

**Bruno César Alves Marcelino**

**(Org.)**

**DOSSIÊ CULTURA EM FOCO**

**CULTURA E  
DECOLONIALIDADE  
NA AMÉRICA LATINA**



# DOSSIÊ CULTURA EM FOCO

Cultura e Decolonialidade na  
América Latina

*(Página Intencionalmente deixada em branco)*

Bruno César Alves Marcelino  
**Organizador**

# DOSSIÊ CULTURA EM FOCO

CULTURA E DECOLONIALIDADE NA AMÉRICA  
LATINA

1ª Edição

Foz do Iguaçu  
Editora CLAEAC  
2018

© 2018, Editora CLAEC

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização previa por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

**Editoração e diagramação:** Amanda Basilio Santos.

**Capa:** Amanda Basilio Santos através do *Canva*.

**Imagem da Capa:** Mexican local crafts. Mayan Masks | Chichen Itza | Mexico. Autor: Dan Romeo Photographer, disponível em: <https://flic.kr/p/edrvMj> .

ISBN 978-85-93548-19-2

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

B8367 César Alves Marcelino, Bruno, 1992-

Dossiê Cultura em Foco [livro eletrônico]: Cultura e Decolonialidade na América Latina / Bruno César Alves Marcelino (Organizador). 1. ed.- Foz do Iguaçu: Editora CLAEC, 2018. 340p.

PDF - EBOOK

Inclui Bibliografia.

ISBN: 978-85-93548-19-2

1. Ciências Sociais 2. Ciências Humanas

CDU 304  
CDD 306.4

**Observação:** Os textos contidos neste dossiê são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores, incluindo a adequação técnica e linguística.

## **Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC**

### **Diretoria Executiva**

Bruno César Alves Marcelino – Diretor-Presidente e Sócio-fundador

Ícaro Vasques Inchauspe – Diretor Vice-Presidente e Sócio-fundador

Juliana Porto Machado – Diretora Vice-Presidente e Sócio-fundadora

Ronaldo Silva – Diretor Vice-Presidente e Sócio-fundador

### **Conselho Fiscal**

Cintia Terra Pereira – Conselheira e Sócio-fundadora

Rocheli Predebon Silveira – Conselheira e Sócio-fundadora

Rodrigo da Costa Segovia – Conselheiro e Sócio-fundador

### **Editora CLAEC**

Bruno César Alves Marcelino – Editor-chefe

Aginaldo Mesquita de Lima Junior – Editor-assistente

Amanda Basilio Santos – Editora-assistente

Rocheli Regina Predebon Silveira – Editora-assistente

Ronaldo Silva – Editor-assistente

### **Conselho Editorial**

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán, Universidad Veracruzana, México

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dr. Djalma Thürler, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dr. Daniel Levine, University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Fabricio Pereira da Silva, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto, Universidade de Cuiabá, Brasil

Dra. Marie Laure Geoffray, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dra. Ludmila de Lima Brandão, Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo, Universidad de Guadalajara, México

Dra. Sandra Catalina Valdettaro, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Susana Dominzaín, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Suzana Ferreira Paulino, Faculdade Integrada de Pernambuco, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	2
O LUGAR DA UNIVERSIDADE NA DIMENSÃO CULTURAL DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A FRONTEIRA BRASIL/PARAGUAI <i>Aline Robles Brito, Edson Pereira de Souza e Célia Maria Foster Silvestre.....</i>	4
MOVIMENTOS SOCIAIS E A INTEGRAÇÃO CULTURAL EM REGIÕES FRONTEIRIÇAS: O MOVIMENTO CULTURAL GUATÁ NA REGIÃO TRINACIONAL ENTRE BRASIL, ARGENTINA E PARAGUAI E O MOVIMENTO FRONTERAS CULTURALES NA REGIÃO BINACIONAL BRASIL E URUGUAI <i>Bruno César Alves Marcelino e Aracelli Bianchin.....</i>	27
“CIÊNCIA SEM FRONTEIRAS”: CULTURA DA INTERNACIONALIZAÇÃO GLOBALIZADA <i>Carina Merkle Lingnau e Pedro Navarro.....</i>	43
COLONIZAÇÃO E PIONEIRISMO PARA ALÉM DO EUROCENTRISMO: INTERCULTURALIZANDO O RELATO HISTÓRICO DESDE O SUL DO BRASIL <i>Carlos Eduardo Bao.....</i>	57
DESENVOLVIMENTO REGIONAL E ASPECTOS CULTURAIS: UMA DISCUSSÃO SOBRE O MUNICÍPIO DE PONTA PORÃ/MS SITUADO NA FRONTEIRA BRASIL-PARAGUAI <i>Célia Maria Foster Silvestre, Patrícia Pogliese Paz e Rafael Gonçalves Moreno.....</i>	79
EL QUEHACER POÉTICO EN CLAVE DESCOLONIAL <i>Daiana Araujo Pereira.....</i>	101
POLÍTICAS LINGUÍSTICAS SOBRE O ENSINO DE LÍNGUA ESTRANGEIRA NO BRASIL: ATUAIS DISPOSIÇÕES DA LDB E REGULAMENTAÇÃO DA BNCC <i>Débora Medeiros da Rosa Aires e Isabella Mozzillo.....</i>	117
CULTURA E EDUCAÇÃO <i>José Eustáquio Romão.....</i>	132
DECOLONIALISMO E CINEMA: AS AUSÊNCIAS E AS PRESENÇAS NEGRA, INDÍGENA E NORDESTINA NOS FESTIVAIS DE CINEMA DE BRASÍLIA E GRAMADO <i>Josianne Diniz Gonçalves.....</i>	150



NOS TENTOS DA CULTURA DO ARTESANATO EM COURO CRU <i>Juliana Porto Machado</i> .....	164
O PATRIMÔNIO MATERIAL E ARQUEOLÓGICO SOB O OLHAR DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES (RS) <i>Juliani Borchardt da Silva</i> .....	184
CULTURA ALIMENTAR: O SABER CULINÁRIO DO PEIXE SECO A PARTIR DE UMA ABORDAGEM DECOLONIAL <i>Luciana Galvão Martins e Márcia Regina Ferreira</i> .....	210
OLHARES SOBRE A FUTEBOLIZAÇÃO DA JUVENTUDE NO ENSINO MÉDIO NA REGIÃO DAS HORTÊNSIAS <i>Rodrigo Koch</i> .....	230
A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA (GO): DE TRADIÇÃO FAMILIAR A PATRIMÔNIO CULTURAL <i>Rosinalda Corrêa da Silva Simoni e Irene Dias de Oliveira</i> .....	251
NOTAS SOBRE O FEMINISMO, CULTURA E NEOLIBERALISMO <i>Tânia Regina Zimmermann e Márcia Maria de Medeiros</i> .....	272
REFLEXÕES SOBRE O ESPAÇO FRONTEIRA E SUAS IMPLICAÇÕES CULTURAIS: O CASO JAGUARÃO/RS <i>Thaís Fernanda Raposo e Almando José Storck Junior</i> .....	284
O MURALISMO MEXICANO E O MURALISMO DE PORTINARI: ARTE E RESISTÊNCIA NA AMÉRICA LATINA <i>Tiago da Silva Coelho e João Henrique Zanelatto</i> .....	300
EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUBVERSÃO À LÓGICA DA COLONIALIDADE <i>Wilker Solidade da Silva</i> .....	318

Nós, que compomos a equipe do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC, sempre ficamos felizes e entusiasmados quando da finalização de cada projeto, já que traduz e demonstra que estamos conseguindo cumprir com os objetivos sociais da organização, que nasceu voltada para o desenvolvimento de ações nas áreas de ensino, pesquisa e extensão e que tem como objetivo central a realização de estudos e análises de ações, projetos, programas e políticas desenvolvidas na área da cultura entre os países que integram a América Latina, buscando também atuar como promotor de ações que gerem conhecimentos e experiências, por meio da elaboração e execução de projetos voltados para a promoção, expansão e a difusão das políticas socioculturais, tendo como foco a diversidade social e cultural existente na América Latina.

Um dos projetos que foi criado como proposta de difundir a produção intelectual sobre e desde a América Latina é a coleção de e-books *Dossiê Cultura em Foco*. Ela foi pensada como uma ferramenta de divulgação de textos produzidos por acadêmicos que versem, principalmente, sobre assuntos relacionados aos estudos culturais latino-americanos. Nesta segunda edição a proposta é discutir a “*Cultura e Decolonialidade na América Latina*”.

A proposta da segunda edição do e-book *Dossiê Cultura em Foco* é compreender a cultura como mecanismo de produção e reprodução social, a partir dos seus mais diferentes aspectos e dimensões, discutindo a cultura sob o viés das identidades culturais e da sua contraface, que são os processos contra hegemônicos que têm se ampliado em toda a América Latina. Por meio de análises antropológicas e sociológicas que versam, em conjunto com a economia, a política e as artes, sobre os aspectos culturais das sociedades latino-americanas em um contexto de novas propostas epistêmicas, que revisitam a cultura a partir das teorias, metodologias e processos decoloniais.

A edição é composta por dezoito artigos, sobre os quais falaremos de forma parcial a partir de agora. As análises possuem uma grande gama de assuntos, como a educação e os movimentos sociais no rompimento da lógica da Colonialidade; a cultura da futebolização pós-moderna na juventude da região das hortênsias; colonização, eurocentrismo e a violência no discurso dos colonizadores não ibéricos do sul do Brasil; discussão sobre a cultura alimentar do peixe seco, seu saber ancestral e a abordagem decolonial; as questões patrimoniais na Congada da Vila João Vaz; as relações sobre o espaço fronteiro e suas implicações culturais em Jaguarão/RS; o programa Ciência Sem Fronteiras no processo cultural da internacionalização globalizada; a ausência negra, indígena e nordestina nos festivais de cinema e a Decolonialidade; os discursos e as influências culturais e neoliberais na mídia sobre o feminismo.

Há também capítulos com os seguintes temas: o ensino de língua estrangeiro no Brasil e os seus aspectos sociais; a patrimonialização material e arqueológico em São Miguel das Missões sob o olhar de seus benzedores; as relações entre educação e cultura, e o respeito e o desrespeito de seus aspectos culturais; a fronteira entre Brasil e Paraguai e o lugar da universidade nas dimensões das políticas públicas

desenvolvidas nessa região; a poesia castelhana na América Latina e o debate decolonial; os movimentos artísticos latino-americanos na análise do muralismo mexicano e o muralismo de Portinari; o papel dos movimentos sociais no processo de integração cultural nas fronteiras do Brasil com o Uruguai, Paraguai e Argentina; a relação entre o desenvolvimento regional e seus aspectos culturais na fronteira entre o Brasil e o Paraguai e o artesanato em couro, suas técnicas de produção e as transformações de significados dos objetos produzidos.

Como podem ver, há uma gama de temáticas e assuntos diversos que estão enriquecendo o referencial sobre a cultura latino-americana. Esperamos que o material seja um instrumento constante de análise e divulgação da cultura, ou culturas, considerando as variadas dimensões e aspectos das sociedades na América Latina.

Boa leitura!

*Bruno Marcelino*

Editor-chefe da Editora CLAEC  
Diretor-Presidente do CLAEC

## **O LUGAR DA UNIVERSIDADE NA DIMENSÃO CULTURAL DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A FRONTEIRA BRASIL/PARAGUAI**

---

**Aline Robles Brito<sup>1</sup>**

**Edson Pereira de Souza<sup>2</sup>**

**Célia Maria Foster Silvestre<sup>3</sup>**

### **RESUMO**

Regiões fronteiriças constituem territórios privilegiados para pesquisas à respeito dos processos sócio históricos que a constituem, buscando revelar as distintas historicidades que neles se entrecruzam, a partir das agências de indivíduos, grupos sociais e instituições. Partindo deste pressuposto, esta pesquisa se dedicou a analisar projetos e iniciativas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), especificamente a partir do PPGDRS, no processo fomentador de políticas públicas direcionadas à valorização da dimensão cultural que permeia a fronteira internacional entre as cidades-gêmeas Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY), tendo em vista, especialmente, que foi ali que o maior conflito latino-americano, a conhecida Guerra da Tríplice Aliança, teve seu início e seu fim. Trata-se de uma análise descritiva e exploratória, que traz, em síntese, algumas considerações: i) as políticas públicas para atividades culturais fronteiriças encontram-se recentes e inconsistentes; ii) porém, as iniciativas em conjunto entre os atores sociais em Ponta Porã têm sido intensificadas no decorrer dos anos; iii) o cenário fronteiriço (histórico e cultural) pode passar a ser visto como um diferencial fomentador de desenvolvimento local em diversas dimensões; e, v) há a necessidade de mudar o paradigma à respeito do verdadeiro lugar que as universidades devem ocupar no meio social, tanto pela própria instituição, como pela sociedade e seus representantes públicos.

**Palavras-Chave:** Cultura. Políticas públicas. Cidades-gêmeas. Universidade.

### **INTRODUÇÃO**

O Brasil é um país que devido à sua extensa área territorial e o seu interessante processo de formação histórico-econômico traça um panorama constituído por inúmeras transformações socioculturais, vivenciadas desde o período colonizador, advindas do legado português, que implicou em “uma influência que condicionou, persistentemente (ainda que de modo heterogêneo), o intercâmbio cultural do Brasil com outras nações europeias e a seleção das técnicas, conhecimentos, valores ou pessoas com que elas podiam concorrer” (FERNANDES, 2013, p. 213).

Somados à estes fatos, os impactos nas relações internacionais multiplicaram-se quando submetidas ao advento da mundialização e, ao longo dos anos, acabou refletindo

---

<sup>1</sup> Bacharel em Administração e mestra em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos. E-mail: alinerobles.brito@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharel em Ciência da Computação, especialista em Didática e Metodologia do Ensino Superior e mestrando do PPGDRS da UEMS–Ponta Porã, MS. E-mail: edsonps@uems.br

<sup>3</sup> Doutora em Ciências Sociais, docente da UEMS, atuando no curso de Licenciatura em Ciências Sociais e no Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória, em Amambai-MS e no Mestrado em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos, em Ponta Porã-MS. E-mail: celia.silvestre@gmail.com

na formação de todas as regiões brasileiras.

Em um contexto histórico e regional, pode-se dizer que algumas dessas transformações no meio social-cultural são intensificadas em alguns estados brasileiros, mais especificamente, naqueles que encontram-se localizados na *faixa de fronteira*<sup>4</sup> do país. Ou seja, a conjuntura cultural pertinente à formação das áreas de fronteiras brasileiras acabam ultrapassando questões geopolíticas ao terem sido cenários de disputas de terras e conflitos sociais entre os povos de vários países da América Latina, pois “a fronteira é um local privilegiado de interações entre povos e de antigas reivindicações políticas que descem das altas esferas estatais até o cotidiano vivenciado pelas pessoas que vivem nesses ambientes” (OLIVEIRA, 2016, p. 13).

Nesta perspectiva ressalta-se, inicialmente, que neste trabalho compreende-se que a fronteira não se resume meramente ao aspecto geográfico, pois ela se transforma em diferentes elementos, mas sobretudo, supera a fronteira do humano (MARTINS, 2009).

Sendo assim, em alguns municípios pertencentes a estes “Estados fronteiriços” encontram-se as denominadas *idades-gêmeas*, que são definidas como aqueles municípios que dividem a linha de fronteira internacional, seja via terrestre ou fluvial, (articulada por obra de infraestrutura ou não) podendo constituir uma conurbação ou semi-conurbação com alguma localidade de um dos países vizinhos do país (BRASIL, 2014).

Mato Grosso do Sul ocupa a segunda posição no *ranking* dos estados com o maior número de cidades gêmeas, sendo estas: Bela Vista, Corumbá, Coronel Sapucaia, Mundo Novo, Paranhos, Ponta Porã e Porto Murtinho. Com exceção de Corumbá, os demais fazem a divisa com municípios do Paraguai.

Sobre isso, é importante ressaltar que as relações fronteiriças, especificamente entre o Brasil e o Paraguai, são marcadas por diversos contrastes, que carregam consigo historicidades que variam da cooperação para o conflito, que emergem da solidariedade e de contradições, mas que foram fundamentais para a constituição de ambos os países (GEMELLI; SOUZA, 2011).

---

<sup>4</sup> Faixa de Fronteira normatizada pela Constituição Federal, na Lei nº6.634 de 2 de Maio de 1979, é delimitada pela extensão de 150 km de largura, paralela à linha divisória terrestre brasileira. Os Estados que fazem parte da faixa de fronteira são: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará, Paraná, Rio Grande do Sul, Rondônia, Roraima, Santa Catarina.

Em geral, nota-se que entre as principais preocupações nas discussões políticas voltadas para o desenvolvimento da faixa de fronteira, *a priori* enfatiza-se a preocupação do poder público na segurança pública e na defesa da soberania nacional. Outrossim, a fronteira tem sido percebida ainda com um viés estratégico, voltado para as transações comerciais com a finalidade de fortalecer a economia nacional; assim, o direcionamento das ações públicas para a gestão desses territórios tem se tornado fundamental.

No entanto, é crucial compreender que “uma fronteira não é somente um fato geográfico, mas também é um fato social de uma riqueza considerável pelas conotações religiosas nele implícitas” (RAFFESTIN, 2005, p. 10), pois a fronteira “por si só já é algo específico e, quando a essa condição somam-se o caráter internacional e o processo de conurbação, as particularidades se multiplicam” (LAMBERTI; MARTINS, 2010, p. 23).

Sob essa perspectiva, observa-se o quanto pode ser complexa a atuação pública no que diz respeito aos territórios fronteiriços. Por isso, se torna imprescindível que, no processo de planejamento de ações, estudos e de políticas para as fronteiras sejam considerados e, além dos aspectos econômicos e geopolíticos, as dimensões sociais, culturais e ambientais. Nessas ações, o envolvimento dos diversos atores sociais apresenta-se fundamental.

Com essa percepção, o presente artigo analisa o lugar que a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), especificamente através do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e Sistemas Produtivos (PPGDRS), está ocupando no processo fomentador de políticas públicas que considerem a dimensão cultural diante à realidade das cidades-gêmeas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY). Para isso, do ponto de vista metodológico propõe-se uma análise descritiva e exploratória a respeito das políticas públicas planejadas/realizadas com a finalidade de fortalecer o aspecto cultural no desenvolvimento da região de fronteira mencionada, tanto pelo poder público quanto pela UEMS.

Visando o alcance do objetivo central proposto, o artigo constitui-se em cinco seções, além desta Introdução e das Considerações Finais. Na seção 2, apresenta-se alguns aspectos conceituais e os fatores socioculturais impostos aos cenários fronteiriços, especificamente nas cidades gêmeas. Em seguida, descreve-se acerca do cenário geral das políticas públicas para as fronteiras brasileiras e, na seção 4, empreende-se uma análise da importância das instituições de ensino superior para o desenvolvimento regional. As

seções 5 e 6 apresentam, respectivamente, os Materiais e Métodos, e a análise dos dados (secundários e primários) visando descrever as iniciativas e ações públicas, além das atividades desenvolvidas pelo PPGDRS, evidenciando a importância da parceria da Universidade e do governo municipal para o fortalecimento da dimensão cultural oriunda da condição fronteiriça de Ponta Porã-MS.

### **AS FRONTEIRAS: uma breve conceituação sociocultural**

Dentre os diversos processos históricos e econômicos ocorridos na formação dos Estados brasileiros, os municípios fronteiriços se distinguem entre os demais devido ao fato de que nesses espaços as relações internacionais são notoriamente percebidas nas interações sociais de uma realidade cotidiana. São nas fronteiras que se torna ainda mais perceptível a disputa étnica, bem como a riqueza nos processos que constituem as sociedades, sua des-organização e reprodução (MARTINS, 2009).

A denominada faixa de fronteira vai além de uma demarcação territorial, e tem sido objeto de vários estudos, discussões e enfoques distintos nas diversas áreas do conhecimento. E apesar de não existir exatamente uma “teoria de fronteira” é possível conceituar este termo partindo desde da tradicional concepção de “limite” ou “barreira”, até à aspectos mais amplos, multifacetados e específicos pertinentes aos territórios internacionais (MACHADO, 2010).

Para Muller (2005), essa concepção inicial sobre a fronteira está obsoleta, pois é parcial e reducionista diante das inúmeras e atuais transformações vivenciadas. Segundo a autora, um conceito mais condizente com a realidade seria de que as áreas de fronteiras podem ser consideradas como “amplas franjas territoriais de um lado e de outro das linhas de demarcação geográfico-políticas, no qual convivem populações com particularidades próprias que as diferenciam de outras partes dos territórios nacionais” (SARQUIS, 1996 apud MULLER, 2005, p. 577). Ela enfatiza, ainda, que a fronteira oferece várias possibilidades no âmbito social através da integração e, no econômico, por meio da negociação.

Por outro lado, Oliveira (2008, p. 233) afirma que atualmente as fronteiras são vistas apenas como o “o lugar do contrabando, do narcotráfico, do banditismo impune, do tráfico de seres humanos, etc.”, sendo essa representação fortemente disseminada pela maioria dos meios de comunicação em geral, empobrecendo toda a riqueza histórica e

cultural intangível ali existente.

Em síntese, compreende-se que as fronteiras são percebidas inicialmente como territórios conurbados dotados de dinâmicas territoriais favoráveis ao comércio internacional, (lícito ou não), devido ao seu caráter limítrofe. No entanto, dentre tantas perspectivas e interações, a fronteira também precisa ser considerada sob o prisma das suas transformações socioculturais.

Sob essa perspectiva, Raffestin (2005, p. 13) complementa que “a fronteira não é uma linha, a fronteira é um dos elementos da comunicação biossocial que assume uma função reguladora. Ela é a expressão de um equilíbrio dinâmico que não se encontra somente no sistema territorial, mas em todos os sistemas biossociais”.

Portanto, diante desse caráter social é crucial também considerar o aspecto histórico na formação desses sistemas biossociais, destacando-se assim a importância das disputas de terras e de poder entre os povos indígenas e os ditos “civilizados” em todo o Brasil (FERNANDES, 2013), especialmente nas fronteiras. Conforme Martins (2009, p. 132-133) “a história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história de lutas étnicas e sociais. [...] Nessas lutas, houve mortos de ambos os lados, verdadeiros massacres”. Assim, o cenário fronteiriço carrega consigo as historicidades que partem desde as lutas territoriais pelos povos indígenas e vão até o processo de formação histórico-cultural das populações locais.

Muller (2005) contribui, com um olhar direcionado à fronteira sul do Brasil (Uruguai e Argentina), sobre a importância do aspecto histórico e sua influência nas relações socioculturais nas regiões fronteiriças:

*A grande extensão geográfica e a diversidade de correntes migratórias que, desde a época da colonização, instalaram-se nos países analisados, sobre a base de uma população aborígine, trouxeram particularidades aos processos de evolução das economias regionais e nacionais. [...] Desta forma, o que se verifica é que não há razões intrínsecas para que as fronteiras significativas dos sistemas sociais sempre coincidam com as fronteiras culturais (MULLER, 2005, p. 532).*

Portanto, uma fronteira internacional, ao ser constituída, está repleta de aspectos que abrangem valores que vão além de ser apenas uma área estratégica para transações comerciais. Isto pressupõe que a interação fronteiriça ultrapassa os limites geopolíticos e invade a realidade cotidiana com simbologias abstratas, alimentadas por todo o arcabouço histórico, social e cultural ali pertinentes.



