever-se-á primeiramente constituir condições externas, pelo fato de existir determinantes de liberdade que influenciam o sujeito. Por isso, é imperativo considerar a equidade de direitos a partir do senso humanitário de comunidade, e do reconhecimento de que todos vivem uma grande aldeia global, o que afeta positiva ou negativamente um ente, afeta conseqüentemente e extensivamente o outro. A reintegração dos saberes adquiridos a partir das interações sociais, a complexidade presente no fazer científico deve primar para melhorar os processos formativos, visando à construção de uma ética planetária que ultrapasse egocentrismos e individualismos. Ainda práticas de decolonização dos currículos precisam ser ressignificadas, pautar os Projeto Político-Pedagógico-PPP, Proposta Pedagógica Curricular - PPC e o Plano de Trabalho Docente - PTD.

O fenômeno da globalização articulado à complexidade da efetividade na implementação dos direitos humanos permite intensificar a responsabilidade social sobre o desenvolvimento humano.

REFERÊNCIAS

- BARTLETT, L. RODRÍGUEZ D. OLIVEIRA G. **Migração e educação**: perspectivas socioculturais. Educ. Pesqui., São Paulo, v. 41, n. especial, p. 1153-1171, dez., 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ep/v41nspe/1517-9702-ep-41-spe-1153.pdf> (Acesso em 21/07/2020).
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRASIL. Ministério da Justiça. **Programa Nacional de Direitos Humanos II**. Brasília: 2002.
- BRASIL. **Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos; Ministério da Educação, 2003.
- CANAU, V. M. F. ROSSO, K. INTERCULTURALIDADE E EDUCAÇÃO NA AMÉRICA LATINA: uma construção plural, original e complexa. **Revista Diálogo Educacional**. Vol. 10. Nº 65. 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/issue/view/289> (Acesso em 21/02/2020).
- MORIN, E. **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre, Sulina, 2006.
- _____. **Ciência com consciência**; tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. - Ed. revista e modificada pelo autor - 8ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2005.
- PEREIRA, W. K. Neocolonialismo da Educação no Rio de Janeiro: a política pública de padronização do processo ensino-aprendizagem. Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura – SEMLACult. Foz do Iguaçu/PR - Brasil.
- SILVA, M. L. **Educação intercultural e pós modernidade**. Rev. Mal-Estar Subj. [online]. 2003, vol.3, n.1, pp. 151-163. ISSN 2175-3644. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1518-61482003000100009 (Acesso em 24/07/2018).
- STROMQUIST, N. P. **Educação Latino-Americana em tempos globalizados**. Sociologias vol.14 no.29 Porto Alegre Jan./Apr. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222012000100004&script=sci_arttext&tlng=pt (Acesso em 21/07/2020)

CAPÍTULO 6

OS RIBEIRINHOS DO RIO MAPUÁ, ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ: MODOS DE VIDA, COSMOLOGIA, PRÁTICAS MATERIAIS E SIMBÓLICAS

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 05/07/2020

Eliane Miranda Costa

Universidade Federal do Pará, Campus
Universitário do Marajó-Breves
<https://orcid.org/0000-0002-5036-3147>

RESUMO: O texto preocupa-se em discutir os modos de vida, cosmologia e saberes dos povos ribeirinhos do rio Mapuá, arquipélago de Marajó, PA. Este grupo social por meio da tradição oral ressignifica cotidianamente suas práticas materiais e sociais na relação com o rio, a floresta, o meio ambiente varzeiro, as diferentes pessoas e a materialidade. Neste empreendimento, na trilha da História Oral procuro saber o que os ribeirinhos narram sobre as práticas materiais, a experiência, a cosmologia e os saberes culturalmente herdados. As narrativas orais me conduziram a escuta e análise das memórias, permitindo-me uma melhor compreensão e contextualização das informações. Combinando dados empíricos e base teórica demonstro ser o modo de vida dos ribeirinhos historicamente marcado pelas práticas tradicionais reeditadas cotidianamente nas bordas da racionalidade científica eurocêntrica. É um processo produzido e enraizado com a especificidade da várzea, o ritmo das águas, os saberes herdados e ressignificados e pelos laços de parentesco e vizinhança. Nesse movimento o rio, a floresta e a várzea são transformados em lugares

comuns, ambientes sínteses da cultura e base de reprodução material dos ribeirinhos. Daí afirmar que o modo de vida desse grupo é configurado pela dinâmica cosmológica, ambiental e material.

PALAVRAS-CHAVE: Narrativas orais; Práticas materiais e simbólicas; Ribeirinhos; Mapuá.

THE RIBEIRINHOS DO RIO MAPUÁ, ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ: WAYS OF LIFE, COSMOLOGY, MATERIAL AND SYMBOLIC PRACTICES

ABSTRACT: The text is concerned with discussing the ways of life, cosmology and knowledge of the riverside peoples of the Mapuá River, archipelago of Marajó, PA. This social group, through oral tradition, daily re-signifies it's material and social practices in relation to the river, the forest, the varzeiro environment, the different people and materiality. In this enterprise, on the trail of Oral History I try to know what the riverside people narrate about material practices, experience, cosmology and culturally inherited knowledge. The oral narratives led me to listen and analyze the memories, allowing me to better understand and contextualize the information. Combining empirical data and theoretical basis, I demonstrate that the riverside inhabitants' way of life historically been marked by traditional practices reedited daily on the edges of Eurocentric scientific rationality. It is a process produced and rooted with the specificity of the floodplain, the rhythm of the waters, the inherited and reframed knowledge and the ties of kinship and neighborhood. In this movement, the river, the forest and the floodplain are transformed

into common places, synthesis environments of culture and the base of material reproduction of riverside dwellers. Hence, to affirm that the way of life of this group configured by the cosmological, environmental and material dynamics.

KEYWORDS: Oral narratives; Material and symbolic practices; Ribeirinhos; Mapuá.

1 | INTRODUÇÃO

O texto trata do modo de vida dos ribeirinhos do rio Mapuá, município de Breves, arquipélago de Marajó, Estado do Pará. Tem por objetivo identificar elementos das práticas materiais (inclui os vestígios arqueológicos), das experiências cosmológicas (envolvendo a relação com o sobrenatural) e dos saberes culturalmente herdados pelos ribeirinhos. Adoto o termo ribeirinhos, não por causa desse grupo viver às margens do rio, mas pela relação que o grupo estabelece com o meio ambiente amazônico e marajoara (MACHADO, 2011; COSTA, 2018).

Na paisagem geográfica do município de Breves, o rio Mapuá caracteriza-se como um dos rios mais extensos e importantes, em termos históricos. Em suas entranhas identifica-se vestígios de diferentes ocupações, em especial, dos povos indígenas. É conhecido tanto como um lugar de difícil acesso e distante do núcleo urbano, quanto um lugar de natureza exuberante, composta por uma densa e rica floresta, diversos lagos de água gélida e preta, feito Coca-Cola, para operar com metáfora e ponto de vista local (GEERTZ, 2007). É ainda um lugar de muitas histórias e memórias, marcadas pelas lembranças e vestígios das ações humanas construídas pelos antepassados, bem como pelas vivências e produções históricas e materiais no presente.

No passado, de acordo com as pesquisas arqueológicas e históricas, o arquipélago de Marajó, aqui chamado de Amazônia Marajoara, era habitado por várias nações indígenas, as quais foram em parte dizimadas pela colonização europeia iniciada no século XVI. Essas nações eram agrupadas em Aruã e Nheengaíba. Aruã, no lado oriental, falante de língua Arawak, adentrou no Marajó 200 anos antes da colonização e, do lado ocidental, o grupo Nheengaíba, assim batizado pelos colonizadores por falarem diversas línguas incompreensíveis (SCHAAN, 2009). As pesquisas feitas até então, permitem presumir que este grupo, formado por 29 nações indígenas diferentes (Anajá, Mapuá, Pacaucaca, Guajará e outros), pode ter migrado dos Andes para o Marajó (SARRAF-PACHECO, 2009; SCHAAN, 2009).

Para pesquisadores como Sarraf-Pacheco (2009), as nações indígenas marajoaras estabeleceram constantes disputas, trocas e interações materiais, culturais e simbólicas, entre si, com outros grupos e a natureza. Com a chegada dos portugueses e outros europeus (franceses, espanhóis), bem como africanos (trazidos como escravos), apesar do genocídio indígena, é possível dizer que as

interações se alargaram, o que faz do Marajó uma zona de contato interétnico (SARRAF-PACHECO, 2009).

Em fins do século XIX, com o desenvolvimento da economia gomífera e a promessa de riqueza fácil migraram para essa região, além de comerciantes portugueses (que se tornaram seringalistas), uma leva de nordestinos (em especial, cearenses fugindo da seca) para trabalhar com a extração do látex (LIMA, 2013). Vestígios dessas ocupações podem ser encontrados em sítios arqueológicos (cemitério indígena, cemitério de sepultamento antigo), como também evidenciadas nos traços culturais, experiências e práticas materiais desenvolvidas pelos ribeirinhos na atualidade.

Daí afirmar que a origem desse grupo pode estar associada às tradições indígenas, africanas e europeia em simbiose. Registra-se que atualmente, o grupo social do Mapuá, é formado por cerca de 900 famílias, em sua maioria, ligadas por laços afetivos, de parentescos, compadrio e vizinhança, reunidas em comunidades de pequena escala (BEZERRA, 2011). No ritmo da maré esse grupo aprendeu a manejar o rio, a floresta e a construir seu modo de vida ribeirinho, o qual procuramos aqui conhecer.

Este texto resulta de minha pesquisa de doutorado realizada entre 2014 a 2018 nesta região. Não consiste em uma discussão completa, nem segue uma linearidade; ao contrário, são reflexões incompletas geradas da combinação empírica com a teoria, a partir de autores como Braudel (2016), Mauss (2003), Sarraf-Pacheco (2009) e outros. Tais autores contribuem para entendermos o modo de vida ribeirinha como uma construção em conexão com o ambiente amazônico.

Os autores corroboram, também, para inferir ser o pensamento moderno de orientação cartesiana, insuficiente para compreendermos a diversidade de lógicas que circundam à vida, os saberes, às tradições e as práticas materiais, culturais e sociais dos ribeirinhos. Nessa dinâmica a oralidade caracteriza-se como importante canal de compartilhamento e ressignificação, entre as diferentes gerações, das tradições culturais que, em conexão com o meio natural, não se dissociam de elementos religiosos, mitológico, sistema de parentesco, simbólicos e cosmológicos.

2 | METODOLOGIA

A pesquisa segue pelo rastro da História Oral Temática e Arqueologia Etnográfica. Ambas, configuram-se como vertentes da pesquisa de abordagem qualitativa, pois, lidam com um universo de significados impossíveis de serem reduzidos a variáveis mensuráveis. A História Oral é aqui sustentada nas memórias, lembranças e experiências dos ribeirinhos. Essa vertente metodológica, possibilitou-me a escuta e a análise das memórias dos interlocutores que, por conseguinte,

conduziu-me a uma melhor compreensão e contextualização dos dados obtidos com as narrativas orais.

A fonte oral, como assinala Portelli (2016), resulta de uma troca dialógica entre interlocutores e pesquisadores. Na prática, isso significa que as narrativas orais, que sustentam nossa discussão, não são memórias estáticas e desconexas; ao contrário, são lembranças configuradas no momento das entrevistas e, portanto, influenciadas pelas condições materiais e simbólicas. A memória é, dessa forma, um produto sobre o passado forjado no presente, o que ocorre por meio da rememoração, gerada a partir de algum estímulo que, conforme Bosi (1999), pode ser uma pergunta, uma imagem, um lugar, um comentário e a presença do/a pesquisador/a.

Entendo que, a memória caracteriza-se como uma herança cultural ressignificada a cada geração, em uma dinâmica que integra passado e presente. Daí dizer que as memórias narradas por cada interlocutor desta pesquisa são em si negociações com o grupo pertencente e ressignificadas de acordo com o contexto vivido. Tais narrativas foram coletadas por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas individualmente com sete pessoas adultas e idosas (três mulheres e quatro homens) na faixa etária entre 45 a 102 anos, selecionadas por saberem contar sobre a história do lugar e terem ouvido falar sobre a existência de material arqueológico.

Para realizar as entrevistas acordei, antecipadamente, com cada interlocutor o horário e o local das mesmas. No ato das entrevistas entreguei aos depoentes o Termo de Consentimento Livre Esclarecido, informando sobre os objetivos da pesquisa e o uso das informações para fins científicos. Durante as entrevistas fiz uso de um roteiro semiestruturado, conforme modelo, proposto por Rizzini et al (1999), o qual confere maior liberdade ao pesquisador para inserir no transcurso das entrevistas questões que se fizerem pertinentes.

Todas as entrevistas foram gravadas conforme o consentimento dos entrevistados, e transcritas de forma literal. Neste texto uso trechos dessas entrevistas procurando atender os objetivos propostos. Os interlocutores estão identificados com as iniciais dos próprios nomes, conforme autorização. Adotei tal critério como medida para que os interlocutores tenham a identidade preservada, e, ao mesmo tempo, assumam a autoria de suas memórias e histórias narradas.

Recorri ainda às observações etnográficas capturadas entre maio de 2015 e dezembro de 2017, devidamente registradas no diário de campo. O registro de tais observações segue a orientação da Arqueologia Etnográfica. Castañeda (2007) comenta que a Arqueologia Etnográfica, preocupa-se com o entendimento dos contextos sociais, das agências e dos processos de engajamento com o mundo, elementos que envolve múltiplos pontos de vistas.

Além das narrativas orais e observações etnográficas fiz uso de algumas imagens capturadas durante a inserção em campo. As imagens são aqui consideradas narrativas visuais, com a perspectiva de ampliar a comunicação e expressão acerca do comportamento cultural estudado. Apoiada em Boni e Moreschi (2007, p. 139), entendo que “a fotografia não é um suporte da pesquisa, mas são imagens que agem como um meio de comunicação e expressão do comportamento cultural”, permite assim, compreender aspectos culturais e materiais, não evidenciados por outras técnicas de pesquisa.

Os dados empíricos foram analisados à luz da corrente pós-processual. Nesta corrente, privilegia-se a superação das dicotomias estabelecidas e defende a existência de uma relação dialética entre passado e presente. O pesquisador tem nesse movimento o papel de interpretar o passado a partir do presente com diferentes perspectivas, sobretudo, de refletir criticamente sobre o presente (HODDER, 1994). Isso significa tecer elucubrações acerca do passado que venham contribuir com a comunidade na construção de conhecimentos críticos. Nesse movimento, o contexto, as coisas e sua agência, bem como as tradições culturais, são processos e não produtos de um passado frigorificado.

3 | RESULTADOS ALCANÇADOS

3.1 Os ribeirinhos e as práticas culturais, materiais e simbólicas

Os ribeirinhos do rio Mapuá, como mencionado anteriormente, é um grupo social formado por diferentes famílias ligadas entre si por laços afetivos, de parentesco, compadrio e vizinhança. Ao longo dos tempos, essas famílias aprenderam a manejar com o rio, a água e a várzea, de modo a concretizar suas necessidades materiais, culturais, intelectuais e espirituais.

Ancestralmente, tais famílias podem estar ligadas aos povos indígenas, habitantes desta região quando os europeus aqui chegaram. Vestígios dessa ocupação podem ser encontrados, principalmente, em dois sítios de cemitério indígenas; um situado na localidade vila Amélia (registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN)) e um localizado na vila Canaticum, identificado pela autora desta pesquisa em dezembro de 2018 (ainda não registrado pelo IPHAN).

Outros ancestrais dessas famílias são os portugueses e nordestinos que chegaram ao Mapuá no final do século XIX e início do século XX para trabalhar com a extração do látex, comércio promissor da época. Um símbolo desse período, e que se destaca entre as comunidades, é um casarão construído todo em madeira de lei na década de 1950, por um dos patrões (comerciante nordestino) da borracha na vila e comunidade Santa Rita.