### **CIDADES GÊMEAS: definições legais e peculiaridades**

Tem sido unânime considerar que no contexto da faixa de fronteira, as denominadas cidades gêmeas possuem uma forma de integração mais intensa, pois elas “são aquelas que estão geograficamente localizadas na linha que delimita a divisão territorial. Elas estão dentro da zona fronteiriça, mas têm um grau de interação muito maior com o outro país por conta da proximidade” (SCHERMA, 2016, p. 4).

Na Portaria nº 125, de 21 de março de 2014 foram definidos alguns critérios pelo Ministério da Integração Nacional (MI) para caracterizar e definir as *cidades gêmeas* brasileiras. Basicamente elas precisam ser municípios, com população acima de 2.000 habitantes, que são cortados pela linha de fronteira com grande potencial de integração econômica e cultural com manifestações condensadas dos problemas característicos da fronteira (BRASIL, 2014).

Essa definição legal legitimou as especificidades fronteiriças e certamente foi fundamental para possibilitar o estabelecimento de políticas e ações públicas direcionadas à esses municípios. Entretanto, é preponderante ressaltar que os “problemas característicos” podem variar desde a estrutura do contexto político (o ambiente físico) até à dimensão mesmo para as relações socioculturais (o ambiente abstrato) de povos pertencentes à diferentes países.

Sobre esse segundo aspecto, Machado et. al. (2005, p. 93) argumentam que se faz de suma importância incluir a noção de *identidade cultural* nas estratégias políticas visto que nessas áreas internacionais “a relação com a ‘alteridade’, com o outro, do outro lado da divisória, é decisiva na configuração das relações sociais como um todo”. É nessa alteridade que o aspecto sociocultural interfere nas singularidades da fronteira, conferindo-lhe relevância no planejamento das ações públicas, em razão de que essas dessemelhanças são resultantes das interações e das ações do ser humano nos grupos sociais em dois países distintos. Além disso, é preciso reconhecer que,

*[...] todo ser humano é um "antropólogo", um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa "Cultura" coletiva para comunicar e compreender suas experiências. [...] Toda expressão dotada de significado, e portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos (WAGNER, 2010, p. 76).*

Por outro lado, trazendo para um contexto mais atual, a importância em reconhecer a historicidade cultural, social e política da fronteira, se estabelece pois:

*O contexto global do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização parece oferecer oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira precisamente porque esta se alimenta dos fluxos constantes que a atravessam. A leveza da zona de fronteira torna-se muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-vem, e como tal nem nunca está escancarada, nem nunca está fechada (SANTOS, 1996, p.154-155).*

De maneira complementar, Machado et. al (2005) destacam que apesar da ideia de identidade estar relacionada como algo *natural*, inerente a um grupo pelo senso comum, é preciso compreender que ela se constitui de uma construção social-histórica (e geográfica – no caso das cidades-gêmeas), sendo esse um processo complexo, dotado de contradições e ambiguidades que variam conforme as condições sociais que lhes são oferecidas.

Sob essa perspectiva, Canclini (1989) enfatiza ainda que a identidade cultural decorre dessa apropriação territorial por meio da ocupação sociocultural, visto que:

*Tener una identidad sería, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. En esos territorios la identidad se pone en escena, se celebra en las fiestas y se dramatiza también en los rituales cotidianos. Quienes no comparten constantemente ese territorio, ni lo habitan, ni tienen por tanto los mismos objetos y símbolos, los mismo rituales y costumbres, son los otros, los diferentes (CANCLINI, 1989, p. 177-178).*

Em outras palavras, os movimentos sociais e culturais distintos que ocorrem (ou aqueles que ocorreram) na fronteira internacional interferem na formação de uma identidade única à esse território. Assim, cabe aqui destacar o que Poche (1983 apud MACHADO; et. al, 2005) conceitua, ao considerar que esse tipo de identidade seria um *espaço de referência identitária* ou seja, a identidade territorial, pois se baseia e se fundamenta em um espaço ou território determinado.

Deste modo, a principal peculiaridade das fronteiras, mais especificamente das cidades gêmeas, se encontra na construção de uma identidade territorial singular, pois suporta cotidianamente e em um só espaço, diferentes costumes, ritos, códigos simbólicos que se mesclam e se tornam únicos e específicos, construído pelas raízes de suas historicidades.

## **POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS FRONTEIRAS BRASILEIRAS**

As políticas públicas podem ser entendidas, de forma geral, como os princípios

norteadores para a ação do poder público, sejam por meio de regras e procedimentos (formulação de leis, programas, ações) que permeiam as relações entre o poder público e a sociedade, bem como a aplicação de recursos financeiros (TEIXEIRA, 2002).

Diante sua dimensão continental, o Brasil optou pela descentralização do poder público para os níveis regionais e locais. Por isso, torna-se preponderante estabelecer uma certa diferenciação entre os cenários fronteiriços com os demais do país, pois ali expressam-se os códigos e ritos abstratos que devem ser distribuídos em sistemas institucionais menos rígidos para os projetos políticos, econômicos e culturais (RAFESTTIN, 2005).

Nesse sentido, no âmbito nacional, ao compreender essa complexidade, o Ministério da Integração Nacional (MI), contratou o Grupo RETIS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), para desenvolver um estudo detalhado sobre as fronteiras. Este projeto denominado de *Proposta de Reestruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira* visou conhecer a rica e complexa diversidade econômica e cultural da região (BRASIL, 2005), pois até antes da publicação do documento, a ideia enraizada, sob a perspectiva das Relações Internacionais, era essencialmente da fronteira como uma barreira, uma ameaça à defesa nacional. Ou seja, a partir de então, ao menos no plano teórico, deixou-se a concepção tradicional obsoleta das fronteiras e buscou-se “superar a visão da fronteira como um *espaço-problema* em favor de uma concepção que privilegia a região como um espaço pleno de oportunidade de desenvolvimento” (BRASIL, 2005, p. 7).

Assim, aparentemente, o governo federal passa a enfatizar de extrema relevância de um novo olhar sob a peculiar realidade dos territórios fronteiriços e todo seu potencial, estabelecendo que dentre tais “potencialidades locais”, os aspectos culturais e sociais possuem uma forte influência nos planejamentos políticos nacionais. Porém, ressalta-se que estes aspectos são difíceis de mensurar, e especialmente nas áreas de fronteira, estes apresentam-se como transnacionais.

De forma geral, sob uma perspectiva histórica e especificamente acerca das políticas públicas culturais no Brasil, Calabre (2005) avalia que as múltiplas dinâmicas culturais existentes em todo o país possuem importância significativa até mesmo no âmbito econômico e por isso precisam ser consideradas nas ações do governo. Nas palavras da autora, acontece,

*[...] em nível mundial, um processo de valorização cada vez maior do papel da cultura nas sociedades em um mundo globalizado. Os processos culturais vêm sendo considerados importantes sejam como fontes de geração de renda e emprego, sejam como elementos fundamentais da configuração do campo da diversidade cultural e da identidade nacional. Os diálogos no campo das políticas culturais devem ocorrer nas mais diversas direções, entre os tempos e os espaços geográficos [...] (CALABRE, 2005, p. 10).*

Com isso, no caso das cidades gêmeas, a dimensão cultural pode assim ser vista como uma propulsora para iniciativas integracionistas com os países vizinhos. Ou seja, a condição estabelecida pela proximidade geográfica internacional que se apresenta nas fronteiras pode ser considerada como um “vantagem comparativa” em projetos de desenvolvimento, de fato. No entanto, apesar da compreensão desse potencial econômico e cultural, a fronteira ainda está sujeita ao surgimento de conflitos que “não estão previstos na forma de leis, normas ou regulamentações” (LAMBERTI; MARTINS, 2010, p. 55).

Contudo, apesar dos pequenos avanços diante da complexidade fronteiriça, tem sido preciso focalizar as discussões para os cenários regionais e as especificidades de cada fronteira. Assim, tem se tornado fundamental a identificação das particularidades existentes em cada realidade, pois nesses espaços, além da difusão de distintas nacionalidades em seus fluxos territoriais citadinos, podem existir historicidades enraizadas que marcaram a formação territorial. Partindo-se do pressuposto de que esta é uma tarefa complexa e que a atuação pública na fronteira já depara-se com diversos outros desafios, o envolvimento dos demais atores e agentes locais se apresenta como uma estratégia interessante.

Portanto, as próximas seções visam abordar a importância das instituições de ensino superior na seara regional e cultural, juntamente com a atuação do poder público municipal para melhor compreender acerca das potencialidades culturais presentes em uma cidade fronteiriça, como é o caso de Ponta Porã, localizada ao Sul de Mato Grosso do Sul.

## **INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR (IES) NO CONTEXTO REGIONAL**

Do ponto de vista histórico, contribuir estrategicamente para o desenvolvimento das regiões onde estão localizadas não constitui o objetivo principal das Instituições de Ensino Superior (IES). As instituições mais tradicionais, via de regra, direcionam seus recursos e o conhecimento que produzem a objetivos de abrangência nacional em

detrimento do seu entorno. No Brasil, não foi diferente. Segundo Arruda (2018) desde o princípio, o objetivo das IES estava essencialmente relacionado com a preparação para o mercado de trabalho. Mas em 1996, com a Lei das Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional, ampliou-se essa perspectiva, ao visar estabelecer avanços para a compreensão do desenvolvimento social e cultural do país. Entretanto, até os dias atuais a educação superior, majoritariamente, ainda possui um foco especializado e segmentado, apesar disso o debate acerca da diversidade cultural do país é algo crescente (ARRUDA, 2018).

Mas por outro lado, sob um prisma mais regionalista, as IES têm sido vistas ainda como atores efetivos do desenvolvimento regional, estabelecendo uma relação com a sociedade e com a dinâmica econômica das regiões.

Para melhor compreender, Goddard (2007) acrescenta que é preciso salientar que a atuação das IES deve ir além de propiciar educação e desenvolver pesquisa: ela precisa estreitar relações com a população da região, proporcionar oportunidades diferenciadas de educação, enfatizar o conhecimento intensivo e contínuo na formação dos indivíduos para que, ao se formarem, disponham de empregabilidade sem que haja a necessidade de se afastarem de suas comunidades. São essas ações consideradas as mais efetivas das IES no contexto regional, justificando-se principalmente, entre outros aspectos, pelo fato de que os processos de globalização e regionalização do desenvolvimento, determinam a capacidade competitiva dos países por meio do ambiente regional e /ou local, se tornando tão relevante quanto os aspectos macroeconômicos nacionais (CHATTERTON; GODDARD, 2000).

Sendo assim, pressupõem-se que a disponibilidade regional de conhecimento e as habilidades produzidas no âmbito das instituições de ensino são tão importantes quanto à infraestrutura física disponível, assim quando as IES estão regionalmente comprometidas, elas tornam-se fundamentais para o desenvolvimento das localidades em que se encontram inseridas. Todavia, a adequação, o engajamento e o comprometimento das IES no contexto do desenvolvimento regional está fortemente relacionada à trajetória que a instituição desempenha na região na qual se insere.

Nesse sentido, Rolim e Serra (2009) afirmam que é possível dizer que as IES classificam-se em dois tipos: aquelas que “estão” na região e aquelas que “são” da região. No primeiro caso, a instituição não possui uma relação identitária com a localidade na qual se encontra. Já no segundo caso, o processo de desenvolvimento regional é fortemente

impactado pela presença da instituição em função da intensidade dos vínculos e compromissos que esta estabelece com o futuro da região, ou seja, a instituição prioriza superar e analisar questões regionais. Os autores enfatizam ainda que distinguir se a instituição “está” ou “é” da região faz toda a diferença na regionalização do desenvolvimento.

Entretanto, a capacidade de uma IES atender às demandas regionais é influenciada por diversas condições que resultam das inter-relações geográficas, global e /ou local, bem como do seu legado histórico com a região. Diante disso, a elaboração de políticas públicas atinentes às IES precisam considerar os fatores que exercem influência sobre as necessidades locais demandadas às instituições, tais como: reestruturação da economia global, mudanças no contexto nacional da educação superior, características específicas da região no que diz respeito à economia regional, políticas regionais, sistema de educação regional e as particularidades de cada instituição (CHATTERTON; GODDARD, 2000).

Em outras palavras, promover debates sobre diferentes e possíveis modelos de desenvolvimento regional e sua capacidade em atender às comunidades regionais, bem como no estabelecimento de iniciativas na resolução de conflitos ou/ e problemas locais constituem, de fato, o verdadeiro espaço que os programas de ensino e pesquisa deveriam ocupar na sociedade local. Nessa perspectiva, compreende-se que:

*Para melhor atender as necessidades dos diferentes grupos da sociedade, as instituições de ensino superior devem estabelecer um diálogo significativo com todos os segmentos interessados... universidades não comprometidas em colaborar mutuamente de forma benéfica com outros parceiros sociais e culturais podem tornar-se acadêmica e economicamente marginalizadas. (CHATTERTON; GODDARD, 2000. p. 477) (tradução nossa).*

Complementando, mas sob um olhar mais regionalista,

*As estratégias para o desenvolvimento, formuladas apenas sob a ótica do crescimento econômico são incapazes de irradiar efeitos positivos no campo social, ambiental e mesmo econômico [...] é importante discutir, pesquisar e formar pessoas que pensem o território de forma sistêmica, que estejam inseridos nesse paradigma do desenvolvimento regional e local. Esse padrão de desenvolvimento tem evoluído e calcado suas bases nessas questões, pois passa a ser entendido em sua forma sistêmica, considerando aspectos sociais, ambientais, econômicos e culturais de um território (ZAMBERLAN, 2016, p. 11).*

No entanto, cabe salientar que um maior comprometimento das instituições nas questões regionais suscita uma questão relacionada à sua independência e as IES, notadamente as públicas, tem seus custos de operação financiados pelo Estado, isso lhes

confere autonomia sobre a natureza do ensino e pesquisa desenvolvidos. Ou seja, a introdução de uma agenda regional dentro destes sistemas de fomento, implicaria em um reordenamento institucional das instituições na medida em que os atores locais passariam a atuar como co-gestores, coordenando e regulando a gestão e financiamento das atividades institucionais, uma gestão compartilhada constituir-se-ia, assim, em um desafio para a autonomia institucional (CHATTERTON; GODDARD, 2000; OCDE, 1999; OCDE, 2007).

Um aspecto interessante é o fato das universidades atuarem com certa frequência, em diversas localidades simultaneamente, lhes sendo propício desenvolver, implementar e gerenciar amplos portfólios de atividades direcionadas, seja em escala global ou local.

Portanto, com base em todo o arcabouço abordado até então, percebe-se que as IES ocupam um relevante espaço no contexto de uma localidade em face à presente regionalização do desenvolvimento; porém, se torna preponderante uma mudança da visão que ultrapasse o funcionalismo padrão das universidades, podendo este ser por meio de um envolvimento comprometido com a dinâmica de cada território e suas especificidades.

## **MATERIAIS E MÉTODOS**

O escopo metodológico desta pesquisa, possui uma abordagem qualitativa e é classificada em um estudo de caso. E em relação aos seus objetivos, ela se classifica em uma pesquisa descritiva e exploratória.

As informações foram obtidas por meio de entrevistas. A primeira foi de forma não estruturada, realizada com o Diretor de Cultura, Eder Rubens, representante da FUNCESPP - Fundação de Cultura e Esporte de Ponta Porã, em 12/06/2017. Neste momento, buscou-se compreender acerca das políticas que o Município de Ponta Porã vem realizando voltadas à dimensão cultural da fronteira. Visando oferecer um cenário mais próximo acerca dos incentivos culturais advindos de outras esferas (estadual e nacional), também consultou-se diversos dados secundários (planos, programas, etc.) em alguns *sites* governamentais. A segunda entrevista foi realizada com o coordenador do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e Sistemas Produtivos (PPGDRS-UEMS), Prof. Dr. Carlos Otávio Zamberlan, em 03/07/2017. Para esta ocasião

elaborou-se um roteiro constituído por cinco questões norteadoras (ver Quadro 1), que visava compreender vários pontos acerca da atuação da UEMS no cenário cultural da fronteira, quais as iniciativas realizadas, planejadas e firmadas com o poder público municipal para fomentar políticas públicas que fortaleçam a dimensão cultural e histórica.

QUESTÕES NORTEADORAS	OBJETIVOS PROPOSTOS
1- As políticas públicas culturais na fronteira de Ponta Porã-MS tem se apresentado timidamente, e conforme o Sr. Eder da FUNCESPP a gestão municipal tem buscado parcerias com algumas instituições, como a UEMS por exemplo. Como aconteceu esse contato aqui? Quando? E na sua opinião, qual a relevância dessas parcerias?	Compreender como tem sido estabelecido as relações entre os agentes locais, e a importância destas aproximações para a sociedade como um todo.
2- Em sua percepção, qual a importância da dimensão cultural para o desenvolvimento da faixa de fronteira?	Relacionar a importância da dimensão cultural com o desenvolvimento fronteiriço.
3- Tendo em vista, a condição de conurbação na fronteira, o senhor acredita que a dimensão cultural tem sido considerada na elaboração das políticas públicas para a fronteira?	Identificar o real cenário das políticas públicas relacionadas à dimensão cultural nas fronteiras do Brasil.
4- Em relação ao PPGDRS, quais são as principais atividades/projetos em execução (ou já desenvolvidos) relacionados especificamente, ao cenário fronteiriço? Comente sobre elas.	Descrever sobre as ações e propostas elaboradas (realizadas ou planejadas) pelo PPGDRS, direcionadas ao cenário fronteiriço em geral e mais especificamente, para contribuir no fortalecimento do aspecto cultural.
5- Com base em sua experiência e percepção, como a UEMS (de forma geral, mas principalmente o PPGDRS) pode vir a contribuir para o fomento de políticas públicas culturais (nos âmbitos municipal, estadual, federal)?	

Quadro 1: Relação entre as questões norteadoras e seus objetivos para o estudo empírico

Fonte: Elaboração dos autores

Na sequência, a análise deu-se por meio da transcrição das respostas obtidas nas questões propostas, descrevendo o panorama encontrado, as dificuldades e os avanços na atuação da UEMS no contexto político cultural fronteiriço na percepção do coordenador.

## O CENÁRIO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS EM PONTA PORÃ.

A FUNCESPP - Fundação de Cultura e Esporte de Ponta Porã, é uma autarquia municipal responsável por desenvolver diversas ações no âmbito de cultura e lazer para o município. Em 2016, Hugo da Costa atuava como Secretário municipal e Eder Rubens da Silva como diretor de cultura em Ponta Porã.

O município de Ponta Porã, é uma cidade conurbada internacionalmente e tangencia seu território com o município paraguaio de Pedro Juan Caballero, localizado no Departamento de Amambay. Cabe salientar que embora seja considerado de extrema



relevância a particularidade da influência paraguaia no município brasileiro, diante dos limites e do foco deste trabalho, as análises foram direcionadas para o cenário político brasileiro.

Em linhas gerais, observou-se que a FUNCESPP tem desenvolvido diversas ações culturais, mas ainda de forma tímida e esporádica, embora conte com alguns projetos culturais já consolidados. Como é o caso da música, por meio da Escola de Música da Banda Municipal Prof.<sup>o</sup> Isaac Borges Capilé e como o Som da Concha, o Som da Fronteira e ainda conta com parcerias estabelecidas com representantes do Paraguai, como o projeto “*Sonidos de la tierra*”, que existe há aproximadamente oito anos. Este se trata de um projeto voltado ao ensino da harpa e violino, através da Fundação do Maestro Luiz Arão, com sede em Assunção, Paraguai. Além desses, o diretor enfatizou que o segmento da música autoral tem sido fortalecido e vem ganhando espaço e agregando valor à região em razão de que alguns compositores retratam em suas músicas o cotidiano fronteiriço.

Ainda conforme o entrevistado, o segmento das artes plásticas, conta com algumas iniciativas e mostra-se forte no contexto específico da fronteira, especialmente nos trabalhos do artista paraguaio Júlio Cezar Alves. Os demais segmentos culturais como, artesanato, audiovisual, danças, artes cênicas e patrimônio histórico ainda estão em fases iniciais, e que embora alguns desses artistas já tenham sido mapeados, não existe políticas públicas direcionadas a esses artistas. No entanto, a FUNCESPP afirma estar acompanhando os editais disponibilizados pelo Fundo de Investimentos Culturais do Estado de Mato Grosso do Sul – FIC/MS<sup>5</sup> mas os mesmos não são frequentes.

Após essa contextualização geral, buscou-se identificar o panorama atual das iniciativas públicas, especificamente relacionado ao aspecto cultural inerente à condição fronteiriça da região. No âmbito municipal, o Sr. Eder Rubens mencionou que em 2016 aconteceu uma audiência pública com o Sr. Ricardo Almeida, na época Consultor da UNESCO/Ministério da Cultura (MinC), onde foram debatidos alguns pontos para o planejamento de políticas culturais para as fronteiras ganharem espaço, bem como discutiu-se acerca dos vários desafios impostos na consolidação de políticas culturais na

---

<sup>5</sup> O FIC/MS, foi criado pela Lei nº 2.366, de 4 de dezembro de 2001 e reorganizado pela Lei 2.645/2003, é um dos instrumentos de execução da política estadual de cultura e tem como finalidade prioritária o apoio a projetos estritamente culturais de iniciativa de pessoas físicas ou jurídicas de direito público ou privado, a fim de estimular e fomentar a produção artístico-cultural do Estado (FIC/MS, 2003).

fronteira e até mesmo à respeito das dificuldades para integrar brasileiros e paraguaios em ações socioculturais.

Sob essa perspectiva, complementa-se que foram identificados a existência de dois instrumentos públicos que podem ser relevantes para o fortalecimento da dimensão cultural em planejamentos públicos estabelecidos pelas outras esferas governamentais. Um deles é o *Plano Nacional de Cultura*, instituído em 2010 por meio da Lei nº 12.343 de 2 de Dezembro, onde entre as diversas disposições, diretrizes e estratégias, uma delas indica a preocupação com as fronteiras brasileiras, ao buscar “estimular a circulação de bens culturais e valores, incentivando a construção de equipamentos culturais nas áreas de fronteira, com o objetivo de promover a integração dos países limítrofes” (BRASIL, 2010, p. 17).

O outro instrumento é o FIC/MS, já mencionado pelo diretor de cultura da FUNCESPP, onde consta entre suas finalidades a de “promover o intercâmbio e a circulação de bens e atividades culturais com outros Estados e Países, destacando a produção sul-mato-grossense” (FIC/MS, 2003, art. 2). Na esfera estadual apesar de ainda ter sido recentemente aprovado, em 2017, a criação de um Sistema Estadual de Cultura do Estado de Mato Grosso do Sul (SIEC/MS), propõe ampliar os processos de gestão e promoção de políticas culturais<sup>6</sup>.

Portanto, pode-se observar que há algumas iniciativas e políticas voltadas ao aspecto cultural, no âmbito nacional e estadual, enfatizando a importância da condição de conurbação internacional para as fronteiras do país. No entanto, em razão de serem recentes, não identificou-se políticas efetivas e contínuas que valorizem constantemente a dimensão cultural, no Estado, mais específica aos municípios fronteiriços.

## **A RELAÇÃO “UNIVERSIDADE-PODER PÚBLICO” NO CENÁRIO FRONTEIRIÇO EM QUESTÃO**

Para melhor compreender a importância das relações entre os agentes e os atores locais no processo fomentador de políticas públicas para a valorização da cultura fronteiriça, o estudo empírico se fez necessário. Assim, o primeiro ponto que foi

---

<sup>6</sup> Disponível em <<http://www.ms.gov.br/governador-sanciona-o-sistema-estadual-de-cultura-de-ms/>> Acessado no dia 09/11/2018.

questionado na entrevista com o coordenador do Mestrado no período de 2015 a 2017, o Prof. Dr. Carlos Otávio Zamberlan, referia-se sobre a relação entre a FUNCESPP e a UEMS.