Esse casarão na atualidade provoca no imaginário local diferentes interpretações e significados. Podemos dizer que é lugar de memória (NORA, 1993) e território de assombração dos ribeirinhos, como se verifica no seguinte relato:

Aqui neste Casarão, tem o homem de branco [...]. Era umas sete horas da noite, era eu e dois compadres meu tomando banho [...]. Quando estava passando sabonete, de repente olhamos lá para cima, tem aquelas duas janelas na frente, aquele cara todo vestido de camisa branca. Eu meio ceguinho, o Raimundo olhou e disse, olha aquele cara de branco na janela do lado direito, mas não chegou aqui, veio por trás. O outro disse vamos ver quem é. Eu disse: olha, vamos fazer o seguinte, vão pela frente [...], eu vou por trás, se for alguém querendo fazer medo, vamos assustar ele. Aí subimos e nos encontramos no corredor, entramos e os quartos estavam com as portas fechadas e não tinha ninguém. (O.M. 63a, 2017).

De acordo com as memórias dos interlocutores, no passado, esta casa, que abrigava a família do patrão, era visitada por muita gente, “era seringueiros que trazia borracha [...], muitas vezes pernoitava na casa do patrão; era também gente da cidade que vinha comprar borracha aí” (V. P, 98a, 2017).

Essas memórias e a materialidade ajudam a identificar a presença de pelo menos duas ancestralidades (uma milenar e uma secular), que, como mencionado, dão origem ao grupo social que ocupa atualmente às margens do rio Mapuá. Esse grupo vive em casas isoladas e, também, agrupados em vilas e comunidades. Ao todo são 16 comunidades, a saber: Bom Jesus, São Sebastião do Mapuá-Miri, Nossa Senhora de Nazaré do Mapuá-Miri, Rosa Mística, Nossa Senhora das Graças, conhecida por Vila Amélia, São Benedito do Mapuá, Perpétuo Socorro, Santa Rita, São José, Assembleia de Deus, São Sebastião do Canta Galo, Santa Maria, Perpétuo Socorro do Canaticum, Nossa Senhora de Nazaré, chamada de Nazaré do Jacaré, Santíssima Trindade, São José do Aramã e São Benedito do Aramã.

Comunidade¹, para esse grupo, significa muito mais que proximidade geográfica, refere-se à relação que estabelecem com o sagrado, exemplificado pelos nomes das comunidades, como também pelos laços de parentesco, compadrio e interesses políticos e econômicos (COSTA, 2018).

Economicamente, essas famílias vivem da extração da madeira, do palmito e, principalmente, da produção da farinha de mandioca e da exploração do açaí. Além dessas atividades, identifica-se ainda a prática da caça, da pesca artesanal e a

1 Em comunidades, os ribeirinhos relatam que, em defesa da permanência no território tradicionalmente ocupado (ALMEIDA, 2007), reivindicaram a criação de uma Reserva Extrativista. Assim, por meio de decreto presidencial s/n., em 20 de maio de 2005, o governo federal criou a Resex-Mapuá (BRASIL, 2005), que no ponto de vista dos interlocutores garantiu a eles o direito de permanência e acesso ao território, bem como permitiu “libertarem-se” das ameaças do patrão (comerciante, que se intitulava dono do Mapuá e dos ribeirinhos). E um dos elementos fundamentais nessa luta foi exatamente “a força da comunidade” (A.G., 63a, 2015).

criação de animais de pequeno porte, chamados de *xerimbabos*, e em alguns casos a criação de uma ou duas cabeças de gado bovino. Cada atividade é realizada em uma determinada época do ano, ou seja, no inverno ou verão amazônico.

O inverno amazônico começa em meados de dezembro e, quase sempre, encerra no final de maio ou meados de junho. Nesse período, conhecido como chuvoso, além da exploração da madeira, as famílias concentram-se em produzir a farinha de mandioca, explorar o palmito, coletar o *miriti* (fruto do *miritizeiro*, palmeira típica da Amazônia e de outras regiões brasileiras. Porém, nas demais regiões e Estados este fruto é chamado de *buruti*), o *tapereba* (conhecido em outras regiões como cajá), entre outras frutas típicas da região, usadas no consumo.

A partir do final de maio, quando o tempo se abre um pouco e o rio começa a secar, a terra passa a ser preparada para o plantio da roça, atividade que ocorre de fato a partir de julho quando a terra fica mais seca devido ao forte sol do verão amazônico. Nesta temporalidade, também se pratica a caça, a pesca (feita sobretudo nos lagos, com o uso de diferentes artefatos, a exemplo do *cacuri* - armadilha feito de tala colocado à margem do rio para capturar peixes -, da rede de malha, caniço entre outros) e a exploração do fruto do açaí, consumido e comercializado. A farinha e o açaí são, na verdade, os principais alimentos da cesta básica dessas famílias, como são, também, a moeda de troca para se adquirir os demais produtos da cesta básica.

Observa-se que a água é, nesse círculo, o motor da vida, então para o ribeirão marajoara significa tudo: tempo, clima, “união, transporte, troca, aproximação” (BRAUDEL, 2016, p.375), formação, trabalho, diversão, escassez, interação com o natural e o sobrenatural. Nessa dinâmica socioespacial e temporal, o território é assumido como espaço de uso múltiplo dos recursos envolvendo a prática da agricultura familiar, o extrativismo dos recursos da floresta. O rio (chamado ainda de igarapés, braços e lagos) a floresta e à várzea dentro dessa cosmologia de uso são transformados em lugares comuns, ambientes sínteses da cultura e a base de reprodução econômica e material dessas famílias.

Daí dizer que o território não é somente o espaço geográfico de onde as famílias retiram os recursos que garante à manutenção da vida. É, também, o palco de acontecimentos culturais, o que significa que abarca diferentes histórias e memórias afetivas, materiais, religiosas, coletivas e individuais tecidas pelas diferentes gerações a partir dos contatos e relações construídas.

Para Alencar (2007, p. 98) “é o grupo social que constrói e dá significado ao lugar, e cada grupo constrói sua identidade a partir dos vínculos de parentesco que unem as famílias entre si e estas como o lugar aberto pelo ancestrais”. O pertencimento ao lugar e ao grupo de parentesco é o que credencia o indivíduo ter acesso ao território e aos recursos naturais e isso funciona como uma espécie de

mapa cognitivo, o qual serve para orientar as relações entre as pessoas e, dessas, com o ambiente (ALENCAR, 2007) e com a cultura material, produzida e utilizada nas diversas práticas.

Nessa dinâmica de relações e construções podemos dizer que o território geográfico abarca outros territórios, a exemplos dos territórios sagrados, carregados de simbologias e significados cosmológicos como é o caso da “Cruz Milagrosa” (figura 1), situada às margens esquerda do rio braço do Socó, afluente do rio Mapuá.



Figura 1 – Cruz Milagrosa às margens do rio braço do Socó, Mapuá.

Fonte: Eliane Costa (2015).

Nesta cruz, moradores local e visitantes, penduram coisas, em especial roupas para agradecer a dádiva recebida, como se observa na figura acima. Entre as oferendas identificamos vestidos de mulheres grávidas, sapatinhos de recém-nascidos, entre outros. Observamos que as oferendas mantêm as pessoas em sintonia com os espíritos da floresta e do rio, bem como com as coisas, o lugar e a memória.

Este artefato simbólico-religioso é um considerado um território sagrado e poderoso, de grande importância espiritual às famílias ribeirinhas do Mapuá e de outras localidades. De acordo com os interlocutores, ao longo do ano, pessoas das comunidades próximas e de outros lugares (como Macapá, Belém) recorrem a esta cruz para se curar dos infortúnios, as enfermidades do corpo e da alma, bem como arrumar casamento, entre outros. Em troca da graça atendida costuma-se pendurar fitas, roupas, bem como ascender velas, soltar fogos e orar. Estabelecem, assim, uma relação de troca material, espiritual e simbólica (MAUSS, 2003), o que se verifica ainda nas práticas de cura dos benzedores locais, bem como nas narrativas sobre visagens e assombrações, que aguçam e dão vida ao imaginário e a história

do lugar.

A origem dessa Cruz é um enigma. No imaginário local identifica-se ao menos duas versões, uma que se trata da sepultura de um ex-seringueiro, que, após muitos dias doentes e abandonado a própria sorte morreu, sendo encontrado tempos depois com o corpo em decomposição e, que por isso, foi sepultado ali mesmo. Meses depois, um seringueiro conhecido foi morar nas proximidades da sepultura. Durante uma forte seca (os lagos e braços secaram), tal seringueiro precisando entregar a borracha ao patrão e fazer a compra do mês, olhou para a cruz e invocando o nome do morto lhe prometeu que se o fizesse chover, de modo que o lago enchesse, acenderia uma caixa de velas. Na madrugada uma enorme chuva se formou enchendo todos os lagos, com isso o promesseiro foi a taberna do patrão e como prometido comprou e acendeu as velas, desde então tornou-se uma cruz milagrosa.

Na segunda versão, tem-se um homem desconhecido encontrado morto por moradores que se estavam caçando na área. Como já estava em decomposição enterraram no local encontrado. Meses depois, quando um padre passava em visita (chamada de desobriga) foi levado ao local para encomendar a alma do morto. Este padre, após oração, estabeleceu que a partir daquela data a cruz seria milagrosa.

Durante o período da borracha muitos seringueiros, a maioria migrantes nordestinos, no interior da Amazônia morreram no meio da floresta e, sem nenhuma assistência, eram enterrados de qualquer forma, quase sempre, em covas rasas por outros seringueiros, os quais normalmente colocavam uma cruz para sinalizar o enterro. É provável que a origem desta Cruz, artefato milagroso dos mapuaenses, esteja relacionado aos seringueiros que migraram para essa região durante o boom da borracha. Transformar essa cruz em milagrosa pode ser uma forma encontrada pelos moradores para resistir aos infortúnios provocados pela exploração e violência imposta pelos empresários.

Independentemente de sua origem, esse artefato como relatado, representa para muitas famílias possibilidade de cura, como se observa na narrativa abaixo:

Eu fui ofendido de inseto nessa perna [aponta para a perna esquerda] aqui. Aí em dois dias tufou na cissura tufou um caroço assim [fez gesto mostrando que era grande]. Me peguei com a Cruz Milagrosa se ela fizesse com que esse caroço vazasse, mas não abrisse a ferida eu pagava a minha promessa [...]. Aquilo estava assim igualmente uma banda de limão aquela fase para fora, quando foi no outro dia amanheceu sequinho, aí foi indo, foi indo vazou aquela água e não abriu a ferida. Eu fui lá e soltei a dúzia de foguete que eu prometi para ela (A.B, 63a, 2017)

Com base Mauss (2013) compreendo que a relação dos ribeirinhos com esse artefato é baseada em misturas das coisas com a alma, ou seja, em um contrato

e troca material, espiritual e simbólica. Em outros termos, a Cruz tem como papel mediar uma relação integrada entre humanos e não-humanos, prática fundamental para questionarmos as leituras lineares e dicotômicas sustentadas pela ciência de orientação cartesiana.

Registra-se que a Cruz Milagrosa não é o único artefato de fé. Há, na verdade, uma variedade de coisas “sagradas” que permeiam a dimensão cosmológica e espiritual dos mapuaense. Nas igrejas e nas casas, as famílias mantêm várias imagens de santos, que se apresentam como artefatos sagrados. Em suas casas, observa-se a existência de oratórios, quase sempre colocados no canto da sala ou no corredor, onde as imagens ficam expostas, acompanhados de velas e fitas, configurando-se como espaços sagrados.

Os artefatos e os espaços por eles ocupados, isto é, às margens do rio, onde a Cruz Milagrosa habita, o canto das salas ou corredores das casas, onde ficam os oratórios, com as imagens dos santos e as igrejas, caracterizam-se como territórios sagrados. Nesses territórios os ribeirinhos estabelecem uma espécie de conexão com o cosmo, o transcendental, cuja cultura material, definida como artefato, assume papel de mediação. A cultura material como assinala Miller (2013) tem papel ativo e não está separada das pessoas, isto é, das suas práticas, de suas experiências e vivências.

Dentro desse quadro, a relação dos ribeirinhos com a flora e a fauna amazônica baseia-se em uma ontologia relacional, em que a natureza determina a cultura e, ao mesmo tempo, é determinada pela cultura. Um processo que envolve vínculos históricos e um modo de vida materializado em diálogo simétrico com a dinâmica ambiental (LATOURET, 2009). Isso mostra que a relação com a natureza reflete na construção identitária das famílias e suas comunidades, fundamental para questionar as bases da ciência moderna de orientação eurocêntrica.

Observa-se que, nesse movimento, trabalho e religiosidade configuram-se como fatores de forte interferência na forma de como os ribeirinhos ocupam os espaços, bem como o praticam e socializam. A religiosidade pode ser inclusive interpretada como a voz que atravessa as demais dimensões da vida. Fato que pode ser evidenciado na força do catolicismo popular (o que explica os nomes das comunidades) e na relação com o sobrenatural. Aliás, é possível dizer que, a perspectiva cosmológica que integra elementos da tradição indígena e do catolicismo é mediada por poderosos artefatos da cultura material dos moradores, com destaque para a Cruz Milagrosa, as imagens de santos e as diferentes oferendas.

Embalados pela tradição oral, no acontecer das relações humanas e não-humanas cotidianamente, os ribeirinhos do rio Mapuá utilizam um conjunto de “coisas” à maioria produzidos com recursos retirados da floresta. Assinala-se que essas “coisas” não desempenham apenas uma função utilitária ou são suportes

identitários, mas caracterizam-se como mediadores da vida social (APPADURAI, 2008). Na dinâmica de rio e floresta, como é a realidade em estudo, a cultura material carrega simbologias e significados não apenas das pessoas, mas, sobretudo do território.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões pautadas na combinação entre o referencial teórico e os dados empíricos permitiram-me, neste texto, conjecturar ser o modo de vida ribeirinha uma construção resultante das relações interétnicas atravessadas por conflitos, trocas materiais e simbólicas. É um modo de vida configurado pela dinâmica cosmológica, ambiental e material. Ao longo, dos tempos, os ribeirinhos têm feito diferentes usos e apropriações do espaço, das práticas tradicionais, atribuindo-lhes outros sentidos e significados numa intensa relação temporal em que passado e presente apresentam-se intensamente conectados (HOLTORF, 2007).

Percebe-se que o volume de água varia conforme a estação do ano e maré, influenciando diretamente na maneira como as famílias têm ocupado o espaço para construir suas casas, fazer a roça, retirar os produtos da floresta e até para acessar a cidade e as demais localidades. Em outras palavras é uma dinâmica que afeta as formas como as famílias se relacionam com o meio ambiente amazônico e a materialidade em diferentes temporalidades. Porém, não se reduz a um determinismo ambiental rígido, pois, no decorrer de cada estação, os ribeirinhos aprenderam a criar estratégias para manejar o rio e a floresta. Desenvolveram práticas que estão assentadas em tradições, saberes e experiências herdadas, inventadas e recriadas a partir das várias relações, encontros e cruzamentos estabelecidos (HOBSBAWM, 2006).

O Mapuá é, desse modo, uma zona de contatos interétnico, sociocultural e de afetos, onde as famílias ribeirinhas vivem, criam suas histórias, memórias, desenvolvem suas práticas, costumes, hábitos etc. Isso demonstra que o Mapuá, não pode ser interpretado unicamente como um espaço geográfico, mas também como um território histórico, material, social e culturalmente construído e modificado pelo trabalho das diferentes gerações.

Caracteriza-se ainda como um espaço sociocultural, por intervir na forma de ocupação e formação dos habitantes que viveram e vivem em suas margens. Em outras palavras, o Mapuá é um território com múltiplos significados e simbologias criadas e recriadas pelos ribeirinhos, como um grupo social no presente, em conexão com o ambiente amazônico e demais sujeitos/grupos.