Segundo o coordenador, essa parceria se iniciou a partir de iniciativa da Universidade, com a gestão municipal anterior. Tratava-se de projeto idealizado pela UEMS, especificamente pelo Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos (PPGDRS), resultante de visitas/viagens a lugares que possuíam um Centro Cultural, tanto no Brasil como a cidades de outros países, como Londres, Santiago, Paris. O projeto refere-se à criação de um Centro Cultural e Tecnológico em Ponta Porã. Nessa ocasião apresentou-se o projeto arquitetônico, pactuou-se a doação de um terreno por parte da gestão pública e o compromisso dos vereadores na captação de recursos para a construção.

Durante o período de transição da gestão municipal, em 2016, manifestando a preocupação de continuidade e avanços no projeto, foram realizadas reuniões com todos os candidatos à prefeito, inclusive com o prefeito atual, eleito naquele pleito. Logo após as eleições, procurou-se intensificar esse contato e reafirmar as parcerias, como se pode observar nos seguintes trechos da entrevista:

*[...] na medida que o prefeito atual veio a ser eleito, ele abriu espaço pra conversar conosco e colocou a Fundação de Cultura e Esporte à disposição, para discutir os projetos em desenvolvimento assim como os futuros projetos que venham a ser desenvolvidos. Inclusive as atividades, que a prefeitura está pensando em temas de cultura, nós somos convidados pra participar [...] (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II)*

Nesse sentido, ao ser questionado sobre a relevância dessas ações entre a universidade e o poder público, o professor Dr. Carlos Otávio Zamberlan argumenta ainda sobre as dificuldades e limitações existentes na atuação da UEMS e da importância no estreitamento das relações entre instituições de ensino e poder público.

*A universidade, isoladamente, não consegue fazer muita coisa. Precisa ter o apoio, tanto da sociedade como do poder público; então a Universidade tem que se aproximar desses dois elementos, dessas duas instâncias, a sociedade e o poder público. E isso foi o que nós fizemos: nos aproximamos do poder público e com isso estamos fazendo, com eles, ações que nos aproximem da sociedade, e passamos a sensibilizar tanto a sociedade como o poder público, e aprender com ambos o que é melhor para essa região. [...] A relevância seria a [...] possibilidade de sensibilização tanto da sociedade como dos seus representantes [...] E a outra questão é o fortalecimento da identidade dessa sociedade, do sentimento de pertença, quando a cultura da região é fortalecida, as pessoas passam a se sentir valorizadas por pertencer ao lugar. E isso se reflete para quem vem de fora, que vem conhecer o local (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II).*

Por meio dessa percepção, observa-se que a aproximação entre a universidade e o poder público, visa melhorar a compreensão a respeito das singularidades, potencialidades e vulnerabilidades presentes na região. As ações envolvem diferentes atores sociais (governo-universidades-sociedade), geram um fortalecimento no sentimento de pertença, proporcionando uma internalização da riqueza cultural fronteiriça. Além disso, se torna possível fomentar estratégias efetivas que, de fato, valorizem as particularidades fronteiriças e identifique-se novas dinâmicas produtivas em potencial.

Sendo assim, há a compreensão de que a Universidade consegue identificar os cenários por meio das pesquisas, mas para que os resultados sejam percebidos pela sociedade é preciso apoio por parte do poder público, o que fica claro em alguns trechos da entrevista:

*A Universidade faz, mas o alcance dela é muito pouco... Ela pode concentrar esforços na medida em que vai estudar esses elementos vinculados a todo o processo histórico de formação de uma região, e estão perdidos, muitas vezes. Por vezes, estão na história de alguma pessoa antiga, que conhece alguns elementos e nós temos como ir buscar isso, dinamizar e criar um conhecimento, que está tácito, transformar esse conhecimento em um conhecimento canonizado. E aí [...] esses elementos passam a ser explícitos pra sociedade. E a Universidade tem essa capacidade de fazer, [...] ela pode fazer, tem conhecimento para fazer, deve fazer, e nós estamos fazendo (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II).*

A segunda questão se referia à importância da dimensão cultural para o desenvolvimento da faixa de fronteira. Na percepção do prof<sup>o</sup> Zamberlan, a dimensão cultural se apresenta importante em vários aspectos, e um deles se refere à *criação de produtos* vinculados à elementos culturais, que utilizem a simbologia regional para fomentar o comércio local ao agregar valor à um determinado produto ou serviço.

Outro aspecto apontado que pode ser fortalecido com o aspecto cultural é o *sistema turístico*, tendo em vista que esta é uma região que encontra dificuldades na questão da distribuição logística tanto no mercado interno como no externo. A fronteira em questão atualmente, já recebe milhares de turistas. No entanto, estes vem direcionados ao turismo de compras, e assim, ao ser fomentado iniciativas que valorizem a cultura local e suas singularidades históricas, a dimensão cultural poderia ampliar a demanda de serviços voltados ao entretenimento e lazer, por exemplo, melhorando as condições de renda da população, seja na atração de pessoas ou de produtos (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II).

No terceiro questionamento buscou-se, sob o olhar do coordenador do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional e de Sistemas, como se encontra o atual cenário das políticas públicas voltadas ao aspecto cultural na fronteira em epígrafe. O principal ponto ressaltado pelo prof<sup>o</sup> Zamberlan é que o aspecto cultural da região emerge diretamente da historicidade imposta à este território, mais especificamente, sobre a Guerra da Tríplice Aliança, nomeada como Guerra do Paraguai.

Para o professor, este acontecimento ainda é uma ferida muito profunda e difícil de ser harmonizado em políticas públicas conjuntas, mas que deveria ser, principalmente em relação ao lado brasileiro, pois, em sua opinião, o Brasil possui uma “parcela de culpa” maior; considerando que há alguns resquícios de certa assimetria do Brasil em relação ao Paraguai, isso é algo que pode ser identificado em alguns traços abstratos e subjetivos presentes no cotidiano da fronteira. Entretanto, o entrevistado acredita que apesar disso, uma convergência nas ações em conjunto na região é sim possível.

Segundo o professor, ao comparar a fronteira em questão com as outras fronteiras internacionais, como no caso de Estados Unidos e México, aqui as condições financeiras de ambos países, ou digamos, o nível de desenvolvimento, é praticamente o mesmo, e por isso essa barreira poderia ser superada. Porém, na opinião do professor as atividades realizadas em conjunto são sazonais e esporádicas, e para torná-las constantes, necessitaria de uma política mais ampla e consolidada entre os dois países (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II).

Nota-se que as ações públicas culturais estabelecidas que envolvem os dois municípios são inconstantes, tendo em vista que o fator histórico, especialmente a Guerra do Paraguai, pode representar, de forma não explícita, dilemas na elaboração de políticas públicas binacionais, mas concomitantemente, revela uma riqueza historiográfica ainda inexplorada.

Outro questionamento referiu-se aos projetos e atividades desenvolvidas no âmbito do PPDGRS, relacionados ao cenário fronteiriço, onde citou-se o Centro Cultural e Tecnológico de Ponta Porã. Nas palavras do professor:

*[...] esse é um projeto que visa a criação de um centro onde você tenha [...] um museu com elementos da cultura e da história natural de Mato Grosso do Sul, contando os biomas de Mato Grosso do Sul; também teria elementos contando um pouco sobre os processos de formação do Estado e principalmente da Guerra do Paraguai. Vai contar a guerra do Paraguai, a partir da cartografia histórica que já começou a ser montada (ZAMBERLAN, 2017. Entrevistado II).*

Um outro projeto, que possui um amplo escopo, é o *Aranduassu* (nome originado da língua guarani,

significando “grande conhecimento”) que, desde a escolha do nome até as atividades que vêm sendo elaboradas, buscam enfatizar o valor cultural e histórico da

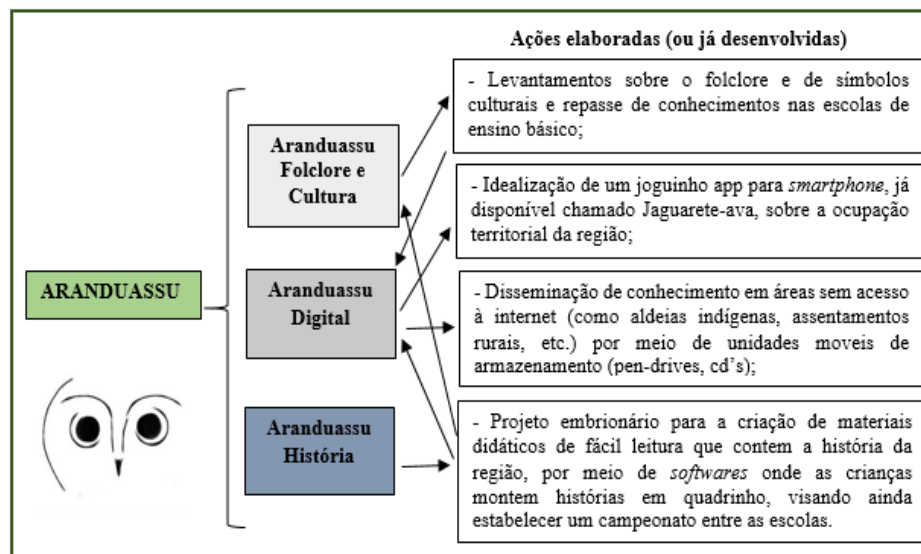


Figura 1: Projeto Aranduassu PPGDRS-UEMS. Fonte: Elaboração própria com base nos dados primários (2017).

região com o uso de ferramentas tecnológicas na disseminação de conhecimento. Incorpora três eixos temáticos subdivididos em ações conforme a área dos pesquisadores (Figura 1).

Segundo o entrevistado, o projeto Aranduassu é uma realidade e, apesar de ser recente, tem buscado “plantar” na sociedade uma sensibilização à respeito da dimensão cultural da região, o que inclui a questão da fronteira e toda a historicidade pertinente à Guerra do Paraguai. Isto é algo visto como o elemento histórico e cultural mais importante, pois essa foi o maior conflito armado da América Latina com início e fim na fronteira de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero.

As ações do Aranduassu estão voltados também para as crianças; ou seja, os resultados propostos pelo PPGDRS acontecerão ao longo prazo. Segundo o prof<sup>o</sup> Zamberlan, visa-se, essencialmente, estimular que as pessoas, especialmente aquelas que estão em processo de aprendizagem, conheçam, valorizem e gostem da região em que elas se encontram, reproduzindo esses conhecimentos, disseminando este sentimento e o alcance das ações no decorrer dos anos.

Neste escopo, o último questionamento buscou compreender como a UEMS, especificamente o PPGDRS, pode contribuir no fomento de políticas públicas culturais. O coordenador afirma que o programa já vem fazendo isso ao buscar apresentar os projetos

para a gestão municipal. Todavia, ele acredita que de uma forma geral, as universidades precisam estar próximas do governo e da sociedade, de forma integrada e continuada, superando as lacunas a pesquisa e gestão pública.

No entanto, para que essa integração aconteça, a universidade deve ser vista pela sociedade e pelo poder público de forma diferente e com todas as suas possibilidades de atuação. Para o prof<sup>o</sup> Zamberlan, isso vai acontecer quando as atividades das universidades estiverem visíveis no plano prático, o que pode ser feito quando a universidade deixe de ser enxergada (tanto pela sociedade como por ela própria) exclusivamente como uma escola de ensino superior. Ou seja, as atividades de pesquisa e extensão precisam ser fomentadas (internamente) e apoiadas (externamente) esta seria um bom começo para estreitar laços e inserir o verdadeiro lugar da universidade no contexto local.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A condição trazida por uma conurbação internacional tornam as cidades gêmeas espaços que possibilitam discussões distintas e com abrangências multifacetadas bem como se revelam em cenários desafiadores tanto para área acadêmica como para a gestão pública.

Tendo em vista especificamente o cenário analisado neste artigo, no caso, as cidades gêmeas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY), o presente estudo mostrou-se relevante ao abordar essencialmente, a importância que as universidades possuem no incentivo e no fortalecimento dos aspectos culturais dentro de contextos regionais específicos, como são o caso das fronteiras brasileiras. Além disso, evidenciou que a interação entre a universidade e a gestão pública pode contribuir na identificação das potencialidades para o desenvolvimento de uma região.

Acredita-se que o principal objetivo da pesquisa foi alcançado, podendo elencar-se, de forma sintetizada, que as principais compreensões obtidas foram as seguintes: i) as políticas públicas para atividades culturais voltadas para as cidades fronteiriças encontram-se recentes e inconsistentes; ii) porém, as iniciativas realizadas em conjunto entre os atores sociais, especificamente em Ponta Porã tem sido intensificadas no decorrer dos anos; iii) o cenário fronteiriço (histórico e cultural) estudado pode passar a ser visto como um diferencial para o desenvolvimento local em diversas dimensões e

setores; v) é de suma importância uma mudança de paradigma à respeito do verdadeiro lugar que as universidades devem ocupar no meio social, tanto pela própria instituição, como pela sociedade e seus representantes públicos.

Portanto, compreende-se que as historicidades que constituem a região analisada, identificadas a partir das pesquisas e iniciativas da universidade, podem servir de base e direção para a atuação pública. Assim, essa parceria entre universidade e poder público apresenta-se como uma estratégia para que as políticas culturais sejam ampliadas e particularidades fronteiriças sejam valorizadas pela sociedade local.

## **REFERÊNCIAS**

ARRUDA, C. L. R. Políticas Públicas de Cultura na Educação Superior. Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional. G&DR. v. 14, n. 4, p. 253-268, jul. (ed. especial). Taubaté, SP: 2018.

BRASIL, Ministério da Integração Nacional. Proposta de Reestruturação do Programa de desenvolvimento da Faixa de Fronteira: bases de uma política integrada de desenvolvimento regional para a faixa de fronteira. Brasília: MI, 2005.

BRASIL, Ministério da Cultura. Plano Nacional de Cultura. Brasília: Secretarias de políticas culturais/MinC, 2010.

\_\_\_\_\_, Portaria nº 125 em 21 de Março de 2014. Estabelece o conceito de cidades-gêmeas nacionais, os critérios adotados para essa definição e lista todas as cidades brasileiras por estado que se enquadram nesta condição. Seção I. D.O.U. 24 de Mar. 2014.

CALABRE, Lia. Política Cultural no Brasil: um histórico. In: Anais do I Encontro de estudos multidisciplinares em cultura – I ENECULT. Salvador- BA, 2005.

CANCLINI, N. G. Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Miguel Hidalgo, México: Editora Grijalbo, 1989.

CHATTERTON, Paul; GODDARD, John. The Response of Higher Education Institutions to Regional Needs. European Journal of Education, v. 35, n. 4. Blackwell Publishers Ltd Oxford. Reino Unido, 2000. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-3435.00041/full>> Acessado no dia 19/06/17.

FERNANDES, Florestan. Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira. 1ª Edição Digital. São Paulo: editora Global, 2013.

FIC/MS – “Fundo de Investimentos Culturais do Estado de Mato Grosso do Sul”. Lei nº 2.645 de 11 de Julho de 2003. Disponível em: <<http://www.fundacaodecultura.ms.gov.br>>



Acessado no dia 02/07/2017.

GEMELLI, V.; SOUZA, E. B. C. A regionalização na fronteira Brasil/Paraguai. I Sem. Internacional dos espaços de fronteira, III Seminário Regional sobre território, fronteira e cultura, VII Expedição geográfica da UNIOESTE. Marechal Candido Rondon, 2011.

GODDARD, John. The Engagement of Higher Educational Institutions in Regional Development: An Overview of the Opportunities and Challenges. Valencia-Espanha, 2007. Disponível em:<<https://goo.gl/DdoXvX>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

LAMBERTI, E.; MARTINS, P. C. S. Reexportação e Turismo de Compras na fronteira: o caso das cidades-gêmeas Pedro Juan Caballero (Paraguai) e Ponta Porã (Brasil). Pelotas: editora Universitária/UFPEL, 2010. (Série: Fronteiras da Integração) 212p.

MACHADO, L; HAESBAERT, R.; RIBEIRO; L. P.; STEIMAN, R. PEITER, P; NOVAES, A. “O desenvolvimento da faixa de fronteira: Uma proposta conceitual-metodológica.” In: OLIVEIRA, T. C. M. (org) Território sem limites: estudos sobre fronteiras. Campo Grande: Editora UFMS, 2005. p. 87-112.

MACHADO, L. O. “Cidades na fronteira Internacional: conceitos e tipologia”. In: NUÑEZ, A.; PADOIN, M. M.; OLIVEIRA, T. C. M. de. Dilemas e Diálogos Platinos “Fronteiras”. Dourados: Editora UFGD, 2010 – vol.1.

MARTINS, J. de S. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do Humano. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

MULLER, K. M. “Espaços de fronteira nacionais, polos de integração.” In: OLIVEIRA, T. C. M. (org) Território sem limites: estudos sobre fronteiras. Campo Grande: Editora UFMS, 2005. p. 573-592.

OECD. Organization for Economic Co-Operation and Development (Org.). The Response of Higher Education Institutions of Regional Needs. OECD Publications Service. Paris, França. 1999. Disponível em:<<https://goo.gl/Co6W1k>>. Acesso em: 14 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. Higher Education and Regions: Globally Competitive, Locally Engaged Paris, França. 2007. Disponível em:< <https://goo.gl/emGbkU>> Acesso em: 17 jun. 2017.

OLIVEIRA, T. C. M. de. “Condições de conurbação internacional: o caso Corumbá- Puerto Quijarro- Puerto Suárez”. In: OSÓRIO, A. C. do N.; PEREIRA, J. H.do V; OLIVEIRA, T. C.M. (orgs.) América Platina: educação, integração e desenvolvimento territorial Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2008.

OLIVEIRA, M. A. M. de. O ambiente fronteiriço: traços intangíveis e realidades sinuosas. Revista GeoPantanal. Corumbá-MS, n. 21, p. 13-22. Jul./Dez. 2016

RAFFESTIN, C. “A ordem e a desordem ou os paradoxos da Fronteira.” Prefácio. In: OLIVEIRA, T. C. M. (org) Território sem limites: estudos sobre fronteiras. Campo Grande:

Editora UFMS, 2005. p. 9-15.

ROLIM, Casio; SERRA, Maurício. Instituições de Ensino Superior e Desenvolvimento Regional: O Caso da Região Norte do Paraná. Revista de Economia, v. 35, n. 3 (ano 33), p. 87-102, set./dez. Curitiba: Editora UFPR, 2009

SANTOS, B. de S.; Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Editora Cortez, 1996.

SHERMA, M. A. Cidades-gêmeas e integração: o caso de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2016.

TEIXEIRA, E. C. O papel das políticas públicas no desenvolvimento local e na transformação da Realidade. Associação dos Advogados de Trabalhadores Rurais da Bahia (AATR-BA) 2002.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZAMBERLAN, Carlos Otavio. "Palavras de abertura". In: Mato Grosso do Sul: temáticas transversais para o desenvolvimento. São Carlos: Pedro & João Editores, 2016. p. 11-13

## MOVIMENTOS SOCIAIS E A INTEGRAÇÃO CULTURAL EM REGIÕES FRONTEIRIÇAS: O MOVIMENTO CULTURAL GUATÁ NA REGIÃO TRINACIONAL ENTRE BRASIL, ARGENTINA E PARAGUAI E O MOVIMENTO *FRONTERAS CULTURALES* NA REGIÃO BINACIONAL BRASIL E URUGUAI.

Bruno César Alves Marcelino<sup>7</sup>

Aracelli Bianchin<sup>8</sup>

### RESUMO

Este artigo discute a relação dos movimentos sociais na integração cultural de duas regiões fronteiriças. Como objeto de estudo foram escolhidos o Movimento Cultural Guatá na região trinacional entre Brasil, Argentina e Paraguai e o Movimento *Fronteras Culturales* na região binacional Brasil e Uruguai. O método adotado foi o estudo comparativo entre as ações desenvolvidas pelos dois movimentos, objetivando estabelecer ligações e diferenças no processo de integração pelo viés cultural nas duas regiões fronteiriças. Como resultado principal, identificou-se que o Movimento Guatá nasceu de forma informal com a necessidade de gerar espaços para expressão da cultura, não tendo como foco e propósito o impulso tão forte da integração cultural entre os países da região fronteiriça, como no caso do Movimento *Fronteras Culturales*.

**Palavras-chave:** Integração Cultural; Fronteiras; Movimentos Sociais; Cultura.

### INTRODUÇÃO

Os estudos sobre fronteira são diversos e trazem características únicas e grandes contribuições para esta área, ainda considera nova no âmbito acadêmico. Analisar a região de fronteira é estudar conflitos históricos, guerras, ambições, poderio militar, também é analisar as suas relações sociais, culturais, econômicas, que muitas vezes divergem das ações propostas pelos Estados para a região.

Pesquisar regiões fronteiriças, é saber que estará lidando com características únicas e muitas vezes conflituosas, mas também estará contribuindo para o crescimento de uma área de estudo relativamente nova no âmbito acadêmico.

Normalmente fronteira é caracterizada como uma região periférica, sem leis, sem características próprias, onde os Estados não possuem total controle sobre a sua

---

<sup>7</sup> Doutorando em Estudos Sociais Interdisciplinares de Europa e América Latina. Mestre em Integração Contemporânea da América Latina. Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (Brasil)/Universidad Nacional de La Plata (Argentina)/Universität Rostock (Alemanha). E-mail: brunomarcelino@claec.org.

<sup>8</sup> Mestra em Integração Contemporânea da América Latina. Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: bianchin.aracelli@gmail.com.

população, espaços de contrabandeiros, de entrada e saída de produtos ilegais, de migrações, entre outros (ALBUQUERQUE, 2005). Até onde estas características que são tão populares e refletidas pela grande mídia, traduzem de fato o cotidiano vivenciado pelos povos destas regiões?

É importante e necessário que o pesquisador ao analisar essa região, se despeça de todo e qualquer adjetivo seja ele negativo ou positivo já criado sobre esse assunto, no sentido de olhar a fronteira como algo único, vivo e em constante modificação, uma região que se localiza no limite, seja este social, econômico, geográfico, cultural, limite criado pelo sujeito homem para restringir e controlar o acesso do próprio homem.

O território fronteiriço não é algo natural e neutro, possuindo muitos traçados e divisões políticas sobre um mesmo território. Este é poder e as fronteiras representam a história e o poder dos Estados e seus grupos sociais na delimitação dos territórios dos Estados nação. Isto requer dos pesquisadores das ciências sociais que, estudam as áreas fronteiriças, a capacidade de desnaturalizar de forma permanente as fronteiras, “mostrando suas histórias, suas disputas e rasuras questionando as classificações estatais e midiáticas” (ALBUQUERQUE, 2005, p. 36).

Este artigo analisa comparativamente os aportes dos movimentos sociais para a integração cultural nas regiões de fronteiras, seus aspectos e avanços e as principais diferenças nas relações de bases destas fronteiras. Como objeto de estudo, na tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai foi analisado o Movimento Cultural Guatá e na fronteira binacional entre Brasil e Uruguai o Movimento *Fronteras Culturales*. A pesquisa se deu de forma qualitativa de caráter exploratório estruturada, por meio da realização de pesquisa bibliográfica/conceitual e documental, através da análise de reportagens, publicações, revistas culturais, entrevistas e páginas online.

## **ASPECTOS CONCEITUAIS SOBRE FRONTEIRA E A INTEGRAÇÃO CULTURAL**

No âmbito dos estudos fronteiriços, são amplas e diversas as conceitualizações sobre fronteiras, buscou-se a partir de referenciais teóricos, resgatar os principais conceitos sobre fronteira e também as recentes teorias sobre a integração cultural nessas regiões.

O conceito de fronteira existe desde remotos tempos, mas aplicado no sentido de separação, como a Muralha da China, como um marco de domínio no sentido de poder,

inclusive de caráter cultural e religioso. Não se pensava a fronteira como marco de jurisdição e menos ainda em seu caráter de soberania. A fronteira era utilizada como uma ferramenta espacial, móvel e permeável e não tinha o intuito de demarcação territorial.

A atual fronteira como um marco territorial e de soberania foi utilizada pela primeira vez no tratado de Paz de Westfalia em 1648, por meio da dissociação do poder religioso para a partir de então, se organizar por meio de Estados-Nação, ligados a ideia de um monarca soberano e caracterizado pela soberania e autonomia que detinham frente aos seus pares. Este formato atribuía ao soberano poder total dentro dos limites das fronteiras de seu território e caracterizava-se pelo respeito mútuo entre os Estados soberanos, sem intervenções no território vizinho e prezando pela sua autonomia.

A noção de Estado na modernidade teve como momento chave o processo de independência dos Estados Unidos da América no ano de 1776 e a Revolução Francesa em 1789. Ambos propuseram a transposição do poder soberano do monarca para o povo e, por meio da criação de elementos que futuramente vieram a constituir os princípios de nação. Após este processo as fronteiras deixaram de servir simplesmente como limites de jurisdição, convertendo-se em separadores territoriais de nações habitadas e dotadas de um poder central personificado na instituição do Estado.

As primeiras teorias que tentaram definir o conceito sobre fronteiras e Estados, foram estabelecidas por Frederick Jackson Turner, que propõem um conceito centrado na fronteira geográfica sobre os processos sociais que se desenvolvem no território, por meio da criação de novas instituições e da construção e afirmação de uma identidade nacional (TURNER, 1893).

Já a fronteira como um instrumento de regulação estatal e de conformação internacional se deu após a primeira Guerra Mundial, na Conferência da Paz de Paris em 1919, onde surgiu a ideia da fronteira como reguladora da instabilidade ocasionada pelas minorias étnicas e o multiculturalismo no interior dos Estados. Surgindo então, a ideia de nação e cidadania através do grupo étnico que compõem as nações, por meio do conceito de *jus sanguinis*, visando maior estabilidade.

Vê-se a criação, a partir deste momento, da ideia de identidade nacional, como a utilização de passaportes em 1927, a criação de políticas públicas pelos Estados que dialogam diretamente com as questões de fronteira/território/identidade, início da

construção de fronteiras pelos centros políticos nacionais, no sentido de término de atuação do Estado-Nação, mas também de demarcação da sua presença e poderio e, como consequência a necessidade de ocupação das fronteiras por meio da territorialização e nacionalização destas regiões.

Na Guerra Fria houve o reforço da importância da fronteira para a manutenção dos Estados-Nação e a expansão dos relatos de fronteiras como regiões naturais, que servem tanto para garantir a preservação da identidade nacional, como para a manutenção da estabilidade do sistema internacional, sendo regiões de carácter único, perigosas e que devem ter a constante vigilância dos Estados.

Compreendendo os aspectos sócio históricos dos conceitos de fronteira, na atualidade podemos ver a fronteira como uma construção social, artificial, uma linha imaginária, espaços politicamente e socialmente produzidos, sendo a realidade social de cada localidade que vai gerar as diferenciações entre as fronteiras. Fronteiras são dinâmicas, estando em constante modificação e mutação, conforme o momento, a posição social, o lugar. Segundo GRIMSON (2003) a fronteira está situada em um encontro de relatos geopolíticos e literários e para possibilitar uma compreensão aberta e verdadeira sobre ela, deve-se desconsiderar em sua maioria essas narrações pré-estabelecidas.

A análise da fronteira como *borderline* (limite) não é completa, pois o que há não é apenas uma linha de separação ou o espaço em si, mas é a inter-relação, por isso Paasi (2003) defende a ideia das fronteiras como *borderland* (região de fronteira), como um espaço dinâmico e complexo, concebido por uma história própria e com peculiaridades. O autor parte do princípio de Lefevre: do espaço como representação. Deste modo, as teorias de fronteiras não podem ser generalizadas, não se pode aplicar o mesmo olhar a toda realidade, cada qual tem sua representação. O autor ainda considera as fronteiras como “instituições”, onde a condição humana é um fator fundamental no processo dinâmico e vivo das mesmas.

Otto Maull traz um conceito bastante habitual sobre o que ele entende por fronteira e o objetivo da sua existência “distinguir o meu do teu; proteger o território nacional; isolá-lo, quando necessário, e facilitar-lhe o intercâmbio, quando conveniente” (apud MATTOS, 2011, p. 112).

Utilizamos a palavra habitual para caracterizar esse conceito no sentido de ser

algo usado cotidianamente pelos Estados-Nação para justificar suas ações nas regiões fronteiriças de seus territórios. Logo na formação dos Estados, são demarcados os pontos de término ou início do seu poderio e soberania. As fronteiras então, são objetivamente ferramentas de proteção do território e da identidade nacional, impondo uma linha imaginária, mas concreta politicamente, o separando econômico, social e culturalmente dos demais Estados. Diferentemente da visão institucional do Estado, presenciamos nas relações de base em regiões de fronteiras, trânsitos culturais e sociais que perpassam os limites interpostos pelo maquinário político-jurídico-administrativo dos Estados-Nação.

Complementando o conceito trazido por Otto, Albuquerque (2005, p. 48) nos traz o seguinte conceito: “As fronteiras nacionais são criações humanas, delimitadas e demarcadas sucessivamente de acordo com os processos de ocupação militar, demográfica, econômica, política e cultural que ocorrem nos territórios fronteiriços”. O autor traz uma discussão interessante sobre o que ele entende por fronteiras, desmistificando a questão da fronteira natural, onde na realidade tudo é fruto de uma construção social e política, demandada em sua maioria pelo poder militar que constrói diferenças e limites em territórios onde havia ligações sociais históricas entre seus povos. Sendo novamente a fronteira protagonista no sentido de afirmação e demarcação da soberania nacional.

É importante e essencial compreender a fronteira não como algo homogêneo e que carrega características únicas e uníssonas, mas sim compreendê-la como algo não natural, sendo necessário identificar as fronteiras de acordo com suas histórias de lutas e disputas.

De um lado, pode-se estranhar e problematizar, isto é, por em suspensão nação, a língua nacional, a região, a fronteira, as identidades e todos esses termos facilmente essencializados em nossos discursos cotidianos. Por outro lado, pode-se aproximar-se, tornar familiar tudo aquilo que se apresenta a primeira vista como estranho, esquisito, diferente, repugnante, e geralmente localizado do “outro lado da fronteira”: a nação vizinha, suas diferenças regionais, suas línguas nacionais, seus valores e costumes, em suma, a alteridade e o esforço antropológico de abertura hermenêutica para o outro. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 63).

O autor destaca que as fronteiras nacionais não são singulares nem homogêneas.

Mas, sim heterogêneas, plurais, dinâmicas, sendo necessária uma abordagem metodológica capaz de traduzir os processos econômicos, políticos e jurídicos, principalmente pelas dimensões social, cultural e simbólica. Dentre essas abordagens, ele demonstra a aproximação entre a antropologia e a sociologia, como a relevância da observação das interações, práticas sociais, experiências individuais e representações coletivas que ocorrem no cotidiano das populações fronteiriças:

*O que considero relevante é a prática da pesquisa etnográfica capaz de pensar o micro e o macro, o local e o global e as múltiplas teias de relações e intersecções sociais que acontecem na prática social dos sujeitos que vivem, cruzam e produzem aproximações, separações e distanciamentos entre os limites das nações. (ALBUQUERQUE, 2014, p.64).*

O diálogo entre a sociologia, a antropologia e a semiótica e, pensar a fronteira por meios dos sinais, símbolos e códigos, é acionar os próprios sentidos de nossa realidade sensorial entrelaçada com nossa imaginação intuitiva e racional. Uma sociologia dos sentidos, por meio da visão, audição, olfato, paladar e o tato, como sentidos que possibilitam as interações sociais, as repulsões e atrações individuais e coletivas e que modificam a nossa sensibilidade ao longo do tempo.

O olhar como um sentido de olhar e ser olhado, traduzindo as expressões do rosto do outro que guardam marcas de sua experiência de vida, traços físicos de um passado histórico e social. A audição como importante na tradução da experiência do ser humano no tempo, permite a abertura para a história do outro, escutar a linguagem do outro e construir uma memória social.

A utilização dos sentidos como forma de perceber com mais clareza as construções sociais dos limites políticas em um território demarcado por fronteiras estatais e por tantas outras divisões sociais e simbólicas, traduzindo em diferentes níveis as configurações sociais que constroem polaridades entre “nós” e “eles”, tais como as noções de limpeza e sujeira, beleza e feiura, ordem e desordem.

Silvia Montenegro, ao retratar as relações da região da tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai nos fala:

*La Triple Frontera es un sujeto en construcción: el énfasis en esa especie de estado de desarrollo, su ambigüedad y liminaridad está directamente relacionado con la percepción de ciertos procesos que se insinúan, y que hablan de una tensión básica entre pertenencias estatales y espacios más transnacionalizados, tensión a la que se someten las sociedades contemporáneas, y de la cual las sociologías la globalización intentan dar*



*cuenta. Esta tensión se actualiza tanto en las representaciones de los actores como en las modalidades que eligen para moverse en un territorio marcado por la adyacencia de tres estados (MONTENEGRO, 2007, p. 21).*

Os espaços transnacionais, observados principalmente em regiões de fronteiras, são espaços de diversidade cultural, onde os diferentes atores sociais, criam especificidades que se sobrepõe aos limites estatais, propondo outras maneiras de organização social do espaço. A consolidação dos espaços transnacionais expressa um movimento de deslocamento entre o espaço nacional e a identidade cultural, não quer dizer que não existe as marcas nacionais, mas sim que essas são utilizadas de uma outra forma, em novos contextos, e se mesclam com outros elementos.

Podemos analisar que a fronteira vive uma constante tensão social, principalmente atribuída aos meios de comunicação que traduzem a região como local de insegurança e tendo como justificativa o processo de migração da região.

No cerne sociocultural das fronteiras, enxergamos uma visão totalmente diferente da institucional do Estado, vemos trânsitos culturais, relações de base que perpassam os limites imaginários criados pelo poder político. Nesse sentido Bento (2015, p.40), trata a fronteira como “espaços físicos, geográficos, de distinção para a afirmação de identidades coletivas situadas nesses territórios específicos [...] fronteiras são invenções culturais, territoriais, de comunidades antigas com territórios e identidades culturais diferentes”. Bento afirma que a realidade das fronteiras são hoje locais de afirmação de identidades culturais nacionais, mas também de reafirmação das identidades históricas locais, que ali conviviam, mas que após um marco temporal e político passaram a se olhar de lados opostos.

Mazzei (2012), falando especificamente da fronteira entre Brasil e Uruguai, aporta informações importantes sobre as relações fronteiriças da região:

*Las ciudades fronterizas uruguayo-brasileñas pueden definirse como sociedades cuyos grupos sociales interactúan sostenidos por una convivencia que antepone a restricciones formales su libertad de circulación en la frontera. Serían escenarios en los cuales fluyen solidaridades, asistencias, lealtades, fraternidades, cooperaciones y negociaciones de todo tipo facilitadas por el respaldo directo o indirecto de la sociedad civil organizada a través de distintas representaciones en sus espacios públicos y privados. (MAZZEI, 2012, p.35).*

Segundo o autor, a região da fronteira entre os dois países é caracterizada pela relação social de seus povos, vivendo um constante intercâmbio social e cultural, a

integração de base é a principal ferramenta de diálogo entre os povos, que sobressaem as restrições impostas pelo aparato jurídico dos Estados.

Partindo para os aspectos da integração social e cultural nas regiões fronteiriças, Mazzei nos demonstra a importância da chamada “integração de fato”, gerada pelas relações sociais das populações que ali vivem, sendo o seu principal fator o potencial de interação, o imediatismo e a facilidade de intercâmbios, diferentemente do ocorrido com as legislações e acordos legais, “*cuyas interacciones, ante la inmediatez y facilidad de intercambios beneficiosos que garantizados por confianzas mutuas generalmente eluden y desafían la cargas de los controles legales*” (MAZZEI, 2012, p. 36).

Bento também nos traz uma explanação sobre o fenômeno de integração cultural e social desenvolvido nessas regiões:

*Os sujeitos coletivos protagonistas dos processos de construção das experiências de integração regional de Estados são sujeitos localizados no vértice institucional de poder dos Estados e na base popular constitutiva de tais Estados. Porém, enquanto as experiências de integração de vértice podem ser caracterizadas pela transitoriedade dos eventos institucionais, e pela assinatura de acordos para a realização de projetos nem sempre executados, a integração de base é um dado permanente, fático, real, entre as populações das cidades integradas de fronteira (BENTO, 2015, p.46).*

Os processos de integração de base são o que podemos chamar de um dos únicos fenômenos naturais da região fronteiriça, que apesar de ser sempre conceituada como natural, é como já demonstrada, uma construção social e política. Sendo as relações que ali acontecem, as verdadeiras ações concretas de integração cultural e social.

## **A REGIÃO TRINACIONAL E O MOVIMENTO CULTURAL GUATÁ<sup>9</sup>**

A região da tríplice fronteira é formada pelos municípios de Foz do Iguaçu no Brasil, Puerto Iguazú na Argentina e Ciudad del Este no Paraguai. É uma região com uma população de aproximadamente 600 mil habitantes e com alto grau de urbanização, que se caracteriza por concentrar em determinados períodos uma população flutuante devido a atividade do turismo, sendo denominado por alguns autores como região metropolitana.

Foz do Iguaçu, município do estado do Paraná, é a segunda maior cidade da região possuindo 263 mil habitantes (IBGE, 2016). Teve seu auge de crescimento por meio da

---

<sup>9</sup> Os dados sobre o movimento Guatá foram retirados e estão acessíveis nos seguintes sites: <http://www.cnifoz.com/2015/03/em-voce-conhece-o-movimento-cultural.html> e <http://www.guata.com.br/>.

construção da Ponte da Amizade (1965) e da Usina Hidrelétrica de Itaipu (1973). Tem como principal atração turística o Parque Nacional do Iguazu onde está localizada as Cataratas do Iguazu e também o turismo de compra originado na década de 80, por meio das políticas de isenção fiscal do país vizinho Paraguai, gerando um maior fluxo comercial e dinamização das relações entre as cidades de Foz do Iguazu e Ciudad del Este.

Puerto Iguazú, fundado em 1902, é um município da província de Misiones, Argentina, possui 105 mil habitantes (INDEC, 2013), sendo a cidade da região trinacional do Iguazu com menor população. É conhecida principalmente pelo Parque Nacional do Iguazu e as Cataratas, espaço de interseção territorial com o Brasil. Sua economia concentra-se na área dos serviços devido a forte presença do turismo.

Ciudad del Este localiza-se no departamento do Alto Paraná, Paraguai, foi fundada oficialmente em 1957, tendo uma população local de 297 mil habitantes (DGEEC, 2017). Foi criada com o objetivo de aproximar comercialmente o Paraguai do Brasil, detém a terceira maior zona franca do mundo, comparada pela Revista Forbes em 1994 com Miami e Hong Kong<sup>10</sup>. Tem como principal característica o turismo de compra, também é característico a influência da cultura árabe e asiática.

Assim, a região da tríplice fronteira é marcada principalmente pela exuberância da natureza, seus recursos hídricos e energéticos, a mescla cultural com mais de 72 grupos étnicos, onde destaca-se a migração italiana, chinesa, árabe e coreana, confluindo em uma grande diversidade cultural.

Uma região visivelmente aparelhada pelas posições de seus Estados-nações, por meio das diversas marcações de territórios, domínios e identidades nacionais, mas que também carrega grandes feridas do crescimento desordenado do capitalismo, criando uma região única, mas com características individuais.

*Los espacios como la TF donde se yuxtaponen referentes culturales diversos, lenguas, adscripciones étnicas y filiaciones religiosas son difíciles de circunscribir y suscitan, en algunos casos, la tentación de ser pensados en un extremo como espacios de hibridaciones e intersecciones culturales o, en el otro extremo, como un mosaico de guettos (MONTENEGRO, 2007, p. 11).*

---

<sup>10</sup> Dados extraídos da pesquisa de Rabossi (2004): Nas Ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas no mercado de fronteira.

Devido a esta grande mistura de culturas, vemos uma região composta por diversos grupos sociais, com características culturais muito distintas entre si e, muito mais entre as demais regiões dos três países. Montenegro nos fala que a região sofre um processo complicado de identidade, processo esse que é justificativa para os ataques da mídia para com a região.

Especialmente no caso da tríplice fronteira deve-se considerar a fronteira como um recurso de complementaridade para as populações fronteiriças. “Assim, além de um recurso econômico, a fronteira é um espaço de geração de estratégias e táticas de exercício da cidadania das populações que vivem entre dois Estados nacionais” (ALBUQUERQUE, 2012, p. 63).

Nesse sentido, e a partir da necessidade de gerar meios para a promoção da cultural local, nasceu o Movimento Cultural Guatá, palavra (guatá) que na língua guarani significa caminhar. O movimento antes denominado “Cuca Legal” iniciou no ano 2000 por meio de um grupo de ativistas culturais na cidade de Foz do Iguaçu (PR), com o interesse principal de se tornar um meio de difusão e resgate da cultura local, preservando também a principal característica da região, que é a sua diversidade cultural e étnica.

A entidade visa assegurar os direitos culturais entre as pessoas, tendo com objetivo central “a democratização e a popularização da leitura e a manutenção de periódicos colaborativos de fruição da escrita, das artes e da literatura, entre outras formas de expressão humana” (GUATÁ, 2018). Seus princípios defendem a cultura como direito social fundamental, a liberdade, a democracia, a solidariedade, os direitos humanos, a diversidade e o diálogo intercultural.

Entre os projetos desenvolvidos pelo movimento destacam-se o “Tirando de Letra” (2003) e a “Revista Escrita” (2007). Todos os projetos objetivam debater a importância da cultura em todos os meios e espaços, utilizando, principalmente, os espaços públicos da região como locais de difusão destas ideias. De acordo com o site do movimento, o principal aporte para a região é o resgate cultural das sociedades que ali vivem e a importância de cada um para a construção da identidade local, por meio da arte e memória.

A Revista Escrita tem como principal objetivo a difusão por meio da escrita de retratos das sociedades em geral, não somente da região da tríplice fronteira, mas bem como de outros países. Na região trinacional, é uma ferramenta de apoio ao fomento da

cultura local, por meio do registro de suas diferenças e confluências culturais. Já o projeto Tirando de Letra, leva a leitura a espaços diversos, por meio de livros, revistas, quadrinhos e demais materiais, visando a popularização da leitura e da escrita, bem como valorizando a produção de materiais pela população da região. O projeto, por promover a comunicação compartilhada e participativa, foi reconhecido em 2011 pelo Ministério da Cultura com o Prêmio Ponto de Mídia Livre.

Outro projeto que chama atenção é de autoria da fotógrafa Aurea Cunha, denominado “Todas as Cores do Mundo”. Trata-se de documento histórico que reúne 41 mulheres de diferentes etnias que vivem na região trinacional. A arte expressa em fotografias circulou de 2004 a 2006, promovendo a interação com as diferentes etnias.

Em 2012, a instituição recebeu a declaração de utilidade pública pela Câmara de Vereadores de Foz do Iguaçu por meio do Projeto de Lei nº 129/2012. Além disso, a Associação Guatá foi elegida pelo Movimento Nós Podemos Paraná como entidade promotora dos 8 jeitos de mudar o mundo, iniciativa difundida no mundo pela Organização das Nações Unidas (ONU). A entidade recebeu o Selo Objetivos do Desenvolvimento do Milênio por “contribuir para a melhoria do processo de ensino através do uso de ferramentas e metodologias que articulam educação e cultura” (GUATA, 2018).

O movimento Guatá envolve a comunidade local, reúne mais de 300 colaboradores, promove eventos locais, especialmente em colégios e agrega parcerias com atores públicos e privados, como a Universidade Federal de Integração da América Latina (UNILA). Por meio das mídias sociais identificou-se que ocorre a divulgação de diversos eventos, estudos, expressões artísticas com o enfoque latinoamericano estimulados também pela presença da UNILA.

Identifica-se que a origem do movimento nasceu da necessidade de encontrar espaços para livre expressão cultural na região. Trata-se de um movimento social inicialmente informal originado dos encontros chamados Praça em Movimento. Mais tarde o movimento passou a formalizar-se para dar forma ao seu propósito de gerar canais e dar fluidez às expressões culturais do local. A conexão com as cidades de fronteira (Ciudad Del Este e Puerto Iguazu) não foi o motivador da criação do movimento, mas por dar voz ao espaço de fronteira abarca a intenção da integração, uma vez que se propõe a dar

espaço a vida latente da fronteira.

### **A REGIÃO BINACIONAL E O MOVIMENTO *FRONTERAS CULTURALES*<sup>11</sup>**

A faixa de fronteira entre o Brasil e o Uruguai se estende por um total de 985 quilômetros, ela inicia após a tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai no oeste do Estado do Rio Grande do Sul, até o extremo sul no município Chuí, última cidade do Brasil. No lado brasileiro abarca o Estado do Rio Grande do Sul, no Uruguai os departamentos de Artigas, Rivera, Cerro Largo, Treinta y Tres e Roch. Fazem fronteiras por terra ou via pontes internacionais os municípios de Santana do Livramento (Brasil - BR) e Rivera (Uruguai - UY), Quaraí (BR) e Artigas (UY), Jaguarão (BR) e Rio Branco (UY), Barra do Quaraí (BR) e Bella Unión (UY), Chuí (BR) e Chuy (UY) e Aceguá (BR) e Aceguá (UY).

Segundo Mazzei (2012), a faixa de fronteira entre os dois países, representa para o Brasil, aproximadamente 6,8% do total de fronteiras que este possui com os demais países sul-americanos, com um total de 800 mil habitantes residentes nesta faixa.

Diferentemente da região trinacional, na fronteira entre Brasil e Uruguai não temos uma diversidade tão grande de etnias, sendo as principais de origem portuguesa, espanhola, indígena e africana. Etnias essas que formam a cultura presente em grande parte deste território denominada de “pampa gaúcho”, cultura de origem basicamente agrícola e de charqueadas. Essa composição étnica auxiliou na criação de uma identidade mais homogênea entre os dois países, sendo a língua falada e escrita (português e espanhol) a principal diferença.

No sentido de valorizar essa confluência cultural entre os dois países foi que nasceu o movimento *Fronteras Culturales*. Teve início no ano de 2010, na cidade brasileira de Santana do Livramento (RS), onde se reuniram representantes da sociedade civil dos municípios da faixa de fronteira, objetivando iniciar uma agenda de ações conjuntas, com o fim de gerar trocas de experiências e intercâmbios culturais na fronteira.

O movimento foi criado alinhado a diversas ações políticas, apesar de ser originado por atores sociais, o mesmo também foi composto posteriormente por agentes

---

<sup>11</sup> As informações sobre o movimento foram retiradas da página oficial no Facebook “*Fronteras Culturales*” e também do livro *Fronteiras e relações Brasil-Uruguai* no capítulo *Calendário de Integração Cultural Brasil-Uruguai* de autoria de Ricardo Almeida.

públicos, o que facilitou a implantação de seus projetos de integração cultural para a região. Após as análises, o movimento pode ser considerado como uma das ferramentas fundamentais dos programas institucionais de integração cultural aplicados pelos governos dos dois países.