O texto mostrou que, embora, a região marajoara, como toda a Amazônia, tenha ficado refém dos designios dos colonizadores (que nos dias atuais pode

ser explicado pela precariedade estrutural), não deixou de resguardar em suas entranhas, vestígios, histórias e memórias das nações indígenas como construtoras desse território. Fato que corrobora para questionar a política territorial que em geral beneficia os latifundiários e nega à população tradicional o direito de acesso, uso e permanência no território.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, E. F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. **TEORIA & PESQUISA**, vol. XVI - nº 02 - jul/dez, pp. 95-110, 2007.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Apresentação. *In*: SHIRAISHI NETO, J. (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.
- APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. *In*: APPADURAI, A. (Org.). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- BEZERRA, M. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.** vol. 6, n. 1, pp: 57-70, 2011.
- BONI, P. C.; MORESCHI, B. M. Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico. **Doc On-line**, n.03, pp. 137-157, 2007. Disponível em: www.doc.ubi.pt. Acesso em 20 jun. 2020.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II**. São Paulo: Editora da USP, 2016.
- BRASIL. Presidência da República. **DECRETO DE 20 DE MAIO DE 2005**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10533.htm. Acesso em: 15 mar. 2020.
- CASTAÑEDA, Q. E. **The “Ethnographic Turn” in Archaeology**: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies, 2007. Disponível em: http://www.osea-cite.org/class/quetzil/QC2008_Ethnographic_Turn_Galleys.pdf. Acesso em 10 set.2014.
- COSTA, E. M. **MEMÓRIAS EM ESCAVAÇÕES**: Narrativas de Moradores do rio Mapuá sobre os Modos de Vida, Cultura Material e Preservação do Patrimônio Arqueológico (Marajó, PA, Brasil). 334 f. 2018. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

GEERTZ, C. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOBBSAWM, E. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HODER, I. **Interpretación en Arqueología**: Corrientes Actuales. Crítica, 1994.

HOLTORF, C. **Archaeology Is a Brand!**: The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture. Archaeopress. Oxford, 2007.

LATOURE, B. Entrevista Bruno Latour. Por Marcelo Fiorini. **Revista Cult, uol**, vol.132, 2009. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>. Acesso em 11 jun. 2015.

LIMA, F. A. de O. **Os soldados da Borracha**: das vivências do passado a lutas contemporâneas. Dissertação Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

MACHADO, J. S. **Lugares de gente**: mulheres, plantas e rede de trocas no delta Amazônico. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2013.

NORA, P. Entre História e Memória – a problemática dos lugares.

Projeto História 10, PUC-SP, pp. 7-28, 1993. Disponível em: www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. Acesso em 18 fev. 2020.

PORTELLI, A. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

SARRAF-PACHECO, A. **En el corazón de la Amazonia**: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas. 354 f. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

RIZZINI, I.; CASTRO, M. R. de; SARTOR, C. S. D. **Pesquisando**: guia de metodologias de pesquisa para programas sociais. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária, 1999.

SCHAAN, D. P. **Cultura Marajoara**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.

Data de aceite: 01/10/2020

Vítor Hugo da Silva

Faculdade Pedro II
Belo Horizonte - MG
<http://lattes.cnpq.br/1689127387758633>

RESUMO: O presente trabalho sugere o estudo bandeiriano que se inicia na tentativa de definir a morte e seu prenúncio. A partir das teorias de Lejeune, passa-se à análise da memória, a fim de mostrar a possibilidade bandeiriana de recuperação e de recriação do passado. Percebe-se, assim, que os temas da memória e da morte estão diretamente ligados ao tema da utopia, pois, em “Pasárgada”, a recuperação daquilo que foi outrora perpassa uma terra prometida a todos, mítica, psicológica, verdadeira. Para aprofundar o estudo no tema da memória, foi escolhido o poema **A Dama Branca**, autobiografia literária em que Bandeira demonstra o seu aprendizado e o seu fazer poético. Procura-se mostrar que a poesia de Bandeira é um processo de releitura e recriação permanente que vai do *eu* ao outro, para retornar, repleta de significado para o *eu*. A poesia mostra-se como um processo de costura de um *eu*, que nasce a partir de si e que passa necessariamente pelo outro.

PALAVRAS-CHAVE: Morte, memória, recriação, Dama Branca.

MANUEL BANDEIRA AND THE HARBINGER OF DEATH

ABSTRACT: The present work suggests a study of Bandeira’s starting with an attempt to define his death and his harbinger. Parting from the theories of Lejeune, it goes into the memory analyses, in order to show the “bandeira-esque” possibility of recuperation and recreation of the past. This way, it is possible to notice the themes of memory and death were directly linked to the theme of utopia, for, in “Pasárgada”, the recuperation of what once gives the idea of a promised land to all, mystical, psychological, true. To deepen the study of the Memory theme, it was chosen the poem *A Dama Branca*, an literary autobiography in which Bandeira shows his learnings and his poetical doing. It intends to show that Bandeira’s poetry is a permanent process of rereading and recreation which goes from the self to the other, and returns, full of meaning to the self. The poetry shows itself as the process of sewing the self, which borns from within it and passes necessarily through the other.

KEYWORDS: Death, memory, recreation, White Lady.

1 | INTRODUÇÃO

A vida e a obra de Manuel Bandeira têm despertado o interesse dos estudiosos, que procuram, pela análise de sua produção literária, desvendar os segredos de um poeta que se firmou dentre os mais importantes representantes da literatura brasileira.

Por se tratar de um “poeta maior”, os

estudos não se esgotam, oferecendo outras linhas de análise, visando a apresentar outras perspectivas e outros olhares sobre as diversas temáticas abordadas pelo autor em estudo.

Observando-se a diversidade de temas, procedimentos e ênfase presentes na obra do poeta Manuel Bandeira, ganha importância e relevo crítico os textos que exprimem simplicidade e humildade – esta referida pelo próprio poeta no **Itinerário de Pasárgada** e a facilidade de fazer poesia tanto de “amores quanto dos chinelos”. Tal ênfase permite avanços no debate a respeito de sua poesia seja quanto à produção lírica ou as de caráter social e político, característica da literatura na primeira metade do século XX. Ao lado dessas primeiras observações pode-se, também, constatar aqui que na obra de Manuel Bandeira a busca pela imagem do passado é uma constante. Por esse motivo, o poeta é marcado pelo mito da infância, cujo espaço não é alcançado, apenas o tempo, através da memória escrita. Este processo de busca de memória favorece a construção da identidade.

E é assim que, baseado nos conflitos presentes na obra de Bandeira, que se escolheu, como tema desse trabalho, a poética do autor que adquire uma importância peculiar por sua densidade, advinda da expectativa da morte e da expectativa de viver cada momento como se fosse eterno. Talvez por isso, o tempo, a temporalização e a temporalidade sejam a esteira por onde caminha o poeta com seus dois temas mais frequentes, o amor e a morte, sempre densificados pelo tempo. Tempo que é princípio de continuidade e permanência, que se desdobra através de constante presente, e princípio de descontinuidade e divisão, que se fragmenta em incontáveis instantes.

Centralizou-se, portanto, a pesquisa na questão do desdobramento do sujeito e na análise de uma dimensão mítica e individual no fazer autobiográfico. Manuel Bandeira faz uso de símbolos que exprimem uma ordem dentro de sua vida dominada pela desordem, que é causada pelo convívio com a morte. Assim, o desdobramento do sujeito é originado pela oposição passado/presente, cujo passado assume uma conotação ideal.

Poeta simples aborda, de forma específica, “o fazer poético”, a sua aprendizagem e as influências que o fizeram percorrer caminhos que o conduziram do Parnasianismo ao Modernismo, da métrica perfeita ao verso livre, transformando-o em ícone da poesia brasileira. Para que se entenda melhor, procurou-se uma trajetória da vida bandeiriana, mais que uma simples biografia, uma (auto) biografia literária.

Estuda-se as constantes do gênero autobiográfico em consonância com o *eu lírico*. Neste sentido, começa-se pela definição da escrita confessional, da abordagem clássica da autobiografia proposta por Lejeune. Serão observadas as condições do estabelecimento dos pactos de leitura, entre elas o pacto autobiográfico. Em

seguida, a produção autobiográfica será analisada à luz do conhecimento de outros autores, entre eles Costa & Gondar, Foucault, Vargas Llosa, Starobinski, Miranda, Costa Lima e Philippe Lejeune.

2 | PRENÚNCIOS DA MORTE

Analisa-se, assim, a obra de Manuel Bandeira, procurando identificar a influência dos fatos reais na sua produção poética. Nesta pesquisa fez-se necessária a análise, através de certo conhecimento científico, da crítica biográfica que relata a vida do autor, a infância e fatos importantes, como também relatos dos seus familiares, enfim, sobre o seu cotidiano.

Procura-se lembrar de um Bandeira, menino do Recife, e que por lá viveu a sua primeira infância; a mudança para o Rio de Janeiro, quando tinha seis anos; o retorno para Recife e, mais uma vez o Rio de Janeiro. A infância do poeta é marcada por inesquecíveis momentos como os vividos com Totônio Rodrigues, Rosa, sua ama de leite, seus avós, a negra Tomásia dentre outros.

Torna-se importante salientar que Manuel Bandeira, ainda jovem, com dezoito anos adquiriu a tuberculose, doença para qual, na época, não havia cura. Quando começou a estudar arquitetura, já com seus vinte e oito anos, na Escola Politécnica de São Paulo, a doença se agravou seguindo o poeta para Clavadel – Suíça, a fim de realizar o tratamento contra a doença. Permaneceu em Clavadel um ano e quatro meses e quando já estava na época de sair, perguntou ao médico o que tinha realmente e este respondeu: “Você tem uma infiltração no pulmão direito e uma escavação no pulmão esquerdo”. Não dançou nenhum tango argentino. Ficou atônito. Sendo assim, perguntou ao médico se teria muitos anos de vida e o médico respondeu que poderia morrer daqui a cinco anos, quatro, dois anos, na verdade não saberia responder.

Os acontecimentos posteriores serviram de base para Bandeira arquitetar a sua poesia, pois a vida madrastra muito cobrou do poeta, fazendo-o retratar, a partir daí dores, alegrias, tristezas, e até mesmo o tema morte, que tanto perdurou em suas poesias.

Desta forma, estabeleceu-se uma interação entre a sua vida e sua obra, que se confundem como diz Alfredo Bosi: “A Biografia de Manuel Bandeira é a história dos seus livros. Viver para as letras [...]” (BOSI, 1985 p.408).

Apresenta-se, dessa maneira, a luta do poeta em relação à doença, a tuberculose que o perseguiu a vida toda. Como disse o poeta: “uma vida que poderia ter sido e que não foi”. A partir daí, os temas relativos à morte passaram a ser mais frequentes em seus poemas.

Baseando-se nos conflitos presentes na obra de Bandeira, escolheu-se como

tema desse trabalho, a poética do autor que adquire uma importância peculiar por sua densidade, advinda da expectativa da morte e de viver cada momento como se fosse eterno.

Por isso, nesta pesquisa, busca-se proceder a uma análise da história dessa poesia, iniciando-se com a apresentação dos mais diversos significados da morte, fundamentando-se na **Poesia da ausência**, de Yudiith Rosenbaum, e no **Tabu da morte**, de José Carlos Rodrigues, bem como uma explanação sobre o tema da morte na poesia de Bandeira. Para tanto, busca-se na história, na memória e no tempo, possibilidades de ler a poesia do autor.

3 | A DAMA BRANCA

Analisa-se como temática escolhida o poema “A dama branca”. Entre as temáticas que retratam amor, doença, infância e vida, a morte torna-se um dos pontos fundamentais das diversas outras temáticas. O poeta aceita a morte com naturalidade, não foge, porém a espera com o desejo de uma nova vida, como afirma em Consoada “a mesa posta, com cada coisa em seu lugar”.

Percebe-se, pois, nas obras do poeta, intimidade crescente com a dimensão da morte, intimidade própria da aprendizagem que vai do espanto ao lamento, da evocação à morte, sem ressentimentos. E Rosenbaum afirma que, ao atingir tal nível de maturidade tanto pessoal quanto poética, Bandeira consegue configurar o ausente, tudo o que foi perdido, fazendo-o ressurgir no seu espaço literário, ou seja, o poeta toma posse dos sinais deixados por entes queridos, resgatando a vida, pela exaltação da morte (ROSENBAUM, 2002, p. 23). Morte que pode ser vivida pelo *eu*, até com alguma lucidez e serenidade, mas as percepções da vida não são apreendidas tão calmamente.

Aliando-se à ausência, presença marcante na poesia de Bandeira, é possível detectar uma outra função, além do encontro do homem com a morte. Trata-se da sublimação através da criação estética. Elaborando os seus poemas, Bandeira consegue colocar no sujeito, no *eu lírico*, todo sofrimento pelas perdas e, definitivamente, um consolo, preparando o sujeito poético para as experiências do mundo. Para Bandeira, se a morte representa o final de todos os desejos, a poesia é fonte inesgotável de vida. Da mesma forma que Bandeira procura sublimar a morte pela poética, sem procurar explicá-la ou questioná-la.

Enfim, o estudo sobre a morte em Manuel Bandeira é algo que fascina, pois se trata de um fato importante e de grande relevância para a construção de sua obra, a questão da solidão e da morte, que o fazia tão parecido com as suas poesias.

Discute-se, ainda, o predomínio da ausência na vida e na obra de Bandeira;

investiga-se a presença da morte (“Profundamente”), do sonho, do ideal e do possível e da solidão (“Vou-me embora pra Pasárgada”), da esperança na vitória sobre a morte (“Consoada”) na poesia bandeiriana; identifica-se a utilização das reminiscências, da tradição e da ruptura no fazer artístico do poeta.

O mundo interior do *eu* se encontra totalmente perturbado pelas perdas pessoais. A ausência de entes que preenchiam o seu cotidiano é mais sofrida do que a perspectiva da morte. Passa, então, a eternizar o que foi perdido, apegando-se às coisas e pessoas que já se foram. Em “Profundamente”, essa busca pelo que já se foi é facilmente percebida, nos versos que evocam os parentes mortos. “Estão todos dormindo” (BANDEIRA, p. 140-141, 2007). Ao relembrar as perdas, o sujeito dos poemas se encontra mortificado, destituído de vida numa vida que se perdeu. Assim, a experiência se fixa na subjetividade lírica, é matéria para o fazer poético de Bandeira, onde a configuração da ausência aparece como o seu oposto, ou seja, as imagens permanecem vivas e correspondem às vidas perdidas. A ausência, no espaço poético, conduz o *eu* a reminiscências ainda presentes em seu interior.

Essa percepção de algo que aconteceu no passado é persistente nos poemas de Bandeira como, por exemplo, em “Visita”, no qual a presença do outro, já perdido, se coloca em imagens que ocupam a ausência: “lousas brancas e pássaros cantando” (BANDEIRA, 2007 p. 253). Mesmo tentando ludibriar a morte com a ausência, a morte chega a ser desejada, como em “Morte Absoluta”, aquela que não aceita ser revivida e que não deixa “um sulco, um risco, uma sombra” (BANDEIRA, 2007, p. 189)

3.1 A dama branca: Um estudo reflexivo

As perdas de parentes e amigos, a ausência dos que partiram e o enfrentamento posto em contato com essa questão de suas limitações embeberam, assim, a visão do *eu lírico*.

A Dama Branca

A Dama Branca que eu encontrei,
Faz tantos anos,
Na minha vida sem lei nem rei,
Sorriu-me em todos os
desenganos.

Era sorriso de compaixão?
era sorriso de zombaria?
Não era mofa nem dó. Senão,
Só nas tristezas me sorria.

E a Dama Branca sorriu também
A cada júbilo interior.
Sorria como querendo bem.
E todavia não era amor.

Era desejo? - Credo! De físicos?
Por histeria... quem sabe lá?
A Dama tinha caprichos físicos:
Era uma estranha vulgívaga.

Era... era o gênio da corrupção.
Tábua de vícios adúlteros.
Tivera amantes: uma porção.
Até mulheres. Até meninos.

Ao pobre amante que lhe queria,
Se lhe furtava sarcástica.
Com uns perjura, com outros fria,
Com outros má,

- A Dama Branca que eu encontrei,
Há tantos anos,
Na minha vida sem lei nem rei,
Sorriu-me em todos os
desenganos.

Essa constância de anos a fio,
Sutil, captara-me. E imaginais!
Por uma noite de muito frio,
A Dama Branca levou meu pai
(BANDEIRA, 2007, p. 79-80).

O poema “A dama branca” pode dividir-se em três partes. A primeira parte – respectivamente as três primeiras estrofes – em que “A Dama Branca” está sempre presente, assim como nas demais, significa, assim, uma metáfora relativa à irônica brandura-dissimulada, ou até mesmo ilusão em relação ao *eu lírico*. Já na segunda parte, respectivamente a quarta, quinta e sexta estrofes, apresenta-se uma ilusão

que cessa, e 'Branca' cede lugar a adjetivos pejorativos: de pura passa a meretriz (vulgívaga): parafraseando Pessoa e Drummond, numa alusão à morte, poder-se-ia dizer que a morte é fingidora, já que a dama é a própria morte. Considerando-se a última parte, representada pelas duas últimas estrofes, tal dama retoma as características iniciais. A alternância nos versos demonstra que o *eu lírico* associa "A Dama Branca" à própria morte, portanto, a figura da morte está relacionada com a figura feminina.