Entre algumas ações desenvolvidas pelos integrantes do movimento, estão a elaboração de editais dos Pontos de Cultura da fronteira, a capacitação de agentes culturais, a proposição de pautas nos acordos assinados entre os dois países, contemplando as singularidades da região. Outro ponto importante que cabe destacar é a participação do movimento na formulação de um grupo de trabalho entre os atores sociais e culturais da região, garantindo a comunicação e a sinergia entre todos os agentes envolvidos nos projetos e ações desenvolvidos. Fruto desse grupo de trabalho, foi o estabelecimento de comissões binacionais em diversas localidades da fronteira, por meio da atuação em rede e constituindo-se em um movimento regional.

Entre os projetos que mais se destacam encontra-se a Conferência de Cultura de Fronteira e o Seminário de Integração Cultural Brasil-Uruguai, iniciado em 2010 na cidade de Jaguarão/RS. Este teve como finalidade o debate aberto sobre as políticas públicas culturais em desenvolvimento e as que serão implantadas, também servindo como um fórum sobre os objetivos político-cultural do movimento. Foram realizadas mais duas edições, a última ocorreu novamente em Jaguarão/RS em 2014.

Também fruto do movimento, o Calendário da Integração Cultural Brasil-Uruguai<sup>12</sup> foi aprovado no dia 16 de abril de 2013, com o objetivo de reunir os principais eventos e ações culturais que acontecem nos municípios que compõem a faixa de fronteira e conjugá-los em uma agenda única que promovesse uma maior integração da região.

O Calendário foi lançado em 2014, os eventos selecionados, por meio de parceria e auxílios em diferentes modalidades, contam com o apoio da Secretaria de Estado da Cultura do Rio Grande do Sul, do Ministério da Cultura do Brasil, do Ministério da Educação e Cultura do Uruguai, dos Centros MEC do Uruguai, das prefeituras, empresas privadas e

---

<sup>12</sup> Maiores informações sobre o Calendário de Integração Cultural Brasil-Uruguai estão disponíveis na página oficial do projeto na rede social Facebook: Em português (Integração Cultural Brasil-Uruguai) em espanhol (Integración Cultural Uruguay-Brasil).

organizações da sociedade civil que compõem a região da fronteira sul.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações sociais em regiões de fronteiras, conforme demonstrado nos capítulos anteriores, são relações primeiramente forjadas por construções sociais impostas pelos Estados-Nações, na constituição e preservação de seus territórios e identidades nacionais. São populações que carregam diariamente as taxações por estarem em regiões periféricas da periferia, onde também não são consideradas genuinamente nacionais pelo restante das populações de seus países. São povos que necessitam criar instrumentos sociais que dialoguem com as suas realidades, mesmo que esses não sejam protegidos pelo arcabouço jurídico-administrativo dos Estados, visando principalmente a permanência das ligações entre os povos das regiões que agora são vistas formalmente como opostas.

Os movimentos sociais que nascem nessa região, carregam desde o início essa característica única de ser formulado em uma localidade considerada o fim e o início de uma nação, mas também considerada pelas populações como a continuação de suas relações sociais e culturais, inclusive familiares, como é comumente ver os trânsitos sociais de famílias que são constituídas por membros de ambos os países.

Os movimentos nascem de duas realidades de fronteira distintas e tem como ponto comum a promoção da cultura em regiões de fronteira. As principais diferenças estão na origem e intenção de cada iniciativa, uma vez que o Movimento Guatá surge de um processo mais informal sob a perspectiva gerar e dar fluidez a cultura local, numa sede de promover meios para democratização da cultura e não necessariamente a integração cultural dos três países, já o movimento *Fronteras Culturales*, embora tenha nascido de atores sociais, rapidamente articulou-se com o poder público, o que possibilitou gerar estruturas para a promoção de projetos e teve como principal impulso a integração dos dois países uma vez que tem como ação o debate de agenda cultura em conjunto. Essa diferença expressa na origem tem influência na atuação das instituições uma vez que o Movimento *Fronteras Culturales* está organizado por meio de comissões binacionais e tem um recorte mais claro de trabalho em rede, articulando instituições de ambos os países.

O papel dos dois movimentos que analisamos neste texto é importante no sentido



de romper a barreira imposta pelos Estados. O movimento Guatá, apesar de se dedicar a um âmbito mais cultural no sentido de ter a literatura e a escrita como sua principal ferramenta, não deixa de ser importante para a integração das populações da região da tríplice-fronteira, por meio da exposição das ideias e do imaginário de sua população.

O movimento *Fronteras Culturales* nasce beneficiado por ser criado em uma fronteira não tão conturbada, identitariamente falando, quanto a região da tríplice fronteira, conseguindo um protagonismo não só no plano cultural da sociedade civil, mas também implantando ações e mecanismos junto aos governos dos dois países. Sendo propulsor de diversas legislações que valorizam a cultura da região e do bioma pampa, bem como recebendo o apoio de diversos e importantes organismos nacionais e internacionais, como os Ministérios da Cultura de ambos os países e do Mercosul.

Mas cabe dizer, quão interessante é a participação dos mecanismos dos Estados nos projetos desenvolvidos pelos movimentos sociais. Será que o envolvimento destes não gerará futuramente uma relação de dependência na consecução destes projetos? Ressaltando também que a atual situação, seja ela positiva ou negativa, que se encontram as regiões fronteiriças dos países, são promovidas pelos próprios Estados, como resultado da sua afirmação política de soberania e de fortalecimento de sua identidade nacional.

## **REFERÊNCIAS**

ALBUQUERQUE, J. L. C. (2005) *Fronteiras em movimento e identidades nacionais: a imigração brasileira no Paraguai*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza.

ALBUQUERQUE, J. L. C. (2014) *Fronteiras: Entre os caminhos da observação e os labirintos da interpretação*. In: *As ciências sociais nas fronteiras*. Cascavel. Disponível em: <http://143.54.25.19/base/items/show/3854>. Acesso em 13/08/2017.

ALMEIDA, R. (2015) *Calendário de Integração Cultural Brasil-Uruguai*. In MALLMANN, M. I. e MARQUES, T. C. S (eds), *Fronteiras e relações Brasil-Uruguai*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/978-85-397-0691-4.pdf>. Acesso em 13/08/2017.

BENTO, F. R. (2015). O papel das cidades-gêmeas de fronteira na integração regional Sul-Americana. *Revista Conjuntura Austral*, Vol. 6, nº. 27 – 28, p. 40-53. Disponível em:

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**

*MOVIMENTOS SOCIAIS E A INTEGRAÇÃO CULTURAL EM REGIÕES FRONTEIRIÇAS: O MOVIMENTO CULTURAL GUATÁ NA REGIÃO TRINACIONAL ENTRE BRASIL, ARGENTINA E PARAGUAI E O MOVIMENTO FRONTERAS CULTURALES NA REGIÃO BINACIONAL BRASIL E URUGUAI.*

<http://seer.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/view/51125>. Acesso em: 13/08/2017.

FRONTERAS CULTURALES. Disponível em: <https://www.facebook.com/FronterasCulturales/>. Acesso em: 13/08/2017.

GRIMSON, A. (2003). *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa, 2003.

GUATÁ – Cultura e Movimento. Disponível em: <http://www.guata.com.br/>. Acesso em: 13/08/2017 e 20/05/2018.

INTEGRAÇÃO CULTURAL BRASIL E URUGUAI. Disponível em: <https://www.facebook.com/integracaoculturalbrasiluruguai/>. Acesso em: 13/08/2017.

MATTOS, C. M. (2011). *Geopolítica* – Vol.01. Rio de Janeiro: Editora FGV.

MAZZEI, E. (2012) *Fronteras que nos unen, límites que nos separan*. Montevideo: Imprenta CBA. Disponível em: [http://www.cci.edu.uy/sites/default/files/Mazzei,%20E.%20\(2013\).%20Fronteras%20que%20nos%20unen%20y%20l%C3%ADmites%20que%20nos%20separan.%20Montevideo%3A%20Imprenta%20CBA.pdf](http://www.cci.edu.uy/sites/default/files/Mazzei,%20E.%20(2013).%20Fronteras%20que%20nos%20unen%20y%20l%C3%ADmites%20que%20nos%20separan.%20Montevideo%3A%20Imprenta%20CBA.pdf). Acesso em: 13/08/2017.

MONTENEGRO, S. (2007). La triple frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay: globalización y construcción social del espacio. *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara. Disponível em: <http://cdsa.academica.org/000-066/871.pdf>. Acesso em: 13/08/2017.

PAASI, A. Boundaries in a Globalizing World. In K. Anderson, M. Domosh, S. Pile, & N. Thrift, *Handbook of Cultural Geography* (pp. 462-472). London: SAGE Publications, 2003. Acesso on-line.

## “CIÊNCIA SEM FRONTEIRAS”: CULTURA DA INTERNACIONALIZAÇÃO GLOBALIZADA

---

“SCIENCE WITHOUT BORDERS” CULTURE OF GLOBALIZED INTERNACIONALIZATION

Carina Merkle Lingnau<sup>13</sup>

Pedro Navarro<sup>14</sup>

### RESUMO

A ideia de que internacionalizar a educação é uma tarefa da qual o ensino superior no Brasil não pode escapar mobiliza as discussões realizadas ao longo deste capítulo. Para tanto, a partir da premissa de que o chamado Programa Ciência sem Fronteiras (CsF) se configura como efeito da cultura da internacionalização globalizada, temos por objetivo refletir sobre o CsF, modalidade graduação, como produção de um discurso de internacionalização na educação superior brasileira. Em um primeiro momento, discutimos o referido programa; na sequência, discorremos sobre a cultura da internacionalização globalizada para chegarmos no debate em relação à educação e internacionalização. As discussões encontram-se calcadas em levantamento bibliográfico e pesquisa documental (BAUER & GASKEL, 2002). Como suporte teórico temos Bauman (1999), Foucault (2008, 2014, 2015), Morosini (2008, 2017), Veyne (2011) entre outros. Como resultados percebemos que nas relações de poder/saber, as verdades construídas pelos discursos mostram que o CsF gera efeitos nas instituições de ensino superior (IES) e na sociedade globalizada e que a partir de negociações econômicas entre os Estados Unidos e o Brasil o programa CsF modalidade graduação é criado e beneficia a economia dos países do exterior e suas produções mais do que os objetivos do programa propunham para o país.

**Palavras-chave:** Discurso; Globalização; Cultura; Internacionalização; Programa Ciência sem Fronteiras.

### INTRODUÇÃO

No decorrer da história do Brasil, e por bastante tempo foi a *elite intelectual brasileira* que se serviu de poucas instituições de ensino básico e superior. Quando enunciados nos levaram a pensar em uma *educação para todos*, presenciamos um pouco mais do que a *elite intelectual* nos bancos das instituições de ensino.

Nesse sentido, esse capítulo<sup>15</sup> problematiza o Programa Ciência sem Fronteiras (doravante CsF), modalidade graduação, como cultura da internacionalização globalizada utilizando apoio teórico de Bauman (1999), Foucault (2008, 2014, 2015), Morosini (2008, 2017), entre outros.

De acordo com Foucault (2008, p.12), a verdade “é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada

---

<sup>13</sup> Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Endereço eletrônico: carinalingnau@utfpr.edu.br

<sup>14</sup> Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço eletrônico: navarro.pl@gmail.com

<sup>15</sup> Esse capítulo faz parte de uma pesquisa maior de doutorado em Letras (UEM).

sociedade tem seu regime de verdade”. Assim, o regime de verdade atual parece autorizar a internacionalização como uma verdade que produz um efeito de necessidade em vários campos do saber. No movimento descontínuo da história, os feixes de relações vão se ligando à internacionalização e é nessa tensão que acontece o CsF.

O programa CsF foi instituído pelo decreto<sup>16</sup> n. 7642 de 13 de dezembro de 2011. No que diz respeito às áreas contempladas pelo Programa CsF, a portaria interministerial nº 1, de 9 de janeiro de 2013 institui as áreas prioritárias de atuação do Programa CsF que incluem as áreas de ciências exatas e biológicas, mas não contemplam as ciências humanas, nem linguística, letras e artes. Essa escolha já deixa pistas sobre quais áreas o governo estabelece como mais importantes e passíveis de investimento para globalizar e internacionalizar de modo estratégico. Nessa escolha, a cultura do ser como reflexivo, um ser que atua na e atravessado pela linguagem, não contempla as prioridades do governo, não é o que se quer internacionalizar, globalizar, afinal isso nunca foi a preferência da educação brasileira desde os tempos da catequização jesuítica.

Para que se compreenda qual aluno podia se inscrever para o CsF, verificamos seu sítio<sup>17</sup> na modalidade graduação e encontramos os seguintes requisitos para a participação no programa: ser brasileiro ou naturalizado; estar regularmente matriculado em IES no Brasil em cursos relacionados às áreas prioritárias do CsF; ter sido classificado com nota do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), com no mínimo 600 pontos considerando os testes aplicados a partir de 2009; possuir bom desempenho acadêmico; ter concluído no mínimo 20% e no máximo 90% do currículo previsto para o curso de graduação.

Ainda nesse mesmo sítio é informado que os benefícios<sup>18</sup> do bolsista eram os seguintes: mensalidade de bolsa (US\$870,00), auxílio instalação (US\$ 1320,00), auxílio material didático (US\$ 1000,00), auxílio deslocamento (US\$ 1604,00), e seguro saúde (US\$ 1080,00). A duração desses benefícios é de 12 meses, podendo estender-se até 18 meses quando incluir curso de idioma. O prazo de curso de idioma é apresentado na chamada, variando de país e do acordo estabelecido com as universidades no exterior.

---

<sup>16</sup> [http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Visu\\_Identificacao/DEC%207.642-2011?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Visu_Identificacao/DEC%207.642-2011?OpenDocument)

<sup>17</sup> <http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/> Acesso em 22 nov. 2016.

<sup>18</sup> Acrescentamos o valor dos benefícios em dólares americanos uma vez que são essas quantias que aparecem no sítio do CsF para a modalidade graduação sanduíche EUA.

Entre os objetivos que encontramos no sítio, são listados: investir na formação de pessoal altamente qualificado nas competências e habilidades necessárias para o avanço da sociedade do conhecimento; aumentar a presença de pesquisadores e estudantes de vários níveis em instituições de excelência no exterior; promover a inserção internacional das instituições brasileiras pela abertura de oportunidades semelhantes para cientistas e estudantes estrangeiros; ampliar o conhecimento inovador de pessoal das indústrias tecnológicas; atrair jovens talentos científicos e investigadores altamente qualificados para trabalhar no Brasil.

Porém, esses objetivos estão apenas materializados nos documentos formais do programa, visto que no decorrer desse capítulo verificamos que o CsF modalidade graduação não investiu apenas em estudantes altamente qualificados, e não fez isso de forma organizada para que houvesse o devido retorno para a sociedade brasileira.

Os critérios e os objetivos do CsF sinalizam que o programa encontra-se inserido em um momento histórico cuja “positividade”<sup>19</sup> (FOUCAULT, 2014) aponta para o fato de que os indivíduos estão mergulhados em um emaranhado de linhas conectadas entre países do globo terrestre, em meio a um tom emergencial que ecoa internacionalismo para todos os lados, instituições que se conectam umas com as outras, uma urgência em enviar e receber pessoas de todos os cantos do mundo para universidades, empresas, hospitais, mídia.

Desse modo, constatamos que o Csf chega para romper com a tradição de enviar para estudar no exterior apenas alunos envolvidos nos programas de pós-graduação das instituições de ensino superior (IES) brasileiras. De um lado o CsF populariza o conceito de internacionalização através das mídias e das redes sociais e de outro traz para a reflexão o papel de investimento tão grandioso em acadêmicos de graduação das IES e do retorno que isso trouxe para a sociedade brasileira. Essa cultura tão forte e tão internalizada da importância da internacionalização globalizada para que IES e acadêmicos estejam autorizados a circular na academia como intelectuais de seu tempo, que contribuem em sua comunidade local e global pode e deve ser questionada.

---

<sup>19</sup> Pautados em Foucault, fazemos alusão à ideia de “positividade” relacionada ao contexto histórico em que surgem verdades, tais como a que dá legitimidade ao programa o CsF, na medida em que observamos a definição de um campo enunciativo no interior do qual são desenvolvidos conceitos sobre os objetos de discurso, formas enunciativas e recorrência a temas e a estratégias que validam certa forma de falar sobre as coisas no mundo, no caso aqui tratado: a internacionalização da educação.

Essa tendência, que parece orientar um movimento crescente de globalizar e internacionalizar as diversas instâncias do poder/saber, tangencia as relações construindo necessidades e verdades que, lentamente, se solidificam e naturalizam-se, como se não houvesse outra possibilidade a não ser instituir programas como o CsF e mostrar para a sociedade que esse é o caminho a seguir.

Nesse capítulo discutimos o programa CsF como cultura da internacionalização globalizada da seguinte maneira: primeiramente desenvolveremos o tema cultura da internacionalização globalizada, passaremos na segunda parte a discorrer sobre a educação e internacionalização para então tecermos as considerações sobre o capítulo.

### **CULTURA DA INTERNACIONALIZAÇÃO GLOBALIZADA**

Para refletirmos sobre a cultura da internacionalização globalizada nas instituições de ensino superior (IES) vinculamos a questão das mudanças ocorridas na educação e as palavras de Veyne (2011, p.101) que relembra uma inquietação de Foucault ao mencionar um comentário do autor: “Meu problema, escreve Foucault, poderia enunciar-se assim: como acontece que numa dada época seja possível dizer algo e que isso nunca tenha sido dito?” Para Foucault (2008, p.12),

*[...] os mecanismos e as instâncias permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.*

Logo, o regime de verdade atual parece autorizar a internacionalização como uma *verdade* que produz um efeito de necessidade em vários campos do saber. É nesse sentido que corroboramos com Navarro (2004, p.113), quando afirma

*[...] que é o discurso que determina o que o sujeito deve falar, é ele que estipula as modalidades enunciativas. Logo o sujeito não preexiste ao discurso, ele é uma construção no discurso, sendo este um feixe de relações que irá determinar o que dizer, quando e de que modo.*

Isso posto, é nesse movimento descontínuo da história que os feixes de relações vão se ligando à internacionalização e é nessa tensão que acontece o Programa CsF formulado a partir de um arquivo sobre o assunto. Foucault (2015, p.98-99) discorre sobre arquivo e sua relação com a cultura afirmando:

*[...] chamarei de arquivo não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo*

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
**“CIÊNCIA SEM FRONTEIRAS”: CULTURA DA INTERNACIONALIZAÇÃO GLOBALIZADA**

*de regras que em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas.*

Logo, o arquivo sobre a internacionalização na civilização ocidental (que é aquela em que o CsF está inserido) de alguma forma determina a possibilidade do CsF no Brasil. Ele também parte de um dito inserido nesse arquivo sobre espaços com/sem fronteiras. O programa CsF se instaura na trama da internacionalização nas IES e gera efeitos de encontros e desencontros entre nação, espaços de fronteira e destinos sem fronteiras que, a princípio, não apresentam limites, mas estão direcionados para nações específicas do controle, do poder e do saber.

Quando lembramos dessas nações, nos reportamos aos bastidores do CsF que ilustra bem essa rede de nós formada pela combinação poder-saber. A saber, a criação do CsF foi relacionada por Knobel (2011) às negociações entre Barack Obama e Dilma Rousseff quando o então presidente dos Estados Unidos da América (EUA) visitou o Brasil em março de 2011 e depois da conversa com Rousseff, a presidente do Brasil na época, o programa CsF foi lançado e tomado como máxima prioridade, mas o envio dos alunos para o exterior não foi aleatório, pelo menos 75.000 deveriam ir para IES norte americanas.

Outro ponto a ser considerado é o que Lima (2014) discute em sua aula disponível na TVUNESP. Nessa aula a socióloga adverte que quando os acadêmicos do CsF vão para o exterior com a missão de internacionalizar, o governo brasileiro está pagando anuidades das IES estrangeiras e bolsas de estudo, assim esse país do exterior ganha demais, ele ganha o que o Brasil precisa pagar para ele receber esse aluno, além do que o estudante irá gastar no local. Ademais, ainda existe a vantagem de que a IES estrangeira recebe cérebros para contribuir em projetos estrangeiros.

Desse modo, o CsF desencadeia a possibilidade de um novo discurso em relação à internacionalização das IES brasileiras: a internacionalização em massa de acadêmicos da graduação. Nas palavras de Navarro (2015, p.198) ao se referir a Veyne: “somente se sai do aquário (o *a priori* histórico) por conta de novos acontecimentos do momento ou pelo surgir de um novo discurso que obteve sucesso”. Até agora o discurso da internacionalização continua fortalecido nas IES e a ordem do discurso é globalizar internacionalizando as pesquisas e a economia.

E para esse novo discurso da internacionalização, retificamos que nesse capítulo, utilizamos o conceito de internacionalização relacionando-o principalmente com a educação do ensino superior.

Para Morosini (2017, p.115-118) a “internacionalização da educação superior é um conceito complexo [...] é o pensamento mundial isomórfico”, a autora relaciona ainda o conceito a três fases: dimensão internacional, educação internacional e a internacionalização da educação superior. A partir daí, observamos na própria discussão conceitual realizada por Morisini a construção da verdade sobre a internacionalização afirmando ser ela “o pensamento mundial isomórfico”, sem abertura para outra versão dos fatos. O que se discute são os efeitos da globalização nas IES. Quanto ao termo globalização Bauman (1999a, p.7) afirma que

*[...] está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, “globalização” é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, “globalização” é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo “globalizados” – e isso significa basicamente o mesmo para todos.*

Dessa forma, inseridos no regime de verdade em que a globalização está na ordem do dia, todos somos afetados por esse efeito de verdade que instaura a cultura da internacionalização globalizada. De acordo com o exposto, o programa CsF resultado de um acordo econômico entre os EUA e o Brasil libera recursos em quantia bastante alta e beneficia a economia e cultura científica de países estrangeiros, desqualificando as necessidades científicas e orçamentárias do Brasil daquele momento.

## **EDUCAÇÃO & INTERNACIONALIZAÇÃO**

Para tratarmos do assunto educação e internacionalização buscamos em Gallo (2014, p.1) a discussão sobre a inserção de Foucault no campo educacional. Assim,

*Foucault tratou diretamente de questões relativas à Educação apenas em Vigiar e punir, mais especificamente na parte sobre a disciplina, e nos cursos finais, sobre os modos de subjetivação na Antiguidade, nos quais aparecem comentários pontuais, muitas vezes críticos, à Pedagogia. Entretanto, sua obra foi apropriada por pesquisadores do campo da Educação, dando origem a uma prolífica produção.*

Logo, adicionamos a essa discussão o fato de que Foucault (2014a) abre um questionamento sobre



*[...] o que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra [fala]; senão uma qualificação e uma fixação de papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes? (FOUCAULT, 2014a, p. 44-45)*

Nessa ritualização, e fixação de papéis com relação ao campo do saber educacional, podemos citar a existência de práticas instaurando regimes de verdade que vão formando relações de poder-saber que inscrevem no mundo dito real novidades construídas que parecem ser as únicas verdades possíveis para determinado tempo histórico.

De acordo com Amos et al (2008, p.122), no Brasil “até os anos 60 o modelo de ensino superior ainda era baseado na educação profissionalizante, sem muita preocupação com a pesquisa”. Ao olharmos para nossa história, vemos que “[...] o Brasil chegou tarde ao mundo da educação superior, ciência e tecnologia e, quando o fez, foi sempre importando pessoas e ideias da Europa e, mais tarde, dos Estados Unidos (SCHWARTZMAN, 2012, p.26-27).