De acordo com Goldstein "A Dama Branca" - "está entre os poemas que revelam a máscara ou disfarce apresentando o enigma alegórico que envolve a personagem título" (GOLDSTEIN, 2005, p. 17).

A Dama Branca que eu encontrei,
Faz tantos anos,
Na minha vida sem lei nem rei,
Sorriu-me em todos os
desenganos.
(BANDEIRA, 2007, p.79-80).

Para Goldstein, a estrofe final contém a chave de todo mistério para se identificar com a figura constante nas "tristezas", no "contentamento", nos "desenganos" (GOLDSTEIN, 2005, p.18). Por isso, ela, sozinha se constrói numa parte.

Essa constância de anos a fio,
Sutil, captara-me. E imaginais!
Por uma noite de muito frio,
A Dama Branca levou meu pai
(BANDEIRA, 2007, p. 79-80).

Dessa forma, Goldstein comenta sobre o retrato ambíguo – se a 'Dama' é amiga ou inimiga; se desperta medo ou conquista, atribuindo-lhe a máscara, assim sendo, questiona a face real dos seres, se real ou fictícia; se do bem ou do mal, se de perigo ou segurança (GOLDSTEIN, 2005, p. 18).

O enigma da "Dama" se desfaz, permanecendo, pois, o caráter indecifrável da morte e da convivência entre os seres. "A dama branca" está, então, bem mais próxima da biografia do autor.

De acordo com Rosenbaum, alguns poemas de Manuel Bandeira tematizam a morte de forma clara e transparente, outros trabalham o tema da finitude (ROSENBAUM, 2002, p. 74-75).

No mesmo contato, entre os elementos poéticos e biográficos, muitas vezes, o poeta nos surpreende ao abordar o ápice da infância que acontecerá também, dado o reduzido espaço do poeta com a morte, da adolescência, até os seus últimos

dias. Privado dos parentes mais próximos $\frac{3}{4}$ em intervalo de a cada dois anos perde a mãe, a irmã e o pai $\frac{3}{4}$; o poeta se vê impulsionado a legitimar a sua existência na solidão. Aos dezoito anos é desenganado pelos médicos, podendo a qualquer momento morrer de tuberculose, e a morte passa a ser sua eterna e legítima companheira até os oitenta e dois anos, quando morreu, não de tísica, mas de hemorragia gástrica. Esses traços biográficos, se não determinam sua obra, tornam mais vastas as possibilidades de compreensão de sua criação poética.

Essa dinâmica está seguramente marcada por uma pulsão surpreendente causada pelas perdas no âmbito subjetivo, assumindo, desde cedo, a força poética, talvez causa dos prenúncios na sua vida. É ele mesmo que se posiciona como aquele que não se permite encarar a transitoriedade da vida.

As mortes abundantes de parentes e amigos, carregadas pelo peso da ausência de todos os que já se foram e o seu confronto diretamente ligado à questão da finitude talvez tivessem embebido a visão do *eu lírico*. A sua própria morte que a cada dia se adiava, sempre transportada para o dia seguinte, dando ao poeta a sujeição da angústia e solidão, jamais poderia considerar-se como somente mais uma experiência de vida. Mais do que isto, a morte toma lugar na casa do poeta, sua eterna companheira; e passa a ser sua eterna cúmplice. Pelo que o mau destino lhe fez, talvez, a própria ironia da vida, ela, a morte, personaliza-se no espaço do *eu lírico*, deixando-o em extrema solidão.

Mas essa “Senhora magra, séria, de maior distinção” já aparecera em outros locais. “A dama branca”, no entanto, esta dama era cuidadosa “uma estranha vulgívaga”: “gênio de corrupção”. Quem sabe, até mesmo um espírito carnavalesco, como essa figura mórbida, que consumira com o pai do poeta, “por uma noite de muito frio”, vestida à máscara dionisíaca, com a mesa posta e com cada coisa em seu lugar (ROSENBAUM, 2002, p. 75).

Assim, de acordo com Oliveira (2010), a figura da “Dama branca”, se apresenta indecifrável, misteriosa, tão constante companheira, tão íntima, que parece validar a poesia do desencanto, assim como da desilusão, transformando e representando uma permanente ameaça, prometendo, então, vestir-se de branco e sorrir nos melhores e piores momentos da vida.

A dama fica sempre próxima e, implacavelmente fatal, deixando de lado o luto e o pranto. Íntima, a morte se apresenta caseira, porém não há referência a seu espaço, somente ela se apodera do *eu lírico*.

“A dama branca” tem uma expressiva presença de natureza sonhadora, representada simbolicamente, e somente o *eu lírico* consegue perceber com inexatidão os detalhes, visão nebulosa, deixando, assim, vislumbrar apenas sua cor e sorriso. A preferência pelo branco e a difícil decifração, uma incógnita, pertencente ao próprio mistério, ao temor, à sua imprecisão, ultrapassa a toda explicação de

sentido lógico e a falta de razão. Todavia, o poeta não confirma, com toda sua subjetividade, essa experiência vivenciada com ‘a dama’. No entanto, ela parece comprovar o amadurecimento do *eu lírico*. A simplicidade da linguagem do poeta e a sua humildade na criação poética fazem com que se perceba o domínio da técnica e a grande elaboração de vivências significativas.

O *eu lírico* encara a morte de frente, com olhar generoso e tranquilo, sabendo que “A dama branca” é para ele o desafio de todos os momentos, com a sensibilidade à flor da pele, com um sofrimento inigualável, humildemente magoado, aponta para uma acolhida singela, com amor fraterno, paterno e com uma visão alumbrada do que seja poético.

O próprio silêncio que atravessa a poesia de Bandeira aproxima-se do desentranhamento do *eu lírico*, iluminado em seus encontros e desencontros, trazendo, assim, essa emoção poética que marcou a sua infância, a sua juventude, como “A dama branca” que “um dia levou seu pai” e que o fez provar da morte, sem jamais ter morrido, “nos enganos e nos desenganos”, “nas tristezas” e “nos sorrisos de zombaria e de compaixão”.

O poema “A dama branca” é construído em oito quartetos, sugere restrição de vida, com versos octossílabos e quadrissílabos no segundo verso do primeiro quarteto (que se repete no mesmo lugar do sétimo quarteto), assim, como no último verso do sexto quarteto. A acentuação recai sempre na quarta sílaba de cada verso, rimas emparelhadas ou cruzadas, a grande parte masculina, com mais um sinal de poder, agudas, graves e esdrúxulas, com disposições alternadas. Segundo Oliveira (2010), nos versos “sorria como querendo bem” e “E, todavia não era amor”, indica-se a primeira proposta sobre a personagem em relação ao poeta, estabelecendo-se, então, o estado de coisas entre eles.

“A dama branca” é referida, nominalmente, por cinco vezes e sempre como sujeito, e, além disso, ela condiz com seus poderes e com a força contrária de sua insignificante presença. A última palavra apresentada também no poema é aquela que ele guardou durante muito tempo para, talvez, não demonstrar a sua dor: “pai”. Em 1918, morre a irmã do poeta, que tinha sido sua enfermeira durante muito tempo. No ano de 1919, seu pai custeia a publicação de **Carnaval**, porém, logo depois, em 1920, morre o pai de Bandeira, e a partir daí o poeta se instala na solidão de modo definitivo, muda-se para a Rua do Curvelo (CARA, 1981, p. 4-5).

A morte de meu pai e a minha residência no morro do Curvelo, de 1920 a 1933, acabaram de amadurecer o poeta que sou. Quando meu pai era vivo, a morte ou o que quer que me pudesse acontecer não me preocupava, porque sabia que pondo a minha mão na sua, nada haveria que eu não tivesse coragem de enfrentar. Sem ele eu me sentia definitivamente só. E era só que teria de enfrentar a pobreza e a morte (BANDEIRA, 1994, p. 63).

O poeta luta dia a dia com a inimiga. Pois lutar faz muito bem. Porém, deve ser grato: foi ela que deu essa tinta inconfundível com que ele escreveu os seus melhores poemas. Mas, se se diz que a tísica forneceu a tinta, não se pretende que fornecesse também a pena. Esta, já se sabe, nos poetas sinceros é talhada numa das plumas que arrancam das próprias asas (LOPEZ, 1987, p. 74).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei abordar nesta pesquisa os mistérios da morte, em busca de explicação para um fato que se mostra inexplicável. Muitos foram os autores que se enveredaram por esse caminho, tentando desvendar, por meio de teses científicas e / ou religiosas, o estágio final da existência que é a morte.

À frieza das teses materialistas, em que a morte é visualizada como o ponto final e definitivo da vida, contrapõe-se a visão religiosa que não celebra a morte e sim a vida, esta que se inicia após a existência terrestre. Os paradoxos surgem inevitavelmente, conduzindo-nos a posições conflitantes e fazendo-nos pensar nesta finitude como mais um enigma que a vida nos oferece.

Em Bandeira, o tema da morte, que para alguns, não passa de um reflexo de sua vida atormentada pela tísica pulmonar, é, sem dúvida, uma aclamação à vida, uma libertação, como o demonstra em “A Dama Branca”: uma libertação conquistada através da poesia. Livre na forma de seus versos, livre na sua temática, já que se enveredou pelos autores gregos até as notícias de jornal. Tal liberdade se relaciona ao momento histórico de sua lírica, que ele inicia em um período de transição, não apenas da poesia moderna, mas de todas as formas de arte e, mesmo assim, consegue ser único em sua própria poética.

Realizei a análise e interpretação de alguns poemas bandeirianos. Poeta livre de modismos, escolas e ideias, Bandeira torna-se parâmetro para o modernismo brasileiro, passando da desestruturação da lírica antiga para a estruturação da lírica moderna. Isso fica evidente em diversos aspectos de sua obra, porém mais contundente nas questões referentes ao *eu lírico*, pois ele, ao parecer misturar sua vida com sua obra e ao escrever sua autobiografia, instaura algo novo em poesia, que é falar de si mesmo, quando não se é o mesmo. Bandeira criou um *eu lírico* parecido com ele mesmo.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Phillippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ARRIGUCCI JR., Davi. **Humildade, paixão e morte: a poesia de Manuel Bandeira**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

BANDEIRA, Manuel. **Estrela da vida inteira/ Manuel Bandeira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

_____, Manuel. **Itinerário de Pasárgada**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____, Manuel. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1993.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura brasileira**. 3.ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

ROSENBAUM, Yudith. **Manuel Bandeira: uma poesia da ausência**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura brasileira**. 3.ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

CARA, Salete de Almeida. **Literatura comentada-seleção de textos, notas estudos biográficos**. Manuel Bandeira. São Paulo: abril Educação, 1981

COSTA, I. T. M.; GONDAR, J. (Orgs.). **Memória e espaço**. Rio de Janeiro: Letras, 2000.

FOUCAULT, Michel. **L'écriture de soi**. Corpus écrit, Paris, n.5, p.3-23, 1983.

GOLDSTEIN, Norma Seltzer. **Traços marcantes no percurso poético de Manuel Bandeira**. Goldstein (org.). São Paulo: Associação editorial Humanitas. 2005.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. NORONHA, Jovita Maria Gerheim (org.) Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha, Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LIMA, Rocha. **Dois momentos da poesia de Manuel Bandeira**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1992.

LLOSA, Mário Vargas. **Quem matou Palomino Molero?** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. (Org.) **Manuel Bandeira: verso e reverso**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.

MIRANDA, Wander Melo. A memória contra a morte. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 102, n. 103, p. 69/80, jul./dez. 1990.

OLIVEIRA, Alexandre Amorim de. **Manuel Bandeira e a melancolia de Clavadel**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/literatuta/0107.html>>. Acesso em 12 maio 2010.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.

STAROBINSKI, Jean. **L'oeil vivant II: la relation critique**. Paris, Gallimard, 1970, p.83-99: “**Le style de l'autobiografie**”.

CAPÍTULO 8

MÍDIA, NARRATIVAS E MEMÓRIA TRANSFRONTEIRIÇA NA VIVÊNCIA PESSOAL

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão:06/07/2020

Ada Cristina Machado Silveira

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria – Rio Grande do Sul
<http://lattes.cnpq.br/0962895520743039>

Bernardo Abbad da Rocha

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria - Rio Grande do Sul
<http://lattes.cnpq.br/4629622314981485>

Suélen de Lima Lavarda

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria – Rio Grande do Sul
<http://lattes.cnpq.br/9331862528335930>

RESUMO: O texto tem por objetivo relatar uma atividade de extensão realizada pelo projeto “Mídia e memória transfronteiriça na vivência pessoal” do grupo de pesquisa Comunicação, Identidades e Fronteiras da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Procurando evidenciar questões relacionadas à cultura midiática, memória e vivências pessoais em regiões de fronteira no sul do Brasil, o projeto buscou a exposição desses conceitos em relatos de pessoas idosas que possuíam relação com os objetivos buscados pelo projeto, levando em conta sua intensa capacidade narrativa e testemunhal. As atividades de pré e pós-produção de um produto audiovisual no formato documentário escolhido para apresentar os relatos dos idosos sobre sua vivência em regiões transfronteiriças

e sua relação com produtos midiáticos ao longo de suas vidas permitiram refletir brevemente sobre os resultados obtidos. Com o apoio de algumas reflexões teóricas, o artigo enaltece a importância de projetos de extensão no âmbito da pesquisa acadêmica e também a necessidade de se manter viva a memória e as contribuições das pessoas idosas à sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Extensão, Cultura midiática, Memória, Fronteiras, Narrativas.

MEDIA, NARRATIVES AND CROSS-BORDER MEMORY IN PERSONAL EXPERIENCE

ABSTRACT: The text aims to report an extension activity carried out by the project “Media and cross-border memory in personal experience” of the research group Communication, Identities and Borders of the Federal University of Santa Maria (UFSM). Seeking to highlight issues related to media culture, memory and personal experiences in border regions in southern Brazil, the project sought to expose these concepts in reports by elderly people who were related to the objectives sought by the project, taking into account its intense narrative capacity and testimonial. The pre and post-production activities of an audiovisual product in the documentary format chosen to present the reports of the elderly about their experience in cross-border regions and their relationship with media products throughout their lives allowed to reflect briefly on the results obtained. With the support of some theoretical reflections, the article highlights the importance of extension projects in the scope of academic research and also the need to keep the memory

and contributions of elderly people to society alive.

KEYWORDS: Extension, Media culture, Memory, Borders, Narratives.

INTRODUÇÃO

O presente texto realiza uma breve reflexão teórica e explanação acerca de resultados de atividades produzidas no projeto de extensão intitulado “Mídia e memória transfronteiriça na vivência pessoal”, desenvolvido pelo grupo de pesquisa Comunicação, Identidades e Fronteiras - GruPesq CIFront, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), em parceria com o grupo de pesquisa Comunicação e Desenvolvimento da mesma instituição. O projeto relatado visa abordar a questão midiática e da cultura transfronteiriça na região sul do Brasil, através da efetivação da captura e registro de figuras expoentes e/ou memoráveis por sua história de vida e vivências fronteiriças, buscando eternizar um depoimento sobre sua cultura midiática e expor a compreensão da riqueza biográfica e coletiva através do recurso das narrativas audiovisuais.¹

Como objetivos específicos almejados pelo projeto de extensão, estavam a realização do registro audiovisual de relatos de pessoas idosas residentes e/ou relacionadas em regiões de fronteira no Rio Grande do Sul a partir de técnicas de história oral, evidenciando as características de convívio com a alteridade na narrativa desses idosos, buscando assim, elementos da própria percepção dos mesmos sobre sua relação com a atividade das mídias em seu tempo vivido e por fim, produzir material para compor narrativas audiovisuais referentes a aspectos das memórias da vivência transfronteiriça de idosos. A proposta do projeto considerou valorizar aspectos relevantes do trabalho extensionista e sua importância como uma contribuição da universidade à sociedade, no âmbito da preservação da memória; uma vez que essa promoção do registro audiovisual de depoimentos de pessoas idosas dotadas de vivências memoráveis é considerada vital para a preservação de seu legado testemunhal à sociedade.

Conforme mencionado, a produção de um produto audiovisual que visou convergir e refletir sobre as temáticas de fronteira, memória e cultura midiática acabou mobilizando, então, os grupo de pesquisa Comunicação, Identidades e Fronteiras e Comunicação e Desenvolvimento, da UFSM, em uma atividade extensionista, que contou também com a promoção do Observatório Missionário de Atividades Culturais, OMiCult, da Universidade Federal do Pampa (Unipampa), no propósito de registrar narrativas de idosos que testemunharam a evolução do século XX e são dotados de vigorosa capacidade narrativa, algo que, na concepção do projeto, deve ser valorizado e difundido à sociedade.

1 O projeto de extensão contou com financiamento do Edital ProExt da UFSM no ano de 2016.

PRODUÇÃO E REGISTRO DAS NARRATIVAS

O aporte teórico inicial do projeto se deu por meio de uma bibliografia diversa, uma vez que foram levadas em consideração as características comunicacionais da vida social, congregando características transdisciplinares ao lançar mão de procedimentos que envolvem as relações pessoais e midiáticas convocadas para realização da proposta.

Em conformidade com o estudo teórico buscado na confluência do tema de mídia e memória (BOSI, 1995; PORTELLI, 1996a, 1996b; SAYAD, 1998; THOMPSON, 1997), a ação considerou as características comunicacionais da vida social, congregando características transdisciplinares ao lançar mão de procedimentos que envolve as relações pessoais e midiáticas convocadas para realização da proposta. Igualmente a pretensa veiculação dos registros audiovisuais a partir da seleção de narrativas de idosos que se considera pertinentes ao tema da vivência transfronteiriça e sua cultura midiática congrega uma abordagem que coloca em relação uma multiplicidade de saberes.

Entre as atividades de pré-produção constou a busca por idosos com as características demandadas pelo projeto. A eleição recaiu naqueles idosos presentes no universo de relações dos membros do grupo de pesquisa e foram escolhidos para o projeto devido às suas vivências pessoais com a cultura fronteiriça, vínculos pessoais com outros países e principalmente por ser um grupo capaz de contribuir para o trabalho com visões da cultura midiática através de um longo período, uma vez que foram questionados acerca de sua vivência desde quando eram jovens até a atualidade.

Optou-se, então, por realizar a tarefa de contar a história vivida exclusivamente a partir das narrativas dos próprios idosos, sem o auxílio de intervenções de aparatos jornalísticos, como a presença e narração de repórteres, adequação à gêneros como reportagem ou jornalismo literário, inserção de imagens, por exemplo. Afinal, de acordo com Norval Baitello Jr. (1999), “narrativizar significou e significa para o homem atribuir nexos e sentidos, transformando os fatos captados por sua percepção em símbolos mais ou menos complexos [...]” (1999, p.37).

Fernando Resende (2009) registra que o ato de narrar fatos deriva da necessidade de se estabelecerem modos de compreensão e entendimento do mundo em que se vive. O autor complementa, expondo que esse contar pode nascer nos vários lugares em que a vida cotidiana acontece. Logo, observa-se a necessidade de valorização do relato pessoal dos idosos procurados pelo projeto, uma vez que os mesmos estão inseridos em locais e vivências extremamente ricas social e culturalmente; e, obviamente, pautaram seus relatos de acordo com esse contexto, o que mostra a credibilidade e grande utilidade de suas histórias para o

objetivo do projeto.

Ao refletir sobre os formatos que seriam escolhidos para a posterior divulgação dos relatos colhidos dos idosos, chegou-se ao consenso de que características do gênero audiovisual documentário se mostraram proveitosas para a maneira com a qual o projeto almejava expor as histórias. Conforeme defende Bill Nichols (2005), a arte do documentário está profundamente enraizada na capacidade de transmitir uma impressão de autenticidade; o argumento corrobora o objetivo do projeto, o de trazer humanidade, veracidade e pessoalidade na divulgação dos relatos. Foi tomada então como necessária e proveitosa a apropriação desse formato audiovisual para o resgate e o registro da memória, sobretudo de personagens que compõem a histórica formação identitária e cultural do contexto fronteiro no Cone Sul, entre os países Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai. Sua formação identitária, bem como a decorrente cultura é indissociável das memórias que habitam o imaginário dos diversos personagens históricos de um respectivo contexto.

A produção audiovisual compreende a memória e a cultura como elementos indissociáveis, em movimento, que perduram ou desaparecem da memória, ao longo de um tempo e de um espaço (SILVEIRA, 2003).

Recorde-se a Zigmunt Bauman (2007) quando aponta que a reflexão e o registro audiovisual da memória se tornaram indispensáveis devido à crescente aceleração da vida cotidiana, ocasionada pela intensificação das relações comerciais capitalistas, do consumo tecnológico e simbólico, que tornam efêmeras e frágeis a densidade histórica que nos precede e constitui.

Proveniente também de certo consenso entre diversos teóricos, de que a memória não é individual, mas coletiva, o documentário buscou evidenciar os contextos socioeconômico e histórico de seus personagens. Trata-se, portanto de uma preocupação teórico-investigativa que conduz a prática, o olhar, bem como produção audiovisual em sua totalidade, ou seja, a pré-produção do documentário se efetivou no debate teórico e, posteriormente, articulou-se com o conteúdo da produção, efetivamente no decorrer das entrevistas aos personagens escolhidos.

O produto audiovisual foi produzido em locações diversas, especialmente em locais presentes na vivência dos entrevistados. Foram escolhidas inicialmente as cidades de Pelotas, São Gabriel e Bagé no estado do Rio Grande do Sul, locais de nascimento e/ou onde ocorreram a maior parte das vivências dos entrevistados relevantes ao projeto. Ao final, as atividades de pré-produção terminaram por registrar as histórias de entrevistados moradores de Santa Maria e de São Gabriel.

Algumas gravações ocorreram através da infraestrutura do Estúdio 21 do Departamento de Ciências da Comunicação da UFSM, do campus sede de Santa Maria. A produção do roteiro, as atividades de contato com os entrevistados e elaboração dos termos de cedência de direitos de imagem e as posteriores gravações

iniciaram-se após o intenso trabalho de busca e identificação dos personagens, realizado por estudantes de graduação e demais membros do GruPesq CIFront.²

No documentário, a produção do roteiro se efetivou ademais durante as gravações, ou seja, no momento em que se realizou o contato e o registro dos personagens. No entanto, a ideia inicial que conduziu a equipe de produção foi instigar dialogicamente os personagens, para que os mesmos revelassem suas biografias pessoais, ainda desvinculadas de suas ocupações e profissões, por exemplo. Ou seja, o primeiro momento de diálogo buscou instigar narrativas sobre o indivíduo, sua história de vida e, posteriormente, suas opiniões considerando elementos da cultura midiática. Como todos os idosos selecionados para as entrevistas tinham praticamente o mesmo perfil, pôde ser observada semelhança em suas respostas, porém com o diferencial de cada um relatou suas próprias experiências, uma vez que os entrevistados nasceram em locais diferentes e moraram em outros locais ao longo de suas vidas também. Isso acabou enriquecendo o projeto, pois os entrevistados apresentaram relatos bastante detalhados de fatos ocorridos há muito tempo, tanto da vivência fronteiriça quanto da cultura midiática.

Como exemplo da riqueza e relação dos relatos com as temáticas propostas pelo projeto, destacam-se o registro do escritor e historiador gabrielsense Osório Santana Figueiredo, em uma de suas últimas exposições antes de falecer, que expôs uma evolução de sua relação com as cartas, principal meio de comunicação da época de sua adolescência, até a comunicação através de aparelhos digitais como celular e computador, mais recentemente. Mencionou também a vinda de uruguaio para o Rio Grande do Sul em busca de emprego, durante a época da safra da lã, momento em que Osório interagiu com muitos habitantes do país vizinho, e acabou aprendendo um pouco de espanhol, o que lhe ajudou muito durante seu trabalho como historiador, posteriormente.

2 Conforme registram os créditos do documentário, a produção esteve a cargo de alunos do curso de jornalismo como Sandro Lacerda Schlemmer, Suélen Lavarda e Amanda lung, bolsistas do grupo de pesquisa. As imagens estiveram a cargo dos técnicos do Estúdio 21, Diego Fabian Pimentel e Paulo Tarso. A edição foi realizada pelas bolsistas do grupo de pesquisa Suélen Lavarda e Giovana Alonso, ademais de Clarissa Schwartz. A pós-produção esteve a cargo do técnico do Estúdio 21 Rafael Silveira. A co-orientação de alunos bolsistas ficou a cargo da então pós-doutoranda Clarissa Schwartz que, com sua experiência em telejornalismo, dirigiu os trabalhos de pré e pós-produção, ademais de orientar as gravações.



Imagem 1 – O historiador Osório Santana Figueiredo

Fonte: GruPesq CIFront

Este que viria a ser um dos últimos registros do historiador, coincidiu com outra perda. O escritor, jornalista e professor Aldyr Garcia Schelee, residente em pelotas, cancelou sua entrevista na véspera. Não houve tempo hábil para mobilizar um outro deslocamento da equipe (acadêmica do curso de jornalismo, motorista e cinegrafista), dado ser final de ano e acabamos perdendo um registro do autor da camiseta canarinho, pois sua morte ocorreria pouco tempo depois.

Destaca-se igualmente, no depoimento do torneiro-mecânico aposentado Edwin Neujahr, de Santa Maria, a importância de um meio de comunicação da época de sua infância: o rádio; o mesmo ainda mencionou a lembrança das radionovelas, acompanhadas por toda a família, enquanto as mulheres tricotavam e bordavam.



Imagem 2 – O torneiro-mecânico Edwin Neujahr

Fonte: GruPesq CIFront

Em relação à estrutura dos documentários, após um primeiro momento de explicações mais gerais por parte dos entrevistados, houve um segundo momento em que se procurou identificar, após instigar o personagem a buscar em suas memórias, outros sujeitos e contextos – geográficos, sociais culturais e econômicos -, que se interligaram ao seu ofício.

Tal aspecto relacional ficou explicitado no depoimento do advogado e professor Ervandil José da Costa, por exemplo. Ele destacou a troca de experiências com os moradores ocorrida no decorrer de sua vivência na região fronteiriça entre a cidade gaúcha de Santana do Livramento com o Uruguai, inclusive a trabalho, que resultou até mesmo na criação de novos dialetos, o famoso “portunhol”.



Imagem 3 – O professor Ervandil José da Costa

Fonte: GruPesq CIFront

Já a enfermeira aposentada Tokiko Kimura falou sobre a aceitação de povos, vindos de outros países, para regiões fronteiriças no Brasil. Nascida no Japão, Tokiko migrou ainda criança com sua família para o Brasil. Primeiramente desembarcaram no Porto de Santos e, logo após, no Porto de Rio Grande. Já no Rio Grande do Sul, o primeiro local que a família morou foi a cidade de Uruguiana, onde seu pai prestava assistência técnica em lavouras de arroz. Tokiko relata que a família escolheu o Rio Grande do Sul por ser um local muito semelhante à região que sua família morava no Japão. A enfermeira aposentada expôs que, na época, os povos migrantes eram bem quistos pela população gaúcha, haja visto que o país estava em desenvolvimento e povos asiáticos eram estereotipados como “inteligentes”. Na questão da memória midiática, ressaltou a lembrança da da TV em preto e branco com uma esponja de aço na antena, comprada após muito tempo de estadia no país.



Imagem 4 – A enfermeira Tokiko Kimura

Fonte: GruPesq CIFront

O terceiro e último momento da estrutura do documentário consistiu na tentativa de interpelar o personagem sobre o valor da sua própria história, das saudades que sentia e se “em algum lugar de sua memória” seria possível recuperá-las e torná-las possíveis para o presente. A reflexão final proposta foi a de evidenciar que estes personagens representam a continuidade e a transformação de uma identidade. De acordo com Manuel Castells (2018, p.10) “entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo”. Essa transformação foi expressa nas diversas memórias, destacando, sobretudo, que os sujeitos também representam memórias abandonadas, porém, carregadas de um simbolismo que representa a cultura ainda viva deste contexto transfronteiriço.

As técnicas utilizadas durante a produção do produto audiovisual concentraram-se na realização da entrevista e nas locuções em *off* de algumas falas dos próprios entrevistados. O entrevistador ficou ao lado da câmera central e foi utilizada uma segunda câmera, que captou imagens de apoio em planos diferenciados, principalmente os gestos corporais do entrevistado, como o olhar e as mãos (plano detalhe). Foram escolhidos como cenário das filmagens, ambientes da casa do personagem entrevistado, prezando por uma atmosfera de cores mais frias, onde a penumbra contrastava com raios de sol. Após a entrevista foram realizadas imagens de uma conversa mais informal, onde o personagem foi avisado de que “as filmagens terminaram”; tais imagens foram usadas como *in serts* durante o vídeo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a conclusão das filmagens e a edição completa do material, foi apresentado um piloto do projeto durante o “III Colóquio Internacional Mídia,

Interação e (Trans)Fronteirização”, realizado pelo GruPesq CIFront no dia 18 de outubro de 2016, evento integrante da Jornada Acadêmica Integrada na UFSM. O vídeo-piloto de 9 minutos e 31 segundos encontra-se desde então veiculado no canal do YouTube do mesmo grupo³, o que era uma das intenções iniciais do projeto, visando uma maneira de ampliar e facilitar o compartilhamento do produto audiovisual nas mídias sociais digitais, bem como de divulgar a importância de atividades de extensão e sua realização e promoção pelo grupo de pesquisa e pela própria universidade.

A ação extensionista guarda ainda a orientação de Nichols (2005), produtos audiovisuais, como os documentários, são divulgadores valiosos daquilo que fazem as organizações e instituições que os produzem. O autor também atenta para informações que devem cercar o material e sua divulgação, com a finalidade de garantir sua importância, legitimidade e credibilidade, como a de dar a conhecer-se e refletir como originou-se um documentário, canal(is) onde será exibido e outras informações institucionais para melhor classificá-lo e avaliá-lo.

As entrevistas e o material gravado, pré ou pós-produzidos, são mantidas em acervo, ademais de utilizadas para realização de novos materiais audiovisuais, de duração indeterminada, uma vez que o vídeo aqui relatado se trata-se de um piloto, desenvolvido com o propósito de trazer uma visão ampla e primária do projeto que ainda persiste e se expande dentro do GruPesq CIFront.

Entende-se que a proposta e realização do projeto exposto neste texto evidencia a importância da atividade audiovisual para o crescimento humano e intelectual dos envolvidos, principalmente os alunos participantes da ação. O GruPesq CIFront procurou desde a primeira proposta da experiência trazer a todos os membros dos diversos grupos e instituições que estiveram envolvidos na elaboração do produto audiovisual sobre o qual aqui foi exposto, uma vivência prática de um projeto de extensão, uma vez que a extensão é um importante ponto no meio acadêmico.

Com o resultado satisfatório do material produzido, pode-se concluir que a experiência aqui relatada foi proveitosa em vários aspectos. Através da prática extensionista, o grupo pôde ter uma vivência necessária no meio acadêmico e que se mostrou de proveito para os participantes da ação, ao colocar os jovens em contato direto com testemunhas oculares da história. Notou-se também a satisfação em poder aplicar e discutir de maneira teórica e prática os conceitos que circulam a questão de memória, cultura, fronteira e mídia, já amplamente pesquisados e discutidos no GruPesq CIFront e que são de referência para as mais diversas áreas de estudo e de conhecimento.

3 Ele pode ser acessado em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QLbcxb1Rz7s&t>>.

REFERÊNCIAS

BAITELLO JR., N. **O animal que parou os relógios: ensaios sobre comunicação, cultura e mídia**. São Paulo: Annablume, 1999.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GUINDANI, J. **Argumento do documentário “Em algum lugar da memória”**. São Borja, 2015.

NICHOLS, B. **Introdução ao documentário**. Campinas: Papyrus, 2005.

PORTELLI, A. **A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais**. Tempo, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996a.