Dessa forma, verificamos que as *verdades* que têm regido os séculos de educação superior no Brasil fazem parte de *verdades* vindas de outros países. Primeiro, a Europa depois os EUA, o que nos faz perceber o CsF como efeito de seu tempo histórico. Para a retomada de elementos da história da pesquisa e da tecnologia no Brasil, Schwartzman (2012, p.27) contribui dizendo que

*[...] ao longo do século 19, as primeiras instituições de pesquisa e tecnologia criadas no Brasil foram lideradas por estrangeiros, que vieram para cá trazidos por D. Pedro II. Vários outros vieram na primeira metade do século 20, escapando das guerras na Europa. É desta combinação de imigrantes, brasileiros educados no exterior e seus discípulos no país que se desenvolvem a ciência e a tecnologia brasileiras, que se ampliam cada vez mais, a partir da Segunda Guerra Mundial.*

Dessa maneira, compreendemos que o ensino superior e a pesquisa são recentes no Brasil e motivados a partir de uma amálgama de saberes formados em outro momento histórico, sendo efeitos de relações poder-saber bem diferenciadas, se pensarmos na realidade do Brasil, por isso, ao nos atentarmos para o CsF, relacionamos o programa aos dois órgãos de fomento que foram criados para estimular a pós-graduação no Brasil, mesmo que nesse capítulo estejamos analisando a cultura da internacionalização globalizada do CSF modalidade graduação. Acerca disso, visto a recente história da pesquisa no Brasil, talvez devêssemos atrair bons pesquisadores estrangeiros ao invés de

investirmos somas altas de dinheiro público em programas como o CsF. Pois como Lepori et al (2015, p.799) afirmam “as características do país anfitrião – sua riqueza econômica e força do sistema de pesquisa nacional – influenciam muito a internacionalização, enquanto que países menos atraentes não são capazes de atrair um número significativo de estrangeiros”.

Nessa linha de pensamento, a associação entre internacionalização da educação superior e pós-graduação *stricto sensu* voltou a ser uma continuidade, uma vez que a descontinuidade existente com a internacionalização no CsF modalidade graduação sofreu mudanças a partir de 2016<sup>20</sup>, quando o governo brasileiro atesta o término do CsF para alunos de graduação. Caso houvesse recursos financeiros em 2017, o governo de acordo com a notícia, investiria nos estudantes de pós-graduação. Essa prática de enviar alunos de pós-graduação das IES brasileiras para o exterior foi uma ação mais frequente de agências de fomento como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (doravante CAPES) e o Conselho Nacional de Pesquisas (doravante CNPq).

O CNPq foi criado pela Lei nº 1.310 de 15 de janeiro de 1951<sup>21</sup>. No artigo terceiro, desse documento é dito que compete ao Conselho, entre outras coisas “f) manter-se em relação com instituições nacionais e estrangeiras para intercâmbio de documentação técnico-científica e participação nas reuniões e congressos, promovidos no país e no exterior, para estudo de temas de interesse comum”. Criação recente na história do ensino brasileiro, o CNPq, em meio as suas competências, apresenta no item f) um elemento da internacionalização, o que possibilita visualizar o interesse no acesso a outros países pelas IES, outro fator de destaque é o componente técnico-tecnológico. Assim, além do CNPq, em julho do mesmo ano de 1951<sup>22</sup> é criada CAPES, que atualmente apresenta as seguintes atividades:

- avaliação da pós-graduação *stricto sensu*;
- acesso e divulgação da produção científica;
- investimentos na formação de recursos de alto nível no país e exterior;
- promoção da cooperação científica internacional.

---

<sup>20</sup> Disponível em: <<http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2016/07/governo-acaba-com-o-ciencia-sem-fronteiras-para-cursos-de-graduacao.html>> Acesso em: 23 nov 2016.

<sup>21</sup> Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1950-1969/L1310.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L1310.htm)> Acesso em: 24 set. 2017.

<sup>22</sup> Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-29741-11-julho-1951-336144-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 24 set. 2017.

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
**“CIÊNCIA SEM FRONTEIRAS”: CULTURA DA INTERNACIONALIZAÇÃO GLOBALIZADA**

-indução e fomento da formação inicial e continuada de professores para a educação básica nos formatos presencial e a distância.

Assim como o CNPq, a CAPES também apresenta um item sobre a internacionalização, o que atualmente encontra-se na agenda da política internacional, porém, ao nos depararmos com a história da CAPES<sup>23</sup>, verificamos que foi criada em 1953 e que motivava intercâmbio e cooperação entre os acadêmicos e pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Logo, constatamos que desde a criação dos órgãos de fomento federais CNPq e CAPES existiu uma preocupação com a internacionalização no interior das IES. Compreendemos que esse interesse está aliado à história e às questões econômicas e políticas, igualmente esse registro nos documentos ensaiam os passos do que foi em 2011 a criação do programa CsF. Bauman (1999, p.8) afirma sobre o fato de que

*[...] todos nós estamos, a contragosto, por desígnio ou à revelia, em movimento. Estamos em movimento mesmo que fisicamente estejamos imóveis: a imobilidade não é uma opção realista num mundo em permanente mudança. E, no entanto, os efeitos dessa nova condição são radicalmente desiguais. Alguns de nós tornam-se plena e verdadeiramente “globais”; alguns se fixam na sua “localidade” – transe que não é nem agradável nem suportável num mundo em que os “globais” dão o tom e fazem as regras do jogo da vida.*

No contexto da globalização, os sujeitos são levados a perceberem esse efeito de mobilidade através da mídia, da economia, das relações culturais, entre outras possibilidades. Atravessados por esse jogo poder-saber que não atinge a todos os sujeitos com a mesma intensidade, tanto para os locais de ocupação desses sujeitos, como para a resistência consciente deles mesmos. Dessarte, no movimento da globalização, a internacionalização das IES cria *gatilhos* que geram necessidades muitas vezes inconscientes para os sujeitos inseridos nas IES, empresas, no mundo. Nesse movimento, Veyne (2011, p.166) acrescenta ainda que

*[...] o discurso se impõe como um a priori histórico; e, aos olhos dos contemporâneos, só serão reputados dizer a verdade, só serão aceitos “no jogo do verdadeiro e do falso” aqueles que falarem em conformidade com o discurso do momento; ao passo que, do outro lado, as práticas discursivas serão exercitadas como evidentes.*

Essa evidência que Veyne aponta nem sempre é questionada em nossas práticas discursivas, elas se naturalizam e se fortalecem até que no “jogo do verdadeiro e do falso”

---

<sup>23</sup> Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-29741-11-julho-1951-336144-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 24 set. 2017.

outras práticas sejam exercidas como óbvias. Dessa forma, pensar em um programa de mobilidade internacional para graduandos foi instaurar essa nova forma de pensar a internacionalização naquele momento histórico. Nesse contexto, o programa CsF foi lançado como uma ação de internacionalização das IES.

Knobel (2016), atual reitor da Unicamp, discute o CsF no programa Ensino Superior da UNIVESP-TV e questiona “Por que que a gente ao invés de colocar todo esse montante de dinheiro no exterior, que foi o que acabou acontecendo, não fizemos priorizações para investir esse dinheiro nas nossas universidades, nos nossos centros de pesquisa”. O autor ainda contribui com o debate mencionando que o programa deveria ter acontecido, mas não na dimensão em que foi idealizado, pois na época muitos estudantes foram para o exterior, foi algo rápido e pouco planejado, e depois disso não se teve mais dinheiro para enviar os acadêmicos. Em sua experiência deveria ter sido envolvido mais planejamento de longo prazo em um programa como o CsF. Knobel (2016) ainda afirma:

*mas vocês sabem que isso tudo você fecha os olhos quando tem recursos envolvidos, porque afinal de contas em grande parte dos países dos quais a gente está falando, a educação superior é um business, é um negócio, e eles viram nos alunos brasileiros oportunidade de ter mais dinheiro e foi uma boa oportunidade para eles. No momento em que esse dinheiro deixar de existir e deixar de vir eles vão focar os esforços em outros lugares, quando voltar a ter, vão voltar a ser amigos de novo, isso eu não tenho nenhuma dúvida*

Nesse cenário constatamos que o CsF é um programa que está situado na ligação entre a internacionalização e a educação com o setor econômico do governo brasileiro. E essa ligação prioriza de forma não articulada a saída massiva de estudantes brasileiros para o exterior favorecendo mais as IES estrangeiras do que as próprias pesquisas brasileiras.

Corroborando com essa questão, Siekierski et al (2018, p.7) pontuam que “quando um país recebe capital humano de qualidade, isso pode contribuir no crescimento de sua produtividade e/ou criar novos produtos ou mercados, e isso afeta positivamente a economia daquele país”. Assim, o programa CsF acaba lançando efeitos do verdadeiro e falso sobre o programa brasileiro que envia alunos das IES brasileiras para o exterior, o que para a maioria da população que acessa as mídias e redes sociais é um programa apenas positivo, enquanto que para uma parte menor da comunidade governamental e científica descortina-se o movimento de mercado e interesse que envolve o CsF, o que

para o Brasil não gerou um saldo positivo.

Esse universo de jogos de interesse opera em um mundo que o sociólogo Zygmunt Bauman chama de líquido, a liquidez para ele é a falta de postura, de valores sólidos, de consistência e coerência nas atitudes e ações pautadas na reflexão e discussão. Alfano (2016, p.1) escreve sobre o que Bauman pensa sobre o futuro líquido da educação, como segue,

*[...] uma coisa certa é que, num cenário líquido, rápido e de mudanças imprevisíveis, a educação deve ser pensada durante a vida inteira. O resto vai depender de nossas escolhas dentro do que é possível para essa obrigação. E deixa eu enfatizar que esse “nós” que faz as escolhas não é limitado aos profissionais de educação. Para citar Will Stanton (**professor australiano**), que nos mantém alerta de que há muitos que pretendem ensinar nossos filhos apenas a obedecer: “Devemos aceitar autoridade como verdade em vez da verdade como autoridade”. Ele ainda diz: “O que é a mídia **mainstream** se não outra plataforma de ‘educação’ defendendo a autoridade como verdade? Nós sentamos em frente ao noticiário noturno e escutamos âncoras e repórteres nos dizendo o que pensar, a quem apontar nossos dedos, porque nosso país precisa ir para a guerra e com o que a gente deve se horrorizar”. Considere ainda o tremendo impacto da indústria da publicidade em nós mesmos ou no que as crianças aprendem ou no que elas foram levadas a esquecer. Por exemplo, crianças não nascem inseguras. A publicidade é que as deixa apavoradas com o que as outras pessoas pensam delas.*

Assim, o CsF no cenário da educação brasileira aconteceu de forma líquida, sem investimentos pesados na formação docente e discente. Do mesmo modo, esse vácuo preenchido pela obediência e pela verdade da autoridade remete à ordem do discurso de uma sociedade educada na ordem jesuítica, colonial, militar e líquida. As mídias e as redes sociais fizeram a população compreender o CsF como um programa apenas positivo que proporcionou a jovens brasileiros, nem sempre abastados economicamente, a oportunidade de receberem uma bolsa de estudos, passagens, auxílio instalação, material didático, seguro saúde e por vezes curso de idioma da língua estrangeira do país de intercâmbio. Tudo isso ofertado de forma líquida, sem ter o compromisso do retorno da contribuição ao país em forma de conhecimento, pesquisa, reflexão.

## **CONSIDERAÇÕES**

A partir da discussão teórica apresentada no capítulo percebemos que o CsF está cercado pelo discurso da globalização que ecoa o discurso da internacionalização nas IES. Isso repercute nos programas do governo federal brasileiro que instituem o programa CsF.

A partir desse acontecimento, as universidades brasileiras se inserem no mundo globalizado e levam o nome das IES brasileiras para vários países do mundo, o que

reverbera o regime de verdade sobre a internacionalização, o que torna possível o CsF.

Historicamente, a questão do Brasil como exportador de recursos financeiros, além de capital humano é uma regularidade, dessa forma o programa CsF acontece a partir das ligações entre Brasil e Estados Unidos e fortalece muito mais a economia de países do exterior do que a própria necessidade científica e econômica.

Assim, nas relações de poder/saber, reafirmamos que as verdades construídas mostram o CsF e geram efeitos na academia e na sociedade globalizada de uma ordem que detecta um acadêmico interessado em experiências fora de seu país, um acadêmico que, no “pacote” oferecido pelo seu tempo, recebe o guia das necessidades do momento, sendo assim, um consumidor da sociedade da informação imerso no movimento midiático e tecnológico que, através das redes de estratégias atravessado por vários campos do saber, percebe em seu corpo e mente docilizados, programas de mobilidade como o CsF, como algo vindo de um sistema que pretende conduzir a internacionalização das IES, mas isso não quer dizer que uma parte da sociedade não compreende e questiona programas como esse, e quem sabe através de discussões como essas, desenvolvidas no presente capítulo, consiga contribuir para uma visão reflexiva de programas como o CsF.

## **REFERÊNCIAS**

ALFANO, B. ‘A educação deve ser pensada durante a vida inteira’, diz Zygmunt Bauman. Criador do conceito de ‘modernidade líquida’, filósofo vai palestrar no encontro Educação 360. O Globo, publicação online, 23/08/2016. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/a-educacao-deve-ser-pensada-durante-vida-inteira-diz-zygmunt-bauman-17275423#ixzz4VsbqH7hK>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

AMOS, K.; PARREIRA DO AMARAL, M.; BRUNO, L. E. N. B. The Research University in Context: the Examples of Brazil and Germany. *International Perspectives on Education and Society*, v. 9, p. 111-158, 2008.

BAUER, M. W; GASKEL, G. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático I tradução de Pedrinho A. Guareschi.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BAUMAN, Z. Globalização: as consequências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

\_\_\_\_\_. Modernidade e ambivalência. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Ed,1999a.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Org e trad. Roberto Machado. 25<sup>a</sup>.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*: tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8<sup>a</sup>.ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: a aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 2.

GALLO, S.. *O 'efeito Foucault' em Educação*. Campinas: Faculdade de Educação da Unicamp, 2014 (Editorial da Revista Pro-Posições).

KNOBEL, M. *Brazil: Study-abroad initiative needs careful study*. 18 December 2011. Disponível em: <<http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20111216171338689>>. Acesso em: 01 de dez. 2015.

\_\_\_\_\_, M. *Ensino superior: Ciência sem Fronteiras*. Programa Ensino Superior da UNIVESP TV, 07 de março de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G0JgUUI4FHc>. Acesso em: 18 jan. 2017.

LEPORI, B.;SEEBER, M.; BONACCORSI, A. *Competition for talent. Country and organizational-level effects in the internationalization of European higher education institutions*. *Research Policy*, April 2015, Vol.44(3), pp.789-802.

LIMA, M. C. L. *A internacionalização da educação: qual o rumo da educação superior?* Aula pública Ópera Mundi gravada no Câmpus UNESP Bauru – TVUNESP, 05 de maio de 2014. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rkUB61\\_i5ZM](https://www.youtube.com/watch?v=rkUB61_i5ZM). Acesso em: 18 jan. 2017.

MOROSINI, M. C. *Internacionalização da Educação Superior no Brasil pós-LDB: o impacto das sociedades tecnologicamente avançadas*. In: Mariluce Bittar; João Ferreira de Oliveira; Marília Costa Morosini. (Org.). *Educação superior no Brasil - 10 anos pós-LDB*. 1ed.Brasília - DF: INEP, 2008, v. 2, p. 285-304.

\_\_\_\_\_. *Internacionalização da educação superior no Brasil: a produção recente em*

teses e dissertações. Educação em Revista (online), 2017.

NAVARRO, P. L. O acontecimento discursivo e a construção de identidade na História. In: Vanice Sargentini; Pedro Luis Navarro Barbosa. (Org.). Michel Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade. São Carlos: Claraluz, 2004.

\_\_\_\_\_, P.L. Dispositivo e governo da velhice no discurso da WEB. Revista da ABRALIN, v. 14, p. 193-214, 2015.

SCHWARTZMAN, S; CASTRO, C. M; H BARROS; ITO-ADLER, J. Cem mil bolsas no Exterior. Interesse Nacional, v. 2, p. 25-36, 2012.

SIEKIERSKI, P. ;LIMA, M. C.; BORINI, F. M. . International Mobility of Academics: Brain Drain and Brain Gain. European Management Review, v. 14, p. 10, 2018.

VEYNE, P. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques, 2011.



## **COLONIZAÇÃO E PIONEIRISMO PARA ALÉM DO EUROCENTRISMO: INTERCULTURALIZANDO O RELATO HISTÓRICO DESDE O SUL DO BRASIL**

---

**Carlos Eduardo Bao<sup>24</sup>**

### **RESUMO**

O objetivo do texto é explicitar o eurocentrismo e a violência epistêmica subjacente ao discurso do pioneirismo projetado a partir do sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul) por colonizadores não ibéricos (e descendentes) imigrados a partir do século XIX. Por meio de uma análise interdisciplinar e intercultural mobilizo argumentos arqueológicos, antropológicos, sociológicos e historiográficos articulados a narrativas contemporâneas de acadêmicos(as) indígenas situados no sul, evidenciando a existência de “colonizadores pioneiros” indígenas anteriores aos europeus no local e indicando os limites sócio históricos e epistêmicos do discurso do colonizador pioneiro europeu. Com isso, também é salientada a possibilidade e a urgência de uma interculturalização para além da diferença colonial fundadora do relato histórico atualmente hegemônico no sul do Brasil.

**Palavras-chave:** Colonização; Pioneirismo; Eurocentrismo; Interculturalidade; sul do Brasil.

### **INTRODUÇÃO**

O presente texto mobiliza fundamentalmente argumentos arqueológicos, históricos, antropológicos e sociológicos com relação à ocupação humana histórica nos territórios que atualmente compõem o sul do Brasil. Traçando uma narrativa problematizadora acerca do imaginário<sup>25</sup> do “pioneiro colonizador” europeu, sobretudo os não ibéricos<sup>26</sup> imigrados a partir do século XIX (em suma “alemães”, “italianos” e “poloneses”)<sup>27</sup> e destacando as evidências de pioneiros colonizadores anteriores como os guarani, xokleng, xetá e kaingang, o argumento também mobiliza escritos contemporâneos de acadêmicos indígenas oriundos desses mesmos grupos étnicos sobre

---

<sup>24</sup> Cientista Social. Doutorando em Sociologia Política na Universidade Federal de Santa Catarina (USFC), Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: [carloveduardobao@hotmail.com](mailto:carloveduardobao@hotmail.com)

<sup>25</sup> De acordo com Mignolo (2003, p. 48), “o imaginário não se confunde com o sentido [...] que opõe o Imaginário ao Simbólico e ao Real. [...] o imaginário inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo”. Nesse sentido imaginário não caracteriza o âmbito da fantasia, sendo compreendido como a produção simbólica em retroalimentação com a realidade social concreta. Em outra passagem o autor afirma ainda que “‘o imaginário’ é a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma” (MIGNOLO, 2005, p. 72).

<sup>26</sup> Considerando Portugal e Espanha os países que compõem a península ibérica.

<sup>27</sup> Além de haver outras nacionalidades entre esses(as) imigrantes, como “suíços” e “dinamarqueses” por exemplo, também se considera que essa classificação étnica indicada foi baseada em estereótipos, uma vez que sob esses rótulos nacionais existiram grupos étnicos distintos.

aspectos desse processo.<sup>28</sup>

Proponho um deslocamento epistêmico das categorias “colonização” e “pioneirismo”, explicitando disputas anteriores aos europeus pela ocupação e controle dos territórios que compõe o atual “sul do Brasil” e arredores. No texto, as categorias em questão são interculturalizadas e atribuídas igualmente aos povos originários da região, que passam a ser considerados “colonizadores pioneiros”, muito embora com “projetos de colonização” substancialmente diferenciados dos europeus. Essa abordagem projeta uma narrativa histórica intercultural sobre essa categoria regionalista (“pioneiros colonizadores”) e as origens sócio-históricas do local, por meio do diálogo entre campos disciplinares e narrativas indígenas, almejando uma interculturalização crítica (WALSH, 2012) do relato histórico para além da diferença colonial (MIGNOLO, 2003).

Esse procedimento confronta as fronteiras sedimentadas pelo pensamento eurocêntrico com relação ao que se considera “pioneirismo” e “colonização”, assim como a visão dualista e maniqueísta acerca dos agentes/sujeitos envolvidos na trama, trazendo a tona outras formas pretéritas de colonização aos europeus no sul do Brasil e abrindo caminho para a compreensão mais profunda acerca do poder em jogo no discurso do pioneirismo e em sua origem histórica. O olhar temporal é situado na longa duração, abrangendo desde milhares de anos até o presente, destacando o discurso do pioneirismo oriundo do sul a partir de meados do século XX. Trata-se de uma narrativa que se desloca entre passado e presente, mantendo uma linha argumentativa com o passado como forma de lançar inteligibilidade ao presente, pois é aí que se concentra a reflexão sociológica central.

Tal crítica proporciona uma tentativa de interculturalização dos relatos históricos no sul, trazendo a tona enunciações de acadêmicos(as) indígenas acerca da história, dos mitos e de suas relações com os colonizadores europeus. Além disso, retira o véu de originalidade civilizacional dos pioneiros europeus por meio das evidências arqueológicas

---

<sup>28</sup> Essas referências são oriundas dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) dos acadêmicos e acadêmicas formados(as) em 2015 no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Os Trabalhos de Conclusão de Curso apropriados constam nas referências. São cinco pesquisas: “História e mito na educação guarani” de Elizete Antunes (2015); “Histórias Kaingang” de Sueli Krengre Cândido (2015); “Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhaçorá” de Pedro Cipriano (2015); “O espaço tradicional Xokleng/Laklãnõ” de Jair Ghoguin Crendo (2015); e “*Vājēky Óg Goj Tá Kapó Jó* - Os Vājēky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário” de Carl Liwies Cuzung Gakran (2015).  
Página consultada a 05-02-2016, em <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/>

e etnohistóricas de povos colonizadores anteriores, ressaltando a particularidade do imaginário do pioneirismo propagado pelos descendentes de imigrantes europeus não ibéricos no sul do Brasil: o pensamento eurocêntrico. Segundo Mignolo (2008, p. 301) “eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade”.

O imaginário do pioneirismo sugere que os colonizadores não ibéricos foram os primeiros povos colonizadores dos territórios do sul ocupados a partir do século XIX, perspectiva que foi endossada por uma parcela da historiografia nacional e local (FLORES, 2012, p. 49; CAROLA, 2010, p. 549). Isso revela a violência epistêmica do discurso da colonização e do pioneirismo europeus, uma vez que excluem os povos originários da identificação como pioneiros e colonizadores desses territórios, considerando-os meros sujeitos no processo de colonização europeia. Suas formas particulares de ocupação e cultivo, por não corresponderem ao modelo europeu, mesmo dos povos com divisão social hierárquica e agricultura, não são consideradas como formas legítimas de colonização no contexto da colonialidade do poder/saber (Quijano, 2005). Nas palavras de Mignolo (2005, p. 74),

*a colonialidade do poder [...] foi e continua sendo uma estratégia da “modernidade” desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a auto definição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI.*

O conhecimento moderno é baseado na escrita e nas informações dos arquivos coloniais. A oralidade, o dito, o testemunho e as particularidades dificilmente são aceitos como válidos para a construção da narrativa universalista – onde se encaixa o discurso do pioneirismo. A história é escrita não apenas da perspectiva eurocêntrica, mas também a partir dos documentos e monumentos eurocêtricos, dos arquivos, museus e experiências coloniais, da colonialidade do poder/saber. Mas qual o conteúdo das “outras” narrativas históricas? O que podemos aprender com elas?