_____. O massacre de Civitela Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: EdFGV, 1996b. p. 103-130.

RESENDE, F. **O Jornalismo e suas Narrativas: as Brechas do Discurso e as Possibilidades do Encontro**. Revista Galáxia, São Paulo, n. 18, p.31-43, dez. 2009.

SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SILVEIRA, A. C. M. **O espírito da cavalaria e suas representações midiáticas**. Mídia, intertextualidade e estereótipo na identidade gaúcha. Ijuí: EdUnijuí, 2003.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CAPÍTULO 9

PREÂMBULO DA QUEDA DO PRESIDENTE DO PARAGUAI NA TV BRASILEIRA E NO IMAGINÁRIO DA FRONTEIRA PARAGUAI-BRASIL

Data de aceite: 01/10/2020

Data de submissão: 14/07/2020

Roberta Brandalise

Faculdade Cásper Líbero
São Paulo, SP

<http://orcid.org/0000-0001-7115-8372>

RESUMO: Estudamos a participação do telejornalismo brasileiro na construção de representações sociais e na articulação de identidades culturais na fronteira Paraguai-Brasil, uma região onde a televisão brasileira é consumida por paraguaios e brasileiros fronteiriços. Identificamos que mesmo antes do processo de *impeachment*, que pode vir a ser considerado um golpe deferido na democracia paraguaia, o cenário político do Paraguai e as tensões envolvendo a figura do então presidente da república paraguaia Fernando Lugo, vinham sendo retratadas, especialmente, nas narrativas noticiosas da televisão brasileira. A partir da análise das narrativas que os fronteiriços apontaram como relevantes em seu cotidiano e do estudo das apropriações e usos que eles fizeram delas, constatamos que Lugo foi de herói a anti-herói no imaginário paraguaio e as notícias sobre os casos de paternidade e os rumores de golpe não colaboraram para a o reforço da identidade nacional paraguaia.

PALAVRAS-CHAVE: Televisão. Paraguai. Brasil. Fronteira. Fernando Lugo.

PREAMBLE FOR THE FALL OF THE PARAGUAYAN PRESIDENT IN THE BRAZILIAN TV AND IN THE IMAGINARY OF PARAGUAYANS AND BRAZILIANS THAT LIVE AT THE BORDER

ABSTRACT: We studied the participation of brazilian journalism in the construction of social representations and in the articulation of cultural identities in the Paraguay-Brazil border, a region where the brazilian television is consumed by paraguayans and brazilians. We identify that even before the impeachment process, that can be considered a coup against de paraguayan democracy, the paraguayan political cenary and the tensions involving the figure of the paraguayan president Fernando Lugo, has been reported, especially, by brazilian telejournalism. Our analisys pointed that this reports were relevant in the border quotidian. Studing the appropriations and uses that the public made of them, we understand that Lugo was from hero to anti-hero in the paraguayan imaginary. The reported cases of paternity and the rumors of the coup didn't cooperate to the enforcement of paraguayan nacional identity.

KEYWORDS: Television. Paraguai. Brasil. Border. Fernando Lugo.

PREÁMBULO DE LA CAÍDA DEL PRESIDENTE DE PARAGUAY EN LA TV BRASILEÑA Y EN LA IMAGINARIA DE LA FRONTERA PARAGUAY-BRASILEÑA

RESUMEN: Estudiamos la participación de las noticias televisivas brasileñas en la construcción de representaciones sociales y en la articulación

de identidades culturais en la frontera entre Paraguay y Brasil, una región donde la televisión brasileña es consumida por paraguayos y brasileños fronterizos. Identificamos que incluso antes del proceso de destitución, que puede considerarse un duro golpe para la democracia paraguaya, el escenario político en Paraguay y las tensiones que rodean la figura del entonces presidente de la república paraguaya, Fernando Lugo, estaban siendo retratadas, especialmente en las narrativas. noticias en la televisión brasileña. Del análisis de las narrativas que las fronteras identificaron como relevantes en su vida cotidiana y el estudio de las apropiaciones y usos que hicieron de ellas, descubrimos que Lugo pasó de héroe a antihéroe en la imaginación paraguaya y las noticias sobre los casos de paternidad y Los rumores de golpe no han ayudado a fortalecer la identidad nacional de Paraguay.

PALABRAS CLAVE: Televisión. Paraguay Brasil. Frontera. Fernando Lugo.

1 | PREÂMBULO E ASPECTOS METODOLÓGICOS

Pesquisamos a participação da televisão brasileira na construção de representações sociais e na articulação de identidades culturais na fronteira Brasil-Paraguai (Foz do Iguaçu - *Ciudad del Leste*). Nesse artigo apresentamos como as narrativas noticiosas da televisão brasileira medeiam a vida social e cultural dos brasileiros e paraguaios que as consomem. Identificamos como as representações televisivas relacionadas aos paraguaios, ao Paraguai, ou à fronteira Brasil-Paraguai – construídas no telejornalismo brasileiro – colaboram para a construção das representações que os fronteiriços brasileiros e paraguaios fazem uns sobre os outros. Fazendo-se relevantes, inclusive, no jogo identitário que se processa na interação social cotidiana, e que é experimentado por esses povos em território fronteiriço.

O modelo teórico-metodológico adotado para desenvolver esse estudo de caso foi o dos usos sociais dos meios de comunicação e do consumo cultural, desenvolvido na América Latina por pesquisadores como Jesus Martín-Barbero (2001) e Néstor Garcia Canclini (2010). Seguindo essa mesma orientação teórico-metodológica, adotamos também o conceito de identidades culturais do teórico dos Estudos Culturais Britânicos, Stuart Hall (1999), e nos servimos ainda de colaborações convergentes da Antropologia Cultural (Geertz, 1978). Realizamos uma pesquisa qualitativa (Lopes, 2002) que se caracterizou como um estudo de caso (Yin, 2010), fazendo uso de uma estratégia metodológica que contempla a análise discursiva das narrativas e das colaborações dos entrevistados (Orlandi, 1988; Geertz, 1978), entrevistas semi-estruturadas (Thiollent, 1980), entrevistas abertas mediadas (modelo elaborado a partir da proposta de Collier, 1973) e observação participante (Haguete, 1992).

Nossos dados foram construídos com a colaboração de uma amostra

formada por dezoito fronteiriços que consomem a televisão brasileira. Nove brasileiros residentes em Foz do Iguaçu (cinco mulheres e quatro homens, com as idades variando entre 19 e 72 anos) e nove paraguaios residentes em *Ciudad del Este* (quatro mulheres e cinco homens, com idades variando de 21 a 79 anos). As narrativas noticiosas dos telejornais brasileiros, consideradas relevantes pelos nossos entrevistados em seu cotidiano, também integraram a nossa amostra. As sequências das narrativas televisivas que analisamos foram coletadas do *site* da Rede Globo, o *globo.com*, e do site de compartilhamento de vídeos *youtube.com*.

Entre nossos principais resultados, compreendemos que embora sejam diversas as apropriações e usos do telejornalismo brasileiro no contexto fronteiriço, o consumo comum das narrativas noticiosas é pauta de diálogos no cotidiano e participa da memória coletiva dos fronteiriços. Ao longo de nossa pesquisa, constatamos que a televisão brasileira associa preponderantemente o Paraguai, os paraguaios ou a região de fronteira que estudamos à falsificação, ao contrabando, ao roubo, à fraude, à fuga de suspeitos e ao tráfico. Isso ocorre especialmente em narrativas noticiosas, também em programas de humor, em programas de variedades, em *reality shows* e, inclusive, em telenovelas.

Ao longo de nossa pesquisa¹, a figura de do então presidente do Paraguai, Fernando Lugo, tornou-se especialmente relevante porque nossos entrevistados fronteiriços apontaram que as mídias paraguaias e brasileiras vinham elaborando muito material sobre ele, e consideravam que a circulação dessa temática na mídia impactava seu cotidiano. O fato de a mídia brasileira estar noticiando os “mal-feitos do presidente” (Mayara, 37) foi tomado pelos paraguaios como uma legitimação dos “ataques que ele sofria na mídia paraguaia” (José, 56). Os achados da pesquisa, realizada na região fronteiriça entre o Paraguai e o Brasil, nos permitiram depreender que o medo de um golpe de estado já estava em construção na esfera pública paraguaia desde o início de sua gestão. De acordo com a amostra, mesmo antes de ser eleito, Lugo já “sofria ameaças de morte” (Juán-Carlos, 79), isso porque sua ascensão ao poder representava o afastamento dos “velhos políticos, especialmente, do Partido Colorado” (Gonzalo, 38), que predominou na liderança do país durante a maior parte do século XX e até o processo eleitoral de 2008.

Fernando Lugo foi eleito presidente do Paraguai em 2008, com mais de 40% dos votos válidos, liderando a *Alianza Patriótica para el Cambio* (APC), ele representava uma força política que vinha renovar a classe política paraguaia. Conhecido como “bispo dos pobres”, Lugo trabalhou pela reforma agrária no país, o que o indispôs com a bancada ruralista paraguaia e com os brasiguaios (brasileiros proprietários de latifúndios no Paraguai, especialmente, na faixa de terra mais próxima à fronteira). Entre outras ações relevantes para o desenvolvimento

1 Resultados apresentados no IBERCOM.

do Paraguai, Lugo também exerceu o cargo visando uma maior independência do Paraguai em relação à produção e consumo de energia no país, nesse sentido, pleiteou junto ao governo brasileiro a renegociação do acordo firmado em relação a Usina de Itaipu.

A conduta do presidente, representada por essas bandeiras, entre outras, mostravam que agia no melhor interesse de seu povo e de seu país. Entretanto, de acordo com o Observatório de Negociações Internacionais da América Latina (10/04/2014)², Lugo foi acusado de

- Autorizar o uso das dependências do Comando de Engenharia das Forças Armadas da Nação em 2009 para um ato político;
- Autorizar o uso de forças militares contra colonos em um conflito de terras localizadas em Ñacunday, departamento do Alto Paraná;
- Não colocar em prática uma política eficaz para diminuir a violência;
- Apoiar o protocolo regional sobre o compromisso com a democracia no Mercosul sem ratificação parlamentar.

A gota d'água que motivou o golpe está em meados de maio de 2012, em que cerca de 150 manifestantes sem-terra ocuparam a propriedade *Campos Morombi*, que pertenceria ao ex-senador, Blas Riquelme. Os sem-terra questionaram a posse da propriedade, em Curuguaty, pois esta havia sido tomada ilegalmente durante a ditadura de Alfredo Stroessner.

No dia 15 de junho, houve uma operação policial para retirar os sem-terra, por ordem de uma decisão judicial solicitada por Riquelme, que resultou na morte de 6 policiais e 11 manifestantes, em que não houve reação do presidente Lugo frente à morte dos 11 camponeses e seis policiais no enfrentamento de Curuguaty.

Em 22 de junho de 2012, sob a acusação de mau desempenho de suas funções e depois de um processo de *impeachment* que durou pouco mais de um dia, Fernando Lugo foi destituído da presidência da República do Paraguai. A rapidez com que ocorreu esse processo conferiu uma aura de ilegitimidade ao modo como ele foi afastado do poder executivo paraguaio. Os parlamentares paraguaios do Congresso e do Senado procederam dentro dos limites que a legislação de seu país permite, entretanto, o direito de ampla defesa do então presidente Lugo foi prejudicado - no processo de *impeachment*, foram concedidas apenas duas horas

² Disponível em: <https://onial.wordpress.com/2014/04/10/a-delicada-saida-e-reingresso-do-paraguai-no-Mercosul/>. Acessado em: 14/3/2020.

de defesa para o então presidente Fernando Lugo. A ação pode ser considerada um golpe de Estado porque apesar de ter transcorrido dentro da legalidade, a sua legitimidade ainda está em questão.

O Brasil, entre outros países e entidades internacionais, considerou o ocorrido um rompimento da ordem democrática e não reconheceu a autoridade do sucessor Federico Franco. Franco, do Partido Liberal Autêntico, era o vice de Fernando Lugo e assumiu o cargo de presidente do Paraguai depois da cassação. Franco já estava rompido com Lugo e o apoio de seu partido foi fundamental na instauração do processo de *impeachment*.

O Paraguai enfrentou um momento difícil, e entre as consequências da deposição de Lugo, o país foi suspenso do Mercosul porque os outros Estados membros do bloco consideraram que houve um ferimento à democracia naquele país. O Paraguai foi suspenso do Mercosul sem sanções econômicas, isto é, o país ficou de fato impedido de participar das reuniões do bloco e, por conseguinte, ficou temporariamente sem direito a voto nas decisões tomadas pelos países membros no Parlasul (Parlamento do Mercosul). A suspensão se fundamentou no Protocolo de Ushuaia, de acordo com o qual a manutenção da democracia nos Estados membros do Mercosul é condição básica para a participação no bloco econômico.

Aproveitando o impedimento do Paraguai nas votações, imediatamente, o bloco colocou em pauta o ingresso da Venezuela no Mercosul, iniciativa que até então não contava com o apoio do Paraguai³. A suspensão do Paraguai no bloco ficou estabelecida até as próximas eleições presidenciais no país, ocorridas em 2013, quando Horácio Cartes assumiu o poder legitimamente e trouxe o Partido Colorado de volta à liderança do país.

Antes de assumir a presidência, Cartes, já anunciava que para o Paraguai voltar ao Mercosul, o poder legislativo paraguaio teria que aprovar primeiro o protocolo de adesão da Venezuela no bloco – o que de fato aconteceu. Além disso, manifestava também o seu interesse em tomar posse da presidência pro-tempore do Mercosul – exigência que acabou deixando de lado. Depois de várias negociações, em 20 de Fevereiro de 2014, na capital do Uruguai, Montevidéu, concretizou-se o retorno do Paraguai ao Mercosul.

Atentando para esse contexto, é importante ressaltar que a crise no cenário político paraguaio já vinha sendo engendrada e reportada antes dos eventos que supostamente culminaram na queda de Fernando Lugo. As representações dessa

3 A adesão da Venezuela e a conseqüente participação de parlamentares venezuelanos no Parlasul, com direito a voz e a voto, tornaria mais fácil a adoção do chamado critério de representação cidadã (que permitiria garantir um maior número de vagas no Parlamento aos países mais populosos – critério esse cujos aspectos relativos à preservação da proporcionalidade entre as bancadas continuam sendo regulamentados). A aprovação desse critério esbarrou na resistência de outros países do bloco ao peso que teria o Brasil em futuras votações do parlamento. Como o Paraguai é o país menos populoso do Mercosul, esse parece ter sido o motivo principal de sua resistência à entrada da Venezuela no bloco.

figura política na televisão brasileira – assim como, as apropriações e usos que paraguaios e brasileiros que vivem na fronteira entre os dois países fizeram delas – integram nosso objeto de estudo e apontam para a desconstrução da imagem do presidente a partir de sua vida pessoal e para a desconstrução da ideia de que o Paraguai vivia um período de estabilidade política.

2 I FERNANDO LUGO, DE HERÓI A ANTI-HERÓI NO IMAGINÁRIO PARAGUAIO

Tentando compreender a figura de Fernando Lugo a partir da cultura paraguaia, entendemos que quando foi eleito presidente do Paraguai, ele representava um modelo a ser seguido – o povo paraguaio precisava de um herói contemporâneo e atribuiu a ele esse papel. Afirmamos isso ao observarmos os discursos engendrados na cultura paraguaia, e que circulavam na região fronteiriça que estudamos. O modo de vida dos religiosos ou tudo o que representa a Igreja Católica é bastante respeitado pelos paraguaios. Os sacerdotes católicos ou a instituição da Igreja, no Paraguai, representam retidão moral e proteção ou interesse pelo bem comum. Assim, Lugo, por ser um bispo, beneficiou-se dos sentidos que a população atribui à Igreja Católica e elegeu-se presidente.

Já a classe política paraguaia, conforme o discurso engendrado na cultura paraguaia, compartilhado no contexto fronteiriço e construído historicamente, não é bem vista pelo povo em razão dos trinta e cinco anos de ditadura, da corrupção e da “entrega do país ao capital estrangeiro” (Juán Carlos, 79). Esses discursos nos permitiram depreender que há muito tempo os paraguaios não tinham um líder político que representasse um modelo a ser seguido ou mesmo um possível herói nacional. Acreditando que era possível confiar nos religiosos, mas não nos políticos tradicionais, Lugo foi o único candidato à presidência que, para o povo paraguaio, poderia vir a ser um bom governante.

Os paraguaios atribuíram a Fernando Lugo os mesmos sentidos positivos que têm atribuído à Igreja Católica. Por isso o viam como um líder correto e preocupado em resgatar o país de tantos anos entregues aos simpatizantes da ditadura, corruptos ou políticos que não estavam preocupados em proteger ou garantir o bem-estar da população paraguaia. Essa expectativa depositada em torno de uma figura pública elevou o espírito nacional, fortalecendo a identidade nacional paraguaia.

Porém, as notícias sobre os relacionamentos íntimos com mulheres e os filhos não reconhecidos, gerados quando o presidente ainda era um bispo, abalaram as expectativas do povo paraguaio e puseram à prova os valores da sociedade paraguaia. As atitudes do presidente e ex-bispo, retratadas nas narrativas noticiosas, não conferem com os valores que a sociedade paraguaia atribui a um presidente

ou bispo – especialmente a um bispo, uma vez que, conforme o discurso partilhado pelos paraguaios, “dos políticos se espera qualquer coisa... ruim” (Juán Carlos, 79).

O caso da representação televisiva da história de vida do presidente do Paraguai - que traiu seus votos religiosos ainda quando era sacerdote e que, na ocasião em que as matérias sobre o tema foram ao ar, possivelmente, tinha três filhos não reconhecidos - foi mencionado por onze entrevistados, entre brasileiros e paraguaios. De acordo com a nossa amostra, trata-se de motivo de “vergonha para o Paraguai” (Daniela, 21).

Encontramos as matérias sobre o presidente Fernando Lugo e os três casos de paternidade nos quais as crianças teriam sido concebidas quando ele ainda era padre da Igreja Católica, no *Jornal Nacional* (13/4/2009, 23”; 14/4/2009, 2’03”; 20/4/2009, 31”; 22/4/2009, 25”; 24/4/2009, 27”), sob os títulos “Presidente do Paraguai assume paternidade de menino”, “Paternidade do presidente do Paraguai provoca escândalo”, “Mais uma diz ter tido filho com Presidente do Paraguai”, “Presidente do Paraguai envolvido em terceiro escândalo de paternidade”, “Lugo se desculpa e nega renúncia”, e no *Fantástico*⁴ (26/4/2009, 5’33”), sob o título “Presidente do Paraguai se envolve em escândalo inédito”. Destacamos que a cobertura sobre o caso na televisão brasileira foi extensa, totalizando seis narrativas apenas no telejornalismo da Rede Globo, sendo que cinco foram desenvolvidas no *Jornal Nacional* e uma no *Fantástico*.

Nas notícias do *Jornal Nacional*, observamos que a primeira nota apontou que o presidente do Paraguai “fez o reconhecimento público” de um menino de dois anos. A nota ainda contextualizou que o presidente paraguaio ganhou uma “dispensa inédita” do Vaticano para exercer o cargo. No dia seguinte, a reportagem sobre o caso foi narrada apresentando outros ângulos e detalhes que fazem da pauta um “escândalo”, conforme está enunciado também no título com o qual a matéria foi colocada no *site* da Globo.com. O Paraguai e os paraguaios foram caracterizados como um país ou um povo em “choque”, “atordoados”, ou como a nação que levou uma “bofetada”, em que a população paraguaia está “indignada” e os paraguaios, “decepcionados”. Esse é um dos ângulos explorados na narrativa, pelo seu valor como notícia, caracterizando as implicações das atitudes do líder do país na confiança depositada nele pela população.

O presidente foi caracterizado como o responsável por essa situação ou como aquele que “provocou um escândalo e tanto”, porque ele tinha um “filho não reconhecido” que foi gerado quando ele “ainda era bispo da Igreja Católica” e a mãe do menino tinha “apenas dezesseis” anos – essas sequências aprofundam a nota do dia anterior trazendo mais detalhes. Neste cenário, a Igreja Católica do Paraguai

4 **Fantástico** – Programa de Jornalismo. **Período de exibição: NO AR desde 5/8/1973.** Horário: 20h. Periodicidade: aos domingos. (Fonte: Projeto Memória Globo, *site* oficial Globo.com)

“pediu perdão ao país” ou “perdão pelos pecados dos integrantes da Igreja”, porque o presidente do Paraguai foi eleito por ser bispo e, desse modo, “não poderia enganar o povo”. A postura da Igreja Católica diante da situação é outro ângulo explorado nessa narrativa, foi inclusive o valor-notícia anunciado na introdução da reportagem para apontar a dimensão do problema vivido no Paraguai, na sequência “o choque foi tamanho que a Igreja Católica do Paraguai pediu perdão ao país”. Ainda nesse cenário, a reportagem apontou outro aspecto, as implicações na esfera política, caracterizada nas sequências “danos políticos”, “foi alvo de duras críticas da oposição”, “o presidente do Congresso paraguaio alfinetou”, “tentou convencer (...) que o escândalo era um problema pessoal, não deu muito certo”, ou ainda, por meio do ponto de vista de um congressista paraguaio “esperamos que ele cumpra a promessa que fez no dia da posse, porque a que ele fez para Deus, ele já não cumpriu”.

Nas três notas seguintes, exibidas pelo Jornal Nacional, o valor-notícia foi a possibilidade de o Presidente do Paraguai ser pai de mais dois filhos não reconhecidos e apresentação de seu pedido de desculpas aos eleitores e à Igreja. O material jornalístico anunciou que o presidente paraguaio poderia ser pai de um “menino de sete anos”, também concebido quando ele era bispo da Igreja Católica. Sobre o relacionamento com a mãe desse menino, enunciou-se que “Lugo não desmentiu” a possível paternidade, estando disposto a fazer “um exame de DNA”. O material jornalístico informou também que uma “terceira” mulher “diz ter um filho” com o presidente paraguaio. A narrativa contou que essa criança estava “com mais de um ano” e a mãe “escondeu a gravidez porque ele estava em campanha eleitoral”. As reportagens apontaram ainda que o presidente Fernando Lugo se retratou nas sequências “foi à televisão para reconhecer que é mesmo o pai [no caso aqui, pai da primeira criança, de dois anos] e para pedir perdão à Igreja e aos eleitores” e “diz que errou, mas que não vai renunciar ao cargo”. A narrativa reiterou que “depois disso, mais duas mulheres acusaram o presidente paraguaio de ser pai dos filhos delas”.

Na reportagem do Fantástico foi enaltecido o ineditismo da pauta nas sequências “nunca na história do Paraguai, aliás de qualquer outro país, aconteceu algo parecido” e “para surpresa geral”. Nas sequências “quando ele se relacionou com estas mulheres... [pausa dramática] ele era bispo”, “e agora qual será a próxima cena deste escândalo paraguaio?”, os apresentadores construíram a apresentação da narrativa jornalística como se fosse uma obra ficcional, marcada pelo encadeamento de cenas que crescem em intensidade, gerando expectativa sobre o que mais vai acontecer ou como se dará o desfecho da situação.

O repórter também enfatizou alguns aspectos que remetem às narrativas ficcionais, como na sequência em que descreveu os “olhos cansados, mas decididos”

de uma das entrevistadas ou quando abordou o relacionamento das mulheres com o presidente paraguaio como “romance”, nas sequências “quando foi que começou o romance” ou “quanto tempo durou o romance”. Por outro lado, há momentos da narrativa em que a fala das fontes tem potencial para a exploração do estilo ficcional, mas o repórter se contém, como nas sequências “podem fazer alguma manobra para que eu fique mal, podem falsificar o resultado” do teste de DNA ou “somos humildes, com um pai presidente, não é justo que ele sofra”.

O presidente é mostrado como um homem “acuado pelas denúncias e atormentado pelo passado” ou como quem “pediu perdão”, mas não vai renunciar. Ele próprio afirmou em sequência utilizada por uma das matérias “sou um ser humano, portanto, nada humano me é alheio (...) de nenhuma maneira, permitirei que estas circunstâncias afetem as mínimas ações de interesse nacional”, tentando separar sua vida pessoal momentaneamente fragilizada de sua capacidade de governar. O Paraguai e seu povo foi caracterizado nas matérias como “um país de maioria católica absoluta”, para o qual “o erro do presidente é visto como um pecado”. A situação foi vista como “uma vergonha” nacional e, ainda de acordo com as matérias, as consequências desse cenário abalaram a confiança da população no presidente – houve uma “queda significativa” dela, sobretudo por parte dos religiosos, ideia reforçada pela sequência em que um cidadão disse “Temos um conceito muito grande dos padres aqui, muita fé neles (...) agora em quem acreditar?”. A reportagem finalizou apontando ainda outro tipo de reação popular: a utilização do humor para lidar com a situação, como o caso reportado de uma música tocada e encenada por populares em um espaço público de *Asunción* que satiriza os fatos protagonizados pelo presidente paraguaio, e a fala de um dos artistas enaltecendo a beleza das mulheres paraguaias.

A partir das representações de nossa amostra sobre o cenário político paraguaio, mediadas por essas narrativas televisivas, compreendemos que os paraguaios começaram a desconstruir a imagem do presidente como herói a partir das matérias acerca dos casos de paternidade. Os brasileiros apontaram que “o povo paraguaio está arrasado porque acreditava que ele viria salvar o país” (Davi, 38), “o governo de Lugo não vai bem, o povo está incomodado, e não era o que esperavam os paraguaios” (Adilson, 58), “é tempo de crise, e os paraguaios estavam esperando a bonança” (João Paulo, 51), “há muita corrupção no país, era para ser diferente com ele, e agora com essa estão todos muito tristes e até envergonhados” (Estela, 72), “os paraguaios se sentem traídos” (Flávia, 31).

Os paraguaios que acompanharam as notícias por meio dos meios de comunicação paraguaios e da cobertura da televisão brasileira, apontaram que “perdemos o rumo, este presidente era para ser a mudança, porque este país que virou um entreposto comercial do capital estrangeiro” (José, 56), “queremos e

queremos melhorar, tínhamos esperança, mas os políticos, os militares e, agora, até os padres são só desgosto” (Augusto, 47), “como vamos mudar o país assim? Nos fazem de bobos” (Mayara, 37), “a alma deste país está doente, falta até esperança” (Gonzalo, 38), “é uma vergonha para o país, para nós, precisamos de políticos que salvem o país, não enterrem. A esperança é a última que morre” (Lúcia, 45).

Nesse contexto, a identidade nacional paraguaia saiu fragilizada porque todos os sentidos e valores, até então atribuídos à Lugo, já não podiam mais ser mantidos. A partir dos casos de paternidade que foram revelados na mídia ele deixou de ser um modelo a ser seguido e dificilmente poderia vir a ser um herói nacional, conforme era esperado dele quando eleito. O que seria um elemento de identificação nacional tornou-se algo do qual o povo paraguaio queria dissociar-se. O presidente passou a simbolizar a mentira e tornou-se aquele que fez os paraguaios de “bobos” (Mayara, 37), colaborou para afetar negativamente a “alma” da nação (Gonzalo, 38), frustrou alguma expectativa de “mudança” (José, 56) positiva no país e causou “desgosto” (Augusto, 47) e “vergonha” para a nação (Lúcia, 45).

3 I INTERTEXTUALIDADE ENTRE O DISCURSO JORNALÍSTICO E O PROGRAMA DE HUMOR

Casseta & Planeta, Urgente!

A amostra também se referiu às representações humorísticas da televisão brasileira sobre o caso de Lugo como relevantes em seu cotidiano. O programa humorístico “Casseta e Planeta”⁵ foi citado pelos cinco entrevistados mais jovens, os brasileiros Diego (23), Amanda (19) e Paula (26) e os paraguaios Mário (22) e Daniela (21). O programa Casseta e Planeta fez a sátira de outros programas de televisão, noticiosos e ficcionais, utilizando elementos de diversos gêneros. Como a abordagem desse programa mostrou-se relevante para os entrevistados, pesquisamos seus quadros. Entrevistados brasileiros e paraguaios assistiram conosco o material humorístico, colaborando assim para aprofundar o nosso estudo.

No programa humorístico Casseta e Planeta (12/5/2009, 41”), o quadro “Piada de última hora”, exibido no formato de manchetes de jornais, anunciou que o “governo faz mais concessões ao Paraguai”. Dito isso, mostra-se a imagem de Lula, presidente brasileiro na época, dizendo a Lugo, também presidente paraguaio na ocasião: “Ô Lugo, eu vou dar tudo que vocês pediram, mas vê se não me engravida, hein!”. Em outro quadro do Casseta e Planeta (28/4/2009, 1’14”), intitulado “Pronunciamento

⁵ **Casseta & Planeta, Urgente!** – Programa de Humor. Redação: Hubert, Cláudio Manuel, Bussunda, Helio de La Peña, Reinaldo, Marcelo Madureira, Beto Silva, Mu Chebabi, Mane Jacó, Claudia Souto, Juca Filho e Mauro Silva. Direção: Márcio Trigo (1993); Mário Dias (2000); Rubens Camelo e Carlos Manuel Diegues. Direção Geral: José Lavigne. Direção de Núcleo: Walter Lacet (1992); Roberto Talma (1995); J.B. de Oliveira (1996); Guel Arraes (desde 1998). Período de exibição: NO AR desde 28/4/1992. Horário: às terças-feiras, 21h30. (Fonte: projeto memória Globo, *site* oficial da Globo.com)

del Presidente”, numa mistura de português com espanhol, a narrativa começou dizendo: “Interrompemos este programa para um pronunciamento do presidente do Paraguai, diretamente do Estádio Reprodutores do Saco”. Em seguida, no que parecia ser um campo de futebol, havia um ator atrás de uma bancada interpretando o presidente paraguaio. Também misturando as línguas, ele diz: “Povo paraguaio, eu sei que tenho muitos filhos por aí, porque eu prometi tirar o Paraguai do atraso e comecei a tirar o atraso por mim mesmo”. Nisso aparecia uma moça, e o presidente esfregando as mãos se expressava “Ueba! Uuuu!”.

Em português, alguém narrava as cenas como se fosse um jogo de futebol, enquanto apareciam imagens do presidente perseguindo diversas mulheres. O narrador dizia: “E lá vai ele, ninguém segura o homem, pegou a primeira e já engravidou, olha lá, partiu para cima da segunda, o cara não sossega, ele é incrível, já vai direto traçar a terceira. O homem é danado, já engravidou dez por cento das mulheres do Paraguai e ainda tem disposição para correr atrás de um escocês”. Nisso entrava em cena um homem caracterizado como escocês e o presidente começava a persegui-lo também: “Ele não pode ver um rabo de saia, o escocês resiste, dribla, ele é ensaboado”. Então, a cena termina com o seguinte diálogo, também com a mistura de línguas, o escocês dizia: “Calma presidente, dá um tempo, eu não sou uma mulher, eu sou espada, um escocês legítimo” e o presidente responde: “Ah, vem cá mulher, aqui no Paraguai não existe escocês legítimo, eu sei que você é falsificado”.

Nessa narrativa humorística o Paraguai foi caracterizado como aquele que pede algo ao Brasil ou recebe “concessões” do governo brasileiro, tal como também se evidencia na sequência “eu vou fazer tudo que vocês me pediram”. A narrativa captura o que o presidente representava para os paraguaios quando foi eleito na sequência “eu prometi tirar o Paraguai do atraso” e acaba usando isso para satirizar os fatos subsequentes à eleição de Lugo, os casos de envolvimento íntimo com mulheres e os filhos não reconhecidos do presidente paraguaio, um ex-bispo. Isso ocorre no discurso verbal “pegou a primeira (...) segunda (...) terceira” e também no uso das atrizes com barrigas de grávidas, bem como quando se afirma “eu comecei a tirar o atraso por mim mesmo”, inferindo que, na verdade, a prioridade do ex-bispo era regularizar sua vida sexual e não necessariamente colaborar para o desenvolvimento do Paraguai. A caracterização final relativa ao Paraguai está entre as mais recorrentes na mídia brasileira sobre o país e seu povo – a narrativa associa o Paraguai à falsificação. Isso ocorreu nas sequências que envolvem o presidente paraguaio perseguindo um homem escocês; por causa da saia, aquele acredita que este é uma mulher e ainda enuncia “aqui no Paraguai não existe escocês legítimo, eu sei que você é falsificado”, remetendo-se ainda aos casos de *whisky* escocês falsificado, uma mercadoria que muitos brasileiros afirmam já terem comprado no

Paraguai.