Ao contrário de fechar a história, como propõe a leitura eurocêntrica do pioneirismo no sul, a interculturalização aqui proposta pretende abri-la, visibilizar espaços deixados na invisibilidade e fomentar as lacunas do sistema mundial moderno colonial (WALLERSTEIN, 1974; MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005) por meio das narrativas

de sujeitos e práticas sociais marginalizadas, as particularidades frente ao universalismo, a justiça entre saberes (SANTOS, 2017) e o reconhecimento da pluriversidade cultural da realidade (OLIVÊ, 2009). Os textos dos(as) intelectuais indígenas aqui mobilizados não são oriundos da “biblioteca colonial”, mas de um espaço intercultural, de uma fenda no sistema social abrangente, por meio da qual pode-se fomentar a construção coletiva de um relato histórico mais abrangente desde o sul do Brasil, que procure se situar para além do eurocentrismo.

### **QUEM QUER SER COLONIZADOR PIONEIRO?**

A história, a arqueologia e a antropologia evidenciam que havia enorme diversidade de povos originários anteriormente à invasão europeia, a partir do século XVI, ao longo de todo continente (posteriormente) americano. Alguns deles, exímios manejadores de plantas e agricultores, foram também colonizadores e pioneiros desses territórios, pois não apenas povoaram, mas conheceram e cultivaram esses territórios há centenas de anos. Antes da chegada dos europeus, por exemplo, “a colonização incaica visava [...] a fixação de contingentes defensivos e de ocupação agrícola, para fazer face aos grupos, sobretudo guarani, das terras baixas” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2011, p. 83). Apesar disso, não são considerados “colonizadores” aqueles povos indígenas centenários que habitaram e cultivaram territórios ao sul. As evidências da existência de seres humanos milenares habitando a região não os credenciam a serem os “pioneiros”, categoria que fica geralmente restrita aos imigrantes europeus e descendentes. Mas porque isso ocorre? Há alguma barreira cultural que impeça os povos originários de ocuparem as categorias “colonizadores pioneiros”?

Numa visão histórica eurocêntrica, unilinear e evolucionista, a civilização que deu origem à modernidade é oriunda da Europa clássica (DUSSEL, 1994). A trajetória histórica da Europa ocidental é o ponto de encontro espaço-temporal da história universal. O que vem antes é considerado atrasado, primitivo ou pré-histórico. Segundo Mignolo (2003, p. 41),

*Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um Orbis universalis christianus até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada. A história universal contada por Hegel é uma história universal na qual a maioria dos atores não teve a oportunidade de ser também narradores.*

Esse imaginário eurocêntrico da existência humana, do tempo e da história permitiu o surgimento da visão bastante difundida sobre os povos originários como meros colonizados, povos incapazes que precisam de tutela civilizatória. Essa visão tutelar fundamenta a razão de Estado e se instala na esfera pública como a visão oficial. É, portanto, um discurso de poder. Cipriano (2015, p. 40) trás a tona a relação tensa entre a precedência histórica dos povos originários o moderno Estado-nação:

*De fato, o próprio Estado não entende, isto é, acaba trazendo em discussão sobre as terras indígenas a partir dos princípios da Constituição de 1988,<sup>29</sup> quando na verdade deveria pensar antes mesmo da própria constituição. Isto, porque, a compreensão de territorialidade indígena vem muito antes da própria constituição. Em outras palavras, cada povo indígena conhecem seus espaços, seus lugares, seu tempo de permanência, transição e conquista, pois, os próprios indígenas também conquistaram espaços de outros povos indígenas, isso em séries de conflitos.*

O Estado não reconhece os povos indígenas e suas histórias como agentes civilizadores (tal qual pioneiros colonizadores), garantindo-lhes (embora não em todos casos) o direito de usufruto dos territórios historicamente ocupados, mas não a propriedade, ainda que reconheçam sua precedência com relação ao próprio Estado Nacional Brasileiro. Essa política patriarcalista com relação aos povos originários é uma constante histórica, na qual a suposta incapacidade intelectual desses povos serve como (falso) argumento para excluí-los das esferas de poder e do acesso à propriedade dos territórios históricos. Mas qual seria o motivo de tal exclusão? Uma das motivações, penso, é deslegitimar as demandas dos povos originários por terras mantendo-os silenciados e invisíveis apresentando-os como resquícios, elementos folclóricos do passado, antíteses da modernidade. Os grupos que se apropriam do discurso do pioneiro colonizador na região sul do país, em geral participam do poder político e econômico e os utilizam para estabelecer o poder sobre as memórias e os relatos históricos no local, legitimando a violência histórica contra os povos originários, a usurpação histórica das terras com consentimento e apoio do Estado (“colonização”) e a própria existência contemporânea desses povos, na medida em que os exclui do discurso sobre a “colonização moderna”.

Segundo Noelli (2000, p. 227), acerca da ocupação humana no sul do Brasil,

---

<sup>29</sup> Refere-se à Constituição Federal da República Brasileira em vigor.

“*grosso modo*, houve três levas humanas principais de ocupação que se expandiam a partir de regiões distintas”. A primeira ocupou o sul em torno de 13 mil anos antes do presente até 2.500 Antes do Presente (AP). Os registros arqueológicos desses povos são chamados por tradição Umbu e Humaitá.<sup>30</sup> Por volta de 2.500 AP houve o avanço de povos ceramistas tupi e macro-jê oriundos da Amazônia e Centro-oeste que “trouxeram consigo modelos de organização sociopolítica e economia baseada no manejo agroflorestal e de adaptabilidade, distintos das populações pré-ceramistas que viviam no Sul” (NOELLI, 2000, p. 228).

As pesquisas arqueológicas indicam que todos os espaços da região sul do Brasil foram ocupados por grupos humanos desde milhares de anos atrás. “Não existe nenhum tipo de ambiente no Sul que não tenha sido ocupado sistemática ou ocasionalmente” (NOELLI, 2000, p. 226). Entretanto, por volta de 2.500 anos AP surgiram novos grupos humanos na região. Segundo Noelli (2000, p. 227), esses povos

*tinham estrutura, tecnologia, adaptabilidade e densidade demográfica distintas dos caçadores-coletores que viviam ali há cerca de 10.000 anos ou mais. Essas populações implantaram e reproduziram seus sistemas adaptativos baseados na agricultura e, paralelamente, incorporaram as novidades vegetais e animais do Sul, úteis para alimentação, medicina e elaboração de cultura material.*

Embora não se saiba o momento preciso da chegada desses povos ao sul, “estabelece-se a hipótese de que grupos falantes do proto-Kaingang/Xokleng tiveram suas origens entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia, e migraram para o Sul por volta de 3.000 anos antes do presente” (MOTA, 2017, p. 172). Santos (1973, p. 30) indica que os xokleng apresentam filiação linguística aos kaingang que, por sua vez, pertencem à matriz designada como Jê, vulgarmente “tapuia”. Os jê são vinculados principalmente a grupos que habitaram o planalto central (RIBEIRO, 1996, p. 121). Isso indica como esses povos migraram para o sul do continente a partir de outras localidades, situadas na região onde hoje estão os estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Goiás. Portanto, considera-se que os povos kaingang, xokleng e guarani que se dirigiram para os territórios do sul da América desde 2.500 AP não são uma continuação das tradições Umbu e Humaitá, mas povos pioneiros que chegaram de outras regiões e colonizaram o

---

<sup>30</sup> As categorias “Umbu” e “Humaitá” remetem aos primeiros grupos humanos que habitaram o local em questão, povos coletores-caçadores não ceramistas que ocuparam a região entre aproximadamente 13 mil anos Antes do Presente até 2500 anos AP. Para mais informações cf. Farias (2005).

sul. A partir do século XVI esses povos indígenas foram progressivamente escravizados, expulsos ou exterminados pelo avanço da colonização europeia.

Crendo (2015) dialogou com anciãos do povo laklãnõ/xokleng acerca desse processo histórico de desterritorialização. Segundo o senhor Cuvei, de 66 anos (um dos interlocutores e conterrâneos de Crendo), “nosso lugar não era aqui, fomos empurrados pelo branco, pra ficar nesse buraco, rocha de pedra” (CRENDO, 2015, p. 31). Além disso, afirma que suas pesquisas e diálogos “[...] mostram claramente, fomos expulsos das nossas terras boas” (CRENDO, 2015 p. 31). Tanto no presente como no passado, a desterritorialização impulsionou mudanças nas formas de subsistência, devido à perda das áreas de agricultura e de plantas cultivadas, gerando “uma falsa imagem de que os Xokleng sempre teriam sido caçadores coletores” (NOELLI, 2000, p. 242). Estudos acerca dos povos originários e suas organizações sociais pré-colombianas indicam como foram criados estereótipos sobre povos originários. Nessas leituras etnocêntricas esses povos eram nômades, caçadores e coletores sem vida sedentária e cultivos agrícolas, povos que simplesmente vivam na condição de parte da “natureza”, como “meros animais”, num olhar dualista e antropocêntrico. Essas são imagens estereotipadas dos povos originários/indígenas tendem a desumanizá-los, negando-lhes a capacidade cognitiva e a coetaneidade, relegando-os a supostos resquícios do passado a ser assimilados e integrados no sistema social, caso contrário, descartáveis para o progresso nos moldes do pensamento eurocêntrico e do sistema mundial moderno colonial.

Quando da chegada de espanhóis e portugueses ao sul da América em meados do século XVI, além dos xetá havia guaranis por toda região que forma a bacia do Prata, região de fronteira entre Brasil, Uruguai, Bolívia, Paraguai e Argentina; no litoral o predomínio também era dos guarani; os xokleng distribuía-se desde o nordeste do Rio Grande do Sul até Curitiba e Guarapuava, no Paraná; os kaingang circulavam pelo norte do Rio Grande do Sul, desde os campos de palmas até São Paul.

Os guarani apresentavam uma dinâmica cultural de incorporação dos “outros” não guarani. Isso ocorria por meio de assimilações, alianças e guerras de conquista, que tendiam a colonizar outros povos, incorporando-os à organização guarani. “Os Guarani tinham a prescritividade como norma. As pessoas não-Guarani e as ‘coisas novas’ eram incorporadas e enquadradas nos seus códigos e estruturas” (NOELLI, 2000, p. 247). Os guarani levaram várias espécies de plantas para o sul, assim como técnicas agrícolas e de

manejo florestal.

Com a dizimação dos guarani durante o primeiro século da colonização europeia, os xokleng e os kaingang que viviam nas proximidades do litoral logo se evadiram para o planalto. Além dos guarani, a agricultura também foi documentada entre os kaingang, “que desenvolviam tecnologias típicas de cultivo em clareiras na floresta e em outros lugares, exemplo dos povos amazônicos” (NOELLI, 2000, p. 246). Acerca dos xokleng, pode-se dizer que o território entre o litoral e o planalto foi sua área tradicional de ocupação. “Contudo, há informações, coletadas [...] junto aos idosos na primeira metade do século XX, que atestam que este povo ocupava também parte do planalto onde praticavam agricultura” (REIS, 2015, p. 103).

A partir de fins do século XV, no processo de expansão ultramarina e construção dos impérios europeus, a prática de estabelecer alianças com alguns povos locais enquanto se guerreava com outros foi uma estratégia largamente utilizada pelo colonialismo. “Para o caso de Portugal [...] o Império foi construído *com* e não isoladamente *contra* os povos com o quais entraram em contato” (GARCIA, 2007, p. 12). Isso não significa que os povos originários não estiveram sob o jugo do poder estrangeiro. A dominação foi a tônica. No entanto, sem as alianças com os povos originários a colonização portuguesa seria um empreendimento praticamente impossível. Os povos originários, ao que tudo indica, não tinham uma articulação política em comum, conservavam interesses grupais próprios e muitas vezes aliavam-se aos europeus para satisfazer esses interesses.

Mas os portugueses tinham seus próprios interesses coloniais. Os chamados aldeamentos foram uma maneira eficaz que os portugueses encontraram para colonizar os povos originários (GARCIA, 2007, p. 15). Na aldeia, eram incluídos na rotina social da religião e do trabalho. Havia negociação para o chamado “descimento”<sup>31</sup> dos indígenas e também para sua manutenção e disciplina às novas relações sociais e práticas às quais eram submetidos. Esses povos participaram ativamente da colonização europeia seja “cedendo” as terras, trabalhando no desmatamento, nas lavouras e nas edificações. Nas palavras de Henrique (2017, p. 197):

---

<sup>31</sup> O “descimento” era basicamente a saída dos povos originários da mata para as aldeias. Como (a princípio) as aldeias ficavam mais próximas ao litoral, o traslado dos grupos originários das florestas até as aldeias ficou conhecido como “descimento”.



*O aldeamento era um local de transição, onde os índios deveriam aprender o hábito do trabalho regular voltado para a produção de excedentes, além de outros hábitos associados ao padrão de vida tido como civilizado (uso de roupas, língua portuguesa e crenças católicas, entre outros). Depois de “civilizados”, deixavam de ser considerados índios, sendo definidos como “confundidos na massa da população”, o que permitia liberar suas terras para a colonização.*

A partir do Tratado de Madri (1750) e da chamada “reforma pombalina” na segunda metade do século XVIII, as políticas de aldeamento passaram a uma nova dinâmica, onde a assimilação foi acentuada, as aldeias aglomeradas em vilas, como forma de criar uma população nacional mais ou menos homogênea, ou idealmente homogênea. Essa política visava também liberar terras para colonização e expansão da sociedade colonial. As classificações étnicas eram acionadas nessa disputa. Os povos originários passavam por um processo de “assimilação” no qual (supostamente) esqueciam suas identidades étnicas originárias e conforme assimilavam a cultura dos colonizadores portugueses. Conforme eram sendo “civilizados”, como se dizia, esses povos acabavam perdendo os direitos aos seus territórios originários, submergindo completamente nas relações da sociedade nacional envolvente, assumindo a identidade de “caboclos” ou “mestiços”. Entretanto,

*ao invés de terem, de fato, desaparecido, como costumava afirmar a historiografia, os índios das antigas aldeias foram invisibilizados por discursos políticos e intelectuais que, condizentes com a política indigenista do século XIX, visavam assimilá-los, tornando-os produtivos cidadãos do Império brasileiro. (ALMEIDA, 2017, p. 30)*

No caso do extremo sul do território português, muito embora as alianças com alguns povos indígenas tivessem ocorrido anteriormente, foi a partir do Tratado de Madri e da incorporação dos sete povos das missões que essa política passou a ser mais sistemática. Os povos guarani foram alvo dos bandeirantes paulistas por séculos, o assalto às reduções ocorria com alguma frequência mesmo quando a Metrópole procurava preservar os indígenas da violência e da escravização, mas após 1750 “[...] a Corte de Lisboa desenvolveu uma outra política em relação aqueles índios, baseada no oferecimento de vantagens aos que passassem para os domínios portugueses” (GARCIA, 2007, p. 13). Enquanto no restante do território brasileiro os indígenas eram desterritorializados e submetidos ao sistema colonial, no sul a atração e os aldeamentos ainda eram a política usual. Isso porque grupos de guarani que sempre se viram como inimigos dos portugueses resistiam à desocupação dessas missões e à submissão ao novo

rei. Por isso houve conflitos generalizados durante esse período, marcado pela organização e resistência dos povos originários, tanto física como por meio de negociações com autoridades e do uso da escrita (NEUMANN, 2005).

A partir da instalação do império no Brasil, em 1808, a política de imigração alterou significativamente a paisagem sociocultural do sul e a dinâmica de ocupação desses territórios, praticamente excluindo os povos originários e/ou agindo para exterminá-los, assim como os invisibilizando a partir da construção da história das áreas de imigração não ibérica no sul como o início da história desses locais, como veremos a seguir.

### **IMIGRAÇÃO, COLONIZAÇÃO E PIONEIRISMO: SÉCULOS XIX E XX**

O discurso do pioneirismo abordado aqui diz respeito ao processo de colonização dos territórios ao sul do Brasil por imigrantes europeus não ibéricos, sobretudo “alemães”, “italianos” e “poloneses”, a partir do século XIX, considerando a colônia agrícola de São Leopoldo (1824), no Rio Grande do Sul, o primeiro assentamento desse fluxo migratório. Essa foi uma dinâmica iniciada com a imigração de europeus não ibéricos e a colonização das chamadas “terras devolutas” pelo Império. Mas ao contrário do que se dizia, tais terras não estavam vazias. Nelas viviam centenas de povos originários.

Nota-se que os interesses centrais do Império – e posteriormente da República – com a imigração foram fundamentalmente três: 1) o povoamento das fronteiras para garantir o domínio no território; 2) a criação de uma estrutura econômica liberal-capitalista nacional (vistas as revoluções liberais na França e a revolução industrial na Inglaterra); 3) com o avanço das teorias evolucionistas, uma provável “cura” para o suposto atraso da nação por meio do branqueamento da população, seja por métodos abertamente eugênicos ou de maneira mais *soft*, com a criação de um “crisol de raças” (*melting pot*) (SEYFERTH, 2000) por meio da miscigenação, na qual se esperava que prevalecesse o fenótipo e o “sangue” branco. Seyferth (2002, p. 118) assinala que “a questão racial estava subjacente aos projetos imigrantistas desde 1818, antes da palavra raça fazer parte do vocabulário científico brasileiro e das preocupações com a formação nacional”. Segundo Santos (2017, p. 235), “em uma sociedade dividida entre senhores e escravos, os colonos alemães e não ibéricos em geral se constituíram como uma classe de pequenos proprietários e artesãos livres”. Herédia (2005, p. 298) ressalta que “pretendia-se criar novas condições econômicas, políticas e sociais [...] que permitisse ao país

superar todos os obstáculos decorrentes de sua formação inicial, sustentada pelo tripé: latifúndio, monocultura e escravidão”.

Com a imigração massiva para as colônias agrícolas no sul do país a partir de 1824 e durante todo século XIX, os espaços coloniais se expandiram e os grupos passaram a comemorar cinquentenários e centenários da chegada ao Brasil. “Uma realidade social que não estava dada quando os navios saíram da Europa, vai se sedimentando aqui no Brasil” (WEBER, 2002, p. 208). Os primeiros colonizadores não ibérios instalados no sul foram alvo do preconceito de comunidades já estabelecidas no país (WEBER, 2002), considerados “enquistamentos étnicos” e vistos com alguma desconfiança por intelectuais nacionalistas. Imigrantes italianos, alemães e japoneses foram oprimidos pelo Estado Novo durante a Segunda Guerra Mundial, perseguidos e proibidos de falar a língua materna em público (SEYFERTH, 2000).

As imigrações não ibéricas situadas no contexto da sociedade nacional provocaram uma relação de identidade/diferença (SILVA, 2014) não apenas como os povos originários, situados no polo oposto da identidade (a diferença), mas também com os “lusobrasileiros”, contribuindo para a criação de um imaginário regionalista sulista. Segundo Seyferth (2004, p. 13) isso se deu devido ao “princípio de nacionalidade vigente no Brasil que elegeu o português como única língua vernácula e a formação histórica herdada do colonizador português como a base cultural da nação, juntamente com a mestiçagem”.

Essa ordem segue uma classificação hierárquica, onde negros e indígenas são os últimos e, os indígenas, pela sua ligação intrínseca com a vida “não civilizada”, representados como uma espécie de antinomia da modernidade, um insistente “anacronismo histórico”. Seriam os “brasileiros”, assim, o avesso constitutivo do discurso das “origens” e do imaginário do pioneirismo. Alguns elementos são fundamentais nessa diferenciação identitária, especialmente uma ética do trabalho (capitalismo),<sup>32</sup> familiar (patriarcalismo) e religiosa (cristianismo).

Assim como “pioneiros” e “brasileiros”, os “indígenas” também precisam

---

<sup>32</sup> Essas características são gerais. Há dissidências, embora poucas. Um exemplo foi a experiência comunal anarquista vivenciada por imigrantes italianos(as) na Colônia Cecília, em fins do século XIX, no município de Palmeira, estado do Paraná.

(re)construir constantemente suas identidades e memórias, como forma de manter a inteligibilidade sobre si mesmos e a história na qual se situam. Segundo Crendo (2015, p. 11), quando passou a pensar sobre suas origens, seu maior questionamento foi “como os Xokleng/Laklãnõ vieram e chegaram aqui no sul do país e atualmente vivem no Alto vale do Itajaí. Porque hoje nós somos a única etnia existente no sul do país e trazer este tema para o questionamento nos dias de hoje”. Crendo se pergunta sobre suas origens e, por meio delas, procura compreender a si mesmo e ao seu grupo étnico de pertencimento no interior das relações sociais contemporâneas. É por meio desses conhecimentos e do processo de identificação a eles que se constrói a identidade, o lugar no mundo e a referente perspectiva de inteligibilidade da realidade. Ainda segundo Crendo (2015, p. 25):

*O contato intenso e, até a dependência econômica em relação às outras culturas, vêm forçando os Xokleng/Laklãnõ à adoção de padrões culturais externos. Com isso, deixaram seus costumes e já há muitos que não querem mais se identificar como um indígena Xokleng/Laklãnõ, sentindo vergonha da sua condição e identidade. Isto significa que estão passando por um processo dinâmico e imposto de fora. Tentam adaptar-se a uma nova realidade étnica, mas não conseguem, ou seja, são pessoas em crise de identidade étnico-cultural. Isto não significa que perderam sua identidade ou sua cultura, mas sim que, ao longo do tempo, estão sendo criados e recriados novos padrões de vida.*

Essa trama envolve mais que territórios e identidades; envolve vidas. Predominam os grupos que dominam o poder econômico e político, fazendo prevalecer sua versão da história no imaginário social. O discurso do pioneirismo é hegemônico porque provém de setores da população nacional que dominam esses meios, pretendem ser os fundadores da civilização na região, o que lhes permite o predomínio cultural e político nesses locais. No entanto, o imaginário do pioneirismo é uma ação de violência epistêmica contra os povos originários e as histórias locais, que ficam historicamente situados à sombra do monólito do “pioneiro colonizador”, suas memórias apagadas ou silenciadas, os “pioneiros esquecidos”.

Segundo Seyferth (2012, p. 18), o discurso do pioneirismo começou a ganhar visibilidade “na década de 30 (séc. XX), quando lideranças teuto-brasileiras [...] reivindicaram, inclusive através de matérias em jornais, a criação do ‘Dia do Colono’”. A marca temporal do pioneirismo no sul articula-se a partir da instalação das colônias de imigrantes europeus e sua inserção no leque sociocultural da sociedade nacional, principalmente com a modernização ocorrida a partir do Estado Novo e do surgimento das grandes cidades e núcleos urbanos no lugar das antigas colônias. Logo, o discurso do

pioneirismo é um fenômeno posterior à colonização dos territórios. É um discurso produzido sobre a história, como um mito fundador, a partir da integração desses locais na dinâmica nacional.