Ao assistirem conosco essas representações televisivas, os brasileiros comentaram que “é o Brasil sempre dando tudo que o Paraguai pede, cuidando do primo pobre ou do vizinho pobre” (João Paulo, 51) e que “tiraram sarro do Lugo, a piada nova, e a velha do *whiskey* falsificado” (Diego, 23). Os paraguaios comentaram que “viramos piada internacional” (José, 56), “é isso mesmo, só que ficamos todos parecendo bobos e sempre falam esse lado dos produtos falsificados” (Juán Carlos, 79), “é engraçado, mas é uma vergonha” (Lurdes, 52), “desde pequeno ouço falarem assim do meu país, os paraguaios são pobres ou golpistas, não gosto, mas também não precisamos dar motivo para esse tipo de coisa” (Mário, 22) e que “ficamos desacreditados, o presidente virou uma piada, o país vai mal, nos chutam quando estamos caídos” (Mayara, 37).

A partir das apropriações e usos que os fronteiriços fizeram do programa de humor, compreendemos que as representações televisivas engendradas ali dialogam com o retrato feito nos telejornais brasileiros e participam da desconstrução da imagem de Lugo como herói, pelo menos, no imaginário dos paraguaios fronteiriços que consomem a televisão brasileira e que integraram nosso universo de pesquisa. A ênfase da mídia nesse recorte da vida de Lugo colaborou para destituir-lo de poder porque a difusão generalizada dessa caracterização do presidente – e a ausência de outros retratos que poderiam dar visibilidade para ações válidas e relevantes de Lugo como gestor – acabou por minar sua credibilidade junto aos entrevistados. Isso somado às recorrentes representações do Paraguai como associado à falsificação na mídia brasileira, mais a ideia de que o país atua como “pedinte” (José, 56) diante do Brasil, não colaborou para o reforço da identidade paraguaia nem para a aproximação das relações interfronteiriças.

4 I ANTES DO GOLPE, OS RUMORES QUE FORAM FRAGILIZANDO O CENÁRIO POLÍTICO PARAGUAIO

Sete meses depois da cobertura dos casos de paternidade do presidente paraguaio, outra reportagem brasileira⁶, citada por quatro entrevistados paraguaios, apontava fragilidades no cenário político do país: “Rumores de golpe no Paraguai: novos chefes militares assumem cargos” (Jornal das Dez, 5/11/2009, 1’27). Nessa narrativa, o repórter informou que “os novos comandantes das forças armadas do Paraguai assumiram os postos nesta quinta-feira. A cúpula militar do Paraguai foi destituída pelo presidente Fernando Lugo, em meio a rumores de um golpe de Estado. Lugo está sob forte pressão de setores políticos que o acusam de não ter capacidade para governar”. Em seguida aparecem alguns militares e a narrativa

6 Narrativa originalmente veiculada no telejornal local de Foz do Iguaçu, pela afiliada da Globo, a RPC TV Cataratas, e reprisada no canal a cabo da Rede Globo, o Globonews.

continuou: “A mudança repentina não foi bem recebida por alguns ex-comandantes das forças armadas, que acusam o presidente Lugo de desrespeitar os oficiais destituídos. Isso porque falta apenas uma semana para as tradicionais promoções e aposentadorias dos militares. A mudança acontece em um momento político conturbado”.

Na narrativa, apareceu o presidente Fernando Lugo falando e o repórter relatando o que o presidente disse: “na quarta-feira, Fernando Lugo negou a ameaça de um golpe militar, mas admitiu a existência de grupos militares que poderiam ser manipulados pela classe política”. Então, foram exibidas imagens de militares e a reportagem seguiu: “Os rumores de golpe ganharam força depois da denúncia do partido comunista venezuelano, de que políticos conservadores paraguaios teriam um plano para destituir o presidente, semelhante ao que aconteceu em Honduras. Para piorar o ambiente político, parlamentares do governo e da oposição ameaçam abrir um processo contra Lugo, baseado na suposta incapacidade do presidente para governar”.

O valor-notícia dessa narrativa é o “momento político conturbado” reforçado por “rumores de golpe de Estado” no Paraguai. O presidente paraguaio, Fernando Lugo, destituiu a “cúpula militar do Paraguai” e essa mudança foi considerada pelos militares como um ato de desrespeito. Nesse cenário, a situação do presidente paraguaio foi caracterizada na sequência “está sob forte pressão de setores políticos que o acusam de não ter capacidade para governar”. A caracterização da resposta do presidente foi apresentada nas sequências “Fernando Lugo negou a ameaça de um golpe militar”, mas “admitiu” que “grupos militares poderiam ser manipulados pela classe política”, justificando, assim, seu procedimento. A narrativa enfatizou o ângulo dos rumores de golpe de Estado ao relatar que eles “ganharam força” depois da “denúncia do partido comunista venezuelano” de que “políticos conservadores paraguaios” teriam um plano para “destituir” o presidente paraguaio. A narrativa ainda acentuou que o momento político no Paraguai era de crise ao sublinhar que “para piorar o ambiente político, parlamentares do governo e da oposição ameaçam abrir um processo baseado na suposta incapacidade do presidente para governar”.

Sobre os rumores de golpe, os entrevistados comentaram que “não é bom ouvir sobre golpe, acreditamos que não vai acontecer, mas não poderia nem se falar disso aí, precisamos é de gente, de comandantes que se preocupem com o país, não que fiquem por aí vendendo o que é nosso” (Juán Carlos, 79), “a ditadura não foi bom para o nosso país, por isso não vamos deixar acontecer de novo, somos um país sério e queremos que o mundo saiba disso, espero que o presidente compense o fiasco fazendo um bom trabalho” (Mário, 22), “estão aproveitando a confusão em que o presidente se meteu para desestabilizar o governo, votamos nele porque achamos que era um líder forte, espero que pare de nos desapontar, ele deve saber

a dor que causou” (José, 56) e “desde o caso dos filhos de Lugo, estão aproveitando para terminar com ele, não se sabe quem é pior, é tanta traição” (Augusto, 47).

Os paraguaios nos contaram ainda que, além do abuso de poder na ditadura e da corrupção, há outros crimes envolvendo a classe política, como explicam: “Faz dez anos, mas não é há muito tempo que mandaram matar o vice-presidente Argaña. Com certeza, pensamos que foram os militares porque foram proibidos de exercer atividade política no Paraguai, depois de todas as denúncias de que até com tráfico de drogas estavam envolvidos” (Juán Carlos, 79). Finalmente, eles apontam que “poder votar fez muito bem a esse país” (José, 56).

Pelas representações de nossa amostra sobre o cenário político paraguaio, também mediadas por narrativas televisivas como essa que, em 2009, já tratava de rumores de golpe de estado no país, compreendemos que, de fato, a autoestima do povo paraguaio já estava fragilizada. O sentido de pertencimento ao país – de partilhar a mesma cultura nacional – segue forte, mas há uma procura por motivos de orgulho nacional que fortaleçam a identidade nacional, e o cenário político não tem suprido essa necessidade. Isso porque, depois dos trinta e cinco anos de ditadura, com a atuação de políticos corruptos ou não comprometidos com o bem-estar dos paraguaios ou até mesmo suspeitos de outros tipos de crime como assassinato ou tráfico de drogas, o presidente Lugo, de quem se esperava que incentivasse o desenvolvimento do país e se mostrasse um modelo a ser seguido, estava sendo questionado em sua “capacidade de governar” e os “rumores de golpe militar” retornaram, gerando insegurança na sociedade paraguaia e a necessidade de fortalecer a identidade nacional.

Compreendemos que o fim da ditadura no Paraguai e o fortalecimento do Estado democrático foram transformações positivas para a autoestima do povo paraguaio, mas que para o reforço da identidade nacional, porém, parecem não ter sido suficientemente determinantes. Após um período na história do país em que se viveu mais de três décadas de regime autoritário, em que foram descobertos diversos casos de corrupção e outros crimes envolvendo políticos, e em que a população se deu conta que seus líderes vinham “vendendo” (Juán Carlos, 79) o país, os paraguaios passaram a procurar lideranças que representassem os valores nacionais, que fossem modelos que agregassem valor à nação ou heróis nacionais que a “salvassem” (Lúcia, 45), a fim de escrever um novo capítulo na história do país, um capítulo que caracterizasse o Paraguai como um país “sério” (Mário, 22) e com um futuro maior do que o de um “entreposto comercial para o capital estrangeiro” (José, 56).

O cenário político que se desenhou nos últimos anos, no entanto, ainda não tem colaborado para reforçar a identidade nacional. Pelo contrário, a figura de Fernando Lugo como presidente da república, que simbolizava a “esperança”

(Lúcia, 45; Gonzalo, 38; Augusto, 47), passou a representar a “traição” (Augusto, 47) de valores nacionais – como os valores familiares e os religiosos partilhados na cultura paraguaia.

Enquanto estávamos em campo, ainda havia “esperança” de que o presidente anti-herói “compensasse isso tudo trabalhando pelo bem do país” (Mário, 22). Era possível identificar que antes dos casos de paternidade reportados e do surgimento dos rumores de golpe divulgados pela mídia, sua imagem era realmente positiva junto aos paraguaios “ele batalhava a renegociação de Itaipu, pela distribuição justa de terra e renda. Mas agora como pode nos representar? Esperamos que supere isso tudo” (José, 56).

A deposição de Lugo ocorreu depois que já não estávamos mais em campo, o processo de *impeachment* segue questionado pela forma como se deu, o Partido Colorado voltou ao poder e, apesar de representar as forças políticas mais conservadoras no Paraguai, o país segue em regime democrático.

Nada do que foi veiculado pela mídia, e estudado nessa pesquisa, deixou de partir da realidade dos fatos, entretanto, a apropriação e utilização que os fronteirizos fizeram da televisão brasileira participou da fragilização do cenário político paraguaio e da desconstrução da imagem de Lugo como confiável e capaz de liderar o país. Isso ocorreu na medida em que se fechou o universo da locução no questionamento dos valores do então presidente e no questionamento da estabilidade do Paraguai sob sua gestão. Desde o começo de sua gestão a esfera pública, pautada em boa medida pela mídia, deixou de tratar das transformações que ele propunha para o país e para o povo paraguaio, e voltou a atenção para os fatos que contribuíram para a sua destituição do poder.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, N. G. (2010). **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

COLLIER JR, J. (1973). **Antropologia Visual: a fotografia como técnica de pesquisa antropológica**. São Paulo: EPU/EDUSP.

GEERTZ, C. (1978). **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar.

HAGUETE, T. M. F. (1992) **Metodologias qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes.

HALL, S. (1999). **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A.

LOPES, M. I. V. (2002). **Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Loyola.

MARTÍN-BARBERO, J. (2001). **Dos Meios às Mediações**. Comunicação, Cultura e Hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

OBSERVATÓRIO DE NEGOCIAÇÕES INTERNACIONAIS DA AMÉRICA LATINA (ONIAL). A delicada saída e reingresso do Paraguai no Mercosul. Disponível em: <https://onial.wordpress.com/2014/04/10/a-delicada-saida-e-reingresso-do-paraguai-no-Mercosul/>. Acessado em: 14/3/2020.

ORLANDI, E. P. (1988). **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez.

THIOLLENT, M. (1980). **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. São Paulo: Polis.

YIN, R. K. (2010). **Estudo de Caso – Planejamento e Métodos**. Porto Alegre: Bookman.

SOBRE A ORGANIZADORA

FATIMA SABRINA DA ROSA - Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação (PPGCS) da Unisinos. Possui graduação em História-Licenciatura (Unisinos) e mestrado pelo (PPGCS) na mesma universidade, onde atuou como bolsista PIBIC-CNPq de 2008 a 2011 e como bolsista PROSUP/CAPES de 2012 a 2014 e de 2015 a 2019 desenvolvendo pesquisas na área da Sociologia da Violência, Sociologia da Juventude e Antropologia Urbana. Obteve título de doutorado em 2019 com a tese *Los homies Ilustrados: violência, mídia e Pós-colonialidade no cenário das Maras Centro-Americanas*, na qual realizou pesquisa transdisciplinar envolvendo etnografia e análise cinematográfica acerca das manifestações e representações sobre as maras (gangues centro-americanas). Para tal objetivo esteve em estágio doutoral de curta duração na Universidade Autônoma Metropolitana- Xochimilco, México (UAM-X), no doutorado em Análise Cinematográfica. Atuou como professora de História, Sociologia e Filosofia na educação básica de março de 2012 a dezembro de 2018. É membro do Seminário Permanente de *Análisis Cinematográfico - Asociación Mexicana de Teoría y Análisis Cinematográfico (SEPANCINE)*. Tem experiência nas áreas de Sociologia Urbana, Juventude, Periferia, Direitos Humanos e Desigualdade na América Latina, Pós-colonialidade, Pós-modernidade, Narratologia e Análise Cinematográfica. Atualmente vive na Cidade do México, trabalha com ensino e tradução em Língua Portuguesa e atua como pesquisadora independente.

ÍNDICE REMISSIVO

A

América latina 29, 31, 32, 34, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 90, 92, 104, 105

Arqueologia Etnográfica 57, 58

Audiovisual 79, 80, 82, 86, 87

Autonomia cultural 33, 34

B

Brinquedo de cura 1, 4, 5, 6, 7, 9, 13

C

Colonialismo 31

Comunidade 1, 4, 8, 9, 11, 12, 21, 25, 26, 34, 35, 53, 59, 60

Comunidades tradicionais 2, 14, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 66

Conflito 16, 20, 23, 24, 25, 26, 92

Consumo cultural 90

Cosmologia 55, 61

Cultura 2, 2, 3, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 36, 39, 40, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 94, 102, 103, 104

Cultura material 62, 64, 65, 66, 67

Cultura midiática 79, 80, 81, 83

Cultura popular 3, 16, 20, 22, 23, 24

Culturas diferenciadas 30

D

Desenvolvimento local 32, 36, 37, 42, 44

Desenvolvimento sustentável 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35

Direito à diferença 29

Direitos humanos 33, 34, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 105

Discurso universalista 30

E

Ecosistemas 2, 3, 15

Educação 12, 14, 15, 20, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 78, 105

Estados multiculturais 29

Etnodesenvolvimento 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35

F

Feira agroecológica 36, 37, 43

Fronteiras 44, 79, 80

H

Hibridização 16, 24

I

Identidade nacional 22, 89, 94, 98, 102

Identidades culturais 21, 89, 90

Imaginário 3, 8, 21, 60, 62, 63, 82, 89, 94, 100

Interculturalidade 49, 54

M

Manguezais 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 14, 15

Memória 13, 20, 22, 23, 58, 60, 62, 66, 67, 68, 69, 71, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 91, 95, 98

Mercados alternativos 38

Mídia 22, 25, 79, 80, 81, 86, 87, 88, 91, 98, 99, 100, 103, 105

Migração 43, 52, 54

Morte 51, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 91, 92

Multiculturalismo 20, 46, 47, 49, 50

N

Nações indígenas 56, 66

Narrativas 3, 55, 58, 59, 62, 66, 79, 80, 81, 83, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 102

Narrativas orais 55, 58, 59

Neocolonialismo na educação 49

P

Paradigma da complexidade 47

Paulo Freire 49

Periferia 16, 23, 25, 26, 105

Práticas materiais e simbólicas 55

Processo de produção 25, 42, 43

R

Relações de produção 41

Relações interétnicas 65

Relações sociais 19, 36, 37, 41, 42, 50

Religião afro-brasileira 2, 11, 13

Representações sociais 2, 1, 3, 8, 12, 14, 15, 89, 90

Ribeirinhos 33, 55, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 65

T

Tambor de mina 1, 2, 3, 4, 6, 9, 11, 13

Televisão brasileira 89, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 100, 103

Tempo 8, 10, 21, 22, 26, 40, 52, 53, 58, 61, 64, 69, 71, 76, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 94, 97, 99, 102

Territórios sagrados 62, 64

www.atenaeditora.com.br 
contato@atenaeditora.com.br 
@atenaeditora 
www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

FENOMENOLOGIA E CULTURA: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS 2

www.atenaeditora.com.br 
contato@atenaeditora.com.br 
@atenaeditora 
www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

FENOMENOLOGIA E CULTURA: IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS 2