Os mitos fundadores são comuns em praticamente todas as culturas. Quando há choque de civilizações e processos de colonização, alguns prevalecem sobre outros. Quanto a isso, Antunes (2015, p. 08) sublinha que

*após muitos anos de extermínio dos povos indígenas pelo processo de colonização europeia, a história passa a ser contada pelo lado do vencedor, ou seja, o Jurua (Branco). Entretanto, a nossa história verdadeira é contada pelos mais velhos que ainda lembram, sendo impossível os velhos deste século contarem a história do século XVI, mas os mitos sim.*

Os mitos condensam os acontecimentos e valores a ser lembrados ao longo das gerações, permitindo a reprodução dos imaginários sociais por meio de suas formas particulares de relato histórico. Com relação aos povos guarani, kaingang e laklãnõ/xokleng, tais relatos indicam sua existência histórica nos territórios do sul desde tempos imemoráveis, como pudemos perceber também pelas evidências arqueológicas. Na construção das regionalidades no interior do moderno Estado-nação brasileiro, o discurso dos colonizadores europeus prevalece sobre as histórias indígenas, considerando-as como fantasias do passado ou simplesmente apagando-as, como no caso do discurso do pioneirismo, que se projeta ao passado a partir do presente invocando a colonização não ibérica como processo primeiro de civilização dos territórios povoados por imigrantes ao sul do Brasil desde o século XIX. Isso implica em conflitos de todas as ordens. Conforme observa Cipriano (2015, p. 33-34) acerca das relações contemporâneas entre os chamados colonos e a comunidade kaingang onde vive:

*Estando na frente dos kaingang os colonos falam que são amigos, que não existem mais as diferenças, e que todos são da mesma região, que ninguém quer prejudicar ninguém. Na verdade existe sim um disfarce por parte dos colonos a partir de uma afirmação disfarçada de igualdade social, pois existem muitos interesses por traz de tudo isso, porque, maioria dos colonos são produtores, tem criações de animais, se consideram como propriedades daquelas terras, porque, seus ancestrais passaram a morar naquele lugar.*

Cipriano ressalta como os brancos também utilizam o discurso da ancestralidade a seu favor. A colonização e o pioneirismo são mobilizados como indicadores da origem social e histórica dos fazendeiros e grandes proprietários de terras. Os interesses nas terras giram especialmente em torno da produção agropecuária para abastecimento dos

mercados interno e externo. A propriedade adquirida no passado por meio da colonização, sob modelo privado ou estatal de financiamento das terras, gerou o direito dos colonos sobre as terras expropriadas dos povos originários que foram exterminados ou expulsos de seus territórios ao longo dos séculos XIX e XX. “A justificativa que os colonos apresentam é que aquelas terras em que habitam, produzem, criam foram compradas pelos seus ancestrais que ali passaram a habitar” (CIPRIANO, 2015, p. 34).

Mas se os europeus não ibéricos foram os últimos povos colonizadores a chegar na região sul do Brasil, considerando que já no século XVI “a Região Sul não possuía áreas significativas desabitadas” (NOELLI, 2000, p. 260), como é possível a classificação desses últimos como povos pioneiros? Como podem ser colonizadores pioneiros os retardatários?

A resposta mais cabível para essa pergunta é que são colonizadores pioneiros do projeto europeu oriundo do segundo período da modernidade/colonialidade, a partir do século das luzes na Europa e do deslocamento do império ultramarino da península ibérica para os países neocolonialistas da Europa (Inglaterra, França, Alemanha). Os imigrantes não ibéricos a partir do século XIX são oriundos desse renovado contexto social onde o modelo secular começa a prevalecer sobre o religioso e o moderno Estado-nação sobre os regimes monárquicos. Portanto, podem ser considerados pioneiros desse projeto em específico, mas não colonizadores pioneiros do território, da cultura e da história na região, pois vimos que o processo de colonização nesse local iniciou há milhares de anos. Nesse sentido, considero mais preciso adjetivar esses sujeitos como “pioneiros colonizadores europeus não ibéricos”, para diferenciá-los dos processos de colonização anteriores e situá-los no contexto particular em que se inseriram.

Também é importante perguntar-nos sobre os relatos históricos dos povos originários/indígenas sobre esse processo, pois quem narra a história o faz a partir de um lugar de enunciação situado e de sua parcialidade na realidade. Nas palavras de Cipriano (2015, p. 39), “quando um pesquisador que não é indígena escreve [sobre os indígenas] ele apresenta seu ponto de vista, aquilo que ele observa não aquilo que vive. [...] O indígena pesquisador por sua vez hoje passa a ter vantagem porque escreve o que vive o que pensa e o que entende”. A emergência de indígenas pesquisadores(as) tende a recuperar visões históricas apagadas sobre o passado. Esse apagamento está relacionado ao lugar de enunciação de quem constrói a escrita como tecnologia privilegiada de relato

histórico, por meio da epistemologia ocidental, que se fundamenta nas línguas imperiais e desconsidera qualquer forma de conhecimento que destoe de seus protocolos científicos e/ou racionalistas, cabendo a esses o lugar de objetos do sujeito epistemológico ocidental, numa relação de violência epistêmica sobre os povos originários locais. Conforme destaca Gakran (2015, p. 19), com respeito à sua pesquisa de conclusão de curso na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica:

*O trabalho de pesquisa trouxe os aspectos mais centrais da história “Vājēky óg Goj tá kapó jó (Os Vājēky Saíram da Água)” na íntegra, trazendo assim ao público o que era no passado transmitido de geração a geração através da oralidade. Uma história que sempre foi considerada pela academia, “os intelectuais” como “mito da geração do povo” Laklãnõ/Xokleng. Já este povo sempre acreditou e ainda acredita que não é “mito”, mas uma história que em algum momento da vida “quer seja no passado recente, no passado distante ou remoto”, mas foi vivida pelos seus ancestrais, que atualmente é reverenciada como: “ãg jug óg jógzē txi, ãg jógzē txi”, ou seja, “as histórias dos nossos antepassados”, nossa histórias antiga, por isso, ainda é respeitada como maior tesouro da história da criação do povo.*

Gakran tem ciência da encruzilhada epistêmica envolvida entre seu lugar de fala e os lugares daqueles(as) que relatam a história desde o pensamento eurocêntrico. De uma perspectiva intercultural são mitos diferentes para origens distintas: por um lado o mito da origem laklãnõ/xokleng, por outro o mito de origem da civilização dita moderna e, com ela, dos pioneiros colonizadores. O discurso da modernidade encobre o discurso da colonialidade, isto é, encobre as histórias locais, fazendo com que pareçam relatos particularistas perante o relato universal da história. Entretanto, quando ativamos o potencial epistêmico dos relatos a partir do lado fraturado da modernidade/colonialidade, percebemos como o relato supostamente universal também é particularista e excludente, mantendo aspectos provincianos ligados ao mito de origem da Europa como tempo-espaço. Portanto, ou o mundo se orienta pelo pluriversalismo cultural que é sua marca fundamental ou então constrói um universalismo para além da diferença colonial e do eurocentrismo. Como faríamos uma história única considerando todas as particularidades presentes no planeta, isto é, todas as formas de relato histórico? Uma enciclopédia histórica assim só poderia ser intercultural, isto é, admitir diversas narrativas, formas e conteúdos históricos. Logo, interculturalizar o relato histórico é torna-lo pluriversal.

As histórias guarani, por exemplo, têm um caráter pedagógico e socializador. É por meio da oralidade e das práticas cotidianas que se transmitem os saberes e a identidade. Com relação às histórias guarani, Antunes (2015, p. 20) indica como

*temos que ter muito cuidado para quem vamos contar. Para que a nossa história não fique ao vento, para que ela não se torne mito, porque todas as histórias guarani são sagradas e merecem ser reverenciadas por quem for contar. [...] Sem esse conhecimento, que envolve a cabeça e o coração, é impossível compreender os índios Guarani.*

O conhecimento que “envolve a cabeça e o coração” evidencia uma visão integrada do conhecimento, um saber enquanto ser-com-o-mundo, saber prático que envolve a cognição e os afetos, diferente portanto da perspectiva ocidental que separa corpo e mente para demarcar o saber racional (LANDER, 2005), no qual o corpo seria a expressão da natureza, dos sentimentos, e a mente a expressão da razão e do pensamento universal.

Sabe-se que as histórias contadas entre os povos originários transmitem saberes e padrões de comportamento, tendo a oralidade como um alicerce do conhecimento. Também é por meio dessas histórias, ditas mitos, que se transmite a memória, os acontecimentos importantes do pretérito. Mas também há outras formas, como fantasias e comédias, assim como histórias musicadas. Cândido (2015), no resumo do seu trabalho, afirma que as “práticas de contações (de histórias) são justamente as que trazem conhecimentos e aprendizagem para aquisição da moral e história na cultura Kaingang”. Diferentemente da historiografia acadêmica, as histórias indígenas foram mantidas por séculos contadas endogenamente, a seu modo, sem protocolos ou regras racionalistas. Cândido (2015, p. 35) afirma que os kaingang costumam dizer que “regras” são coisas dos *fóg* (não índios).

*A nossa forma de ensinar acontece espontaneamente, sem nós perceber, às vezes não era nos dito o que ou como fazer, apenas vamos olhando, imitando, praticando as coisas, assim ninguém fica estressado como dizem hoje [...]. Outra forma feita era através de histórias criadas ou vivenciadas pelos nossos antepassados.*

Todos os povos humanos tem história e boa parte deles relataram e relatam essas histórias de diversas maneiras. Entretanto, particularmente no Brasil, muitas histórias foram alijadas durante o processo de colonização europeia, suprimidas e sobrepostas pela narrativa do moderno Estado-nação a da suposta e almejada “unidade nacional”. Nesse contexto as histórias subalternizadas foram consideradas mitos ou simples relatos fantásticos ou folclóricos. No entanto, para os povos originários, permanecem representando suas próprias histórias, as histórias locais perante a história global. Conforme Antunes (2015, p. 22):



*Entendi que as histórias guarani, não são mitos, são histórias reais que aconteceram no passado. Tudo tem um sentido na vida, nada é por acaso. E que para seguirmos bem nessa terra temos que seguir essa educação que sempre é repassado. Se todos valorizassem a oportunidade que tive de sentir a história, hoje nem precisaria estar aqui escrevendo elas e tentando descrever o que aprendi, mas vejo que é necessário, pois o mundo mudou tanto que chegamos até aqui para prender as histórias no papel, para que possamos lembrar sempre de nossa origem de vida. Esse trabalho vai ficar apenas para lembrar as histórias porque a emoção que eu aprendi essa não tem como escrever aqui. Aprendi, entendi que a verdadeira educação guarani vem no sentir e quando você aprende a sentir você sabe, e ninguém vai dizer isso para você, você mesmo vai dizer que sabe.*

Nessa história de conflitos por territórios, recursos, memórias e identidades é fundamental lembramos que para os povos originários a terra não é apenas um pedaço de chão ou uma propriedade produtiva. Vai além de uma parte do firmamento que se pode desbravar, comprar ou explorar, pois diz respeito ao fundamento de suas cosmovisões e organização social. É parte viva de suas identidades. O brado dos povos indígenas é marcado pela reivindicação de partes de seus antigos territórios, dos quais foram expulsos. Com isso, a garantia da sobrevivência de suas comunidades, culturas e histórias.

O pioneirismo europeu, por outro lado, é um imaginário calcado na cosmovisão ocidental que legitima o passado e o presente da colonização europeia no Brasil e, logo, a expropriação dos territórios indígenas, como uma espécie de discurso que enaltece o colonialismo interno (CASANOVA, 2006) que adentra o século XXI como discurso de progresso e desenvolvimento. Os agentes desse progresso, no sul, são diretamente identificados aos imigrantes europeus não ibéricos e seus descendentes. O desenvolvimento oriundo do pioneirismo não ibérico está relacionado à emergência da sociedade competitiva em oposição à sociedade escravocrata, vista como atrasada pelo renovado regime capitalista industrial.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Considerando que os guarani, xokleng e kaingang foram pioneiros colonizadores anteriores aos europeus e que ainda vivem em partes de seus territórios na região sul, percebemos como há um embate entre esses sujeitos e o discurso do pioneirismo, que tende a invisibilizar as histórias locais construindo a colonização europeia como o marco zero dos relatos históricos e das civilizações humanas no sul do Brasil. É urgente a interculturalização dessas histórias, passando necessariamente pelo reconhecimento desses povos e de suas demandas por espaço e autonomia. História é poder. A usurpação dos territórios e recursos dos povos originários são dissimulados por meio de um relato

histórico no qual a colonização e o pioneirismo justificam-se pelo discurso do progresso e do desenvolvimento, naturalizando a colonização e invisibilizando os povos e histórias indígenas. Reafirmar a historicidade desses povos e valorizar suas próprias narrativas é criar espaços de justiça entre saberes, no sentido de construirmos um imaginário histórico intercultural acerca das origens do sul do Brasil e valorizarmos nosso passado milenar e as raízes indígenas.

Esse processo de revalorização, além disso, tem fomentado a conquista de uma série de direitos, territórios e algum acesso à esfera pública, estimulando a luta dos povos indígenas e criando novas situações de embate e resistência. Uma delas ocorre no âmbito dos saberes e das memórias oficiais e não oficiais sobre a história de nações e/ou localidades, que vem gradativamente sendo ocupados por sujeitos indígenas com o passar das décadas, gerando visibilidade na esfera pública e maior participação nas instituições nacionais. Em conjunto, podemos reaprender a contar as histórias de nossas origens, valorizando a diversidade e permitindo uma confluência entre práticas escritas, orais, visuais, corporais (etc.), entre ações pedagógicas que estimulem a empatia e possam semear um horizonte de reconhecimento recíproco para a humanidade. Reaprender a aprender em conjunto e com respeito às diferenças, essa é a proposta de uma interculturalidade crítica, construindo pontes em vez de fronteiras com as ciências sociais, (re)humanizando-as.

Interculturalizar os relatos históricos é um trabalho coletivo, que precisa ser construído em conjunto e por muitas mãos, em espaços de reconhecimento, diálogo e troca. O que procurei fazer aqui, além de indicar o eurocentrismo e a violência epistêmica do imaginário do colonizador pioneiro não ibérico por meio da visibilização de outros processos históricos de conquista e colonização do sul do Brasil, foi incluir as enunciações de intelectuais indígenas acerca de suas histórias e identidades próprias que são invisibilizadas pelo discurso do pioneirismo, procurando evidenciar a possibilidade de diálogo intercultural entre lugares distintos de enunciação da história. Esse procedimento almeja pensar com e não simplesmente sobre o “outro” (WALSH, 2012), mais além da diferença colonial (MIGNOLO, 2003), semeando um campo de diálogo intercultural e justiça entre saberes (SANTOS, 2017) acerca da história desde o sul do Brasil.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, vol. 37, n. 75, São Paulo, 2017. PP. 17-38.

ANTUNES, Elizete. História e mito na educação guarani. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

CÂNDIDO, Sueli Krengre. Histórias Kaingang. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

CAROLA, Carlos Renato. Natureza admirada, natureza devastada. História e Historiografia da colonização de Santa Catarina. *Varia Historia*, vol. 26, nº 44. Belo Horizonte, 2010. PP. 547-572.

CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo interno [una redefinición]*. In: BORON, Atitlio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. PP. 409-434.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etno-historiografia dos Andes Meridionais. *Anos 90, Porto Alegre*, v. 18, n. 34, p. 77-107, dez. 2011.

CIPRIANO, Pedro. Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

CRENDO, Jair Ghoguin. O espaço tradicional Xokleng/Laklãnõ. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

DUSSEL, Enrique. 1492, *el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade*. Plural Editores, 1994.

FARIAS, Deisi Scunderlick Eloy de. Distribuição e padrão de assentamento – propostas Para os sítios da tradição umbu na encosta de santa Catarina. Tese de doutorado em História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS. Porto Alegre, 2005.

FLORES, Mariana Flores da Cunha Thompson. Crimes de fronteira: a criminalidade na fronteira meridional do Brasil (1845-1889). Tese de doutorado em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – Porto Alegre, 2012.

GAKRAN, Carl Liwies Cuzung. *Vãjêky Óg Goj Tá Kapó Jó* - Os Vãjêky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

GARCIA, Elisa Frühauf. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Tese em História – Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2007.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, vol. 37, no 75, 2017. PP. 195-216.

HERÉDIA, Vania B. M. Fundamentos socioeconômicos do desenvolvimento da zona colonial italiana no Rio Grande do Sul. In: RADIM, José Carlos (Org.). *Cultura e identidade italiana no Brasil: algumas abordagens*. Joaçaba, SC: UNOESC, 2005. PP. 295-311.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. PP. 21-54.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. PP. 71-105.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, 2008. PP. 287-324.

MOTA, Lúcio Tadeu. Passo Ruim 1868: as estratégias dos Xokleng nas fronteiras de seus territórios do alto rio Itajaí. *Revista Brasileira de História*, vol. 37, n. 75, 2007. PP. 169-193.

NEUMANN, Eduardo Santos. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese de doutoramento em História Social – Universidade

Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Rio de Janeiro: 2005.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. *Revista USP*, n.44, São Paulo, 2000. PP. 218-269.

OLIVÉ, Leon. *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*. In: OLIVÉ, L. et al. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO/CIDESUMSA, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. São Paulo, SP: CLACSO, 2005. PP. 227-278.

REIS, Lucas Bond. *Para uma História Jê Meridional na Longa Duração: o Contexto em Alfredo Wagner (SC) e a sua Inserção Regional*. Dissertação de mestrado em História – Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Justicia entre saberes: epistemologias del sur contra el epistemicídio*. Madrid: Ediciones Morata, 2017.

SANTOS, Miriam de Oliveira. A emergência discursiva do conceito de “pioneiro italiano” como marcador identitário e delimitador de fronteiras étnicas. *Tessituras*, v. 2, n. 1, jan./jun. Pelotas: 2014. PP. 40-52.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis, SC: Edeine, 1973.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. Os índios Xokleng e os imigrantes. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). *Intercultura e movimentos sociais*. Florianópolis, SC: Mover, NUP, 1998. P. 57-72.

SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 6, nº 14, 2000. PP. 143-176.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.53, março/maio, 2002. PP. 117-149.

SEYFERTH, Giralda. A imigração no Brasil: comentários sobre a contribuição das ciências sociais. *BIB, Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 57, nº 1, 2004. PP. 07-48.

SEYFERTH, Giralda. Memória coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no sul do Brasil. *MÉTIS: história & cultura*, v. 11, n. 22, jul./dez. 2012. PP. 13-39.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. PP. 73-102.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensaios desde Abya Yala*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2012.

WEBER, Regina. A construção da “origem”: os “alemães” e a classificação trinária. In: *RS 200 anos: definindo espaços na história nacional*. Passo Fundo: UPS editora, 2002.

## **DESENVOLVIMENTO REGIONAL E ASPECTOS CULTURAIS: UMA DISCUSSÃO SOBRE O MUNICÍPIO DE PONTA PORÃ/MS SITUADO NA FRONTEIRA BRASIL-PARAGUAI**

---

**Célia Maria Foster Silvestre<sup>33</sup>**

**Patrícia Pogliési Paz<sup>34</sup>**

**Rafael Gonçalves Moreno<sup>35</sup>**

### **RESUMO**

Este artigo tem por objetivo estabelecer uma relação entre cultura e o desenvolvimento regional endógeno, considerando a formação histórica e cultural de um determinado território, especificamente o caso da cidade de Ponta Porã/MS na fronteira entre Brasil e Paraguai. Nesse sentido, é preciso apreender o conceito de cultura para melhor compreender seu entorno, percebendo as características culturais que tornam um local único e devem ser prioritariamente consideradas e respeitadas. Quando a análise da cultura se aplica a um local fronteiriço é necessário compreender que sua complexidade aumenta, por tratar-se de um território em constante transformação. Para atingir tal objetivo, mediante a análise bibliográfica constatou-se que o desenvolvimento local exige um conjunto de características para seu desenvolvimento e sustentabilidade, entre elas os elementos relacionados ao aspecto cultural. Dessa forma, a cultura representa o saber de uma comunidade, obtido graças à sua organização espacial, na ocupação do seu tempo, na manutenção e defesa das suas formas de relação humana.

**Palavras chave:** Desenvolvimento Regional; Cultura; Fronteira.

### **INTRODUÇÃO**

As transformações econômicas e estruturais sofridas no sistema produtivo nas últimas décadas proporcionaram o surgimento de teorias de desenvolvimento endógeno, na qual o desenvolvimento local passa a ser estruturado a partir do protagonismo dos agentes locais e das potencialidades socioeconômicas da região. Avigorando a importância dos fatores locais para o desenvolvimento regional, Garofoli (1992, apud Amaral Filho, 2001) defende que a autonomia de um sistema produtivo local depende de numerosas inter-relações entre as organizações, o ambiente e contexto local, considerando os elementos históricos, sociais e culturais estabelecidos na comunidade e nas instituições locais. Essas inter-relações formam um processo de organização social regional no qual os atores locais devem produzir fatores capazes de gerar desenvolvimento de forma sustentável, nesse mesmo sentido Sachs (1993) elege cinco dimensões para a

---

<sup>33</sup>Doutora em Ciências Sociais, Docente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Sistemas Produtivos – UEMS, e-mail: celiasilvestre@uems.br.

<sup>34</sup>Geógrafa, Mestre em Desenvolvimento Regional e Sistemas Produtivos - UEMS, e-mail: ppatipaz90@gmail.com.

<sup>35</sup>Administrador, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Sistemas Produtivos - UEMS, e-mail: rafael\_g\_moreno@hotmail.com.

sustentabilidade do desenvolvimento, uma delas é a sustentabilidade cultural, que para o autor é a mais difícil de concretizar-se, pois deve conciliar a modernização sem o rompimento da identidade cultural do contexto regional, respeitando as diferenças, os valores e os saberes locais de cada população.

O território de Mato Grosso do Sul possui 79 municípios, 165 distritos, quatro mesorregiões geográficas, 11 microrregiões geográficas, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Quarenta e quatro municípios compõem a Faixa de Fronteira Internacional com as Repúblicas do Paraguai e da Bolívia, perfazendo uma extensão total de aproximadamente 1.520,5 km, dos quais 724,2 km sem cursos d'água (MATO GROSSO DO SUL, 2014).

Nesse contexto, a Portaria nº 213, de 19 de Julho de 2016, do Ministério da Integração Nacional, estabeleceu o conceito oficial de cidade-gêmea, bem como os critérios definidos para a classificação de cidades brasileiras como cidades-gêmeas. De acordo com a Portaria, são consideradas cidades-gêmeas, os municípios cortados pela linha de fronteira seca ou fluvial, articulada ou não por obra de infraestrutura, que apresentem grande potencial de integração econômica e cultural, podendo ou não apresentar uma conurbação<sup>36</sup> ou semiconurbação com uma localidade do país vizinho, assim como manifestações “condensadas” dos problemas característicos da fronteira, que aí adquirem maior densidade, com efeitos diretos sobre o desenvolvimento regional e a cidadania. Não serão consideradas cidades-gêmeas aquelas que apresentem, individualmente, população inferior a 2 (dois) mil habitantes. Conforme o Ministério da Integração Nacional, o estabelecimento do conceito de cidades-gêmeas vai nortear políticas públicas para a região fronteira. O estado de Mato Grosso do Sul tem sete cidades-gêmeas na fronteira com os países da Bolívia e Paraguai, dentre elas está o município de Ponta Porã (Brasil) faz fronteira com o município de Pedro Juan Caballero (Paraguai).

A faixa de fronteira do Brasil com os países vizinhos foi estabelecida em 150 km de largura (Lei nº. 6.634, de 02 de Maio de 1979), paralela à linha divisória terrestre do

---

<sup>36</sup> A conurbação configura-se como uma área urbana composta por um grupo de cidades organizadas. A partir dessa característica, outras podem ou não estar presentes, como a hierarquia; a autonomia do ponto de vista das atividades e da administração; a contigüidade das edificações, independente dos limites administrativos territoriais; junção das franjas de dois centros urbanos por meio da ocupação contínua e a dependência e especialização funcional (LAMBERTI, 2006, p. 36).



território nacional. A largura da faixa foi sendo modificada desde o século XIX por consecutivas Constituições Federais (1934; 1937; 1946) até a atual, que ratificou sua largura em 150 km (MACHADO, et al, 2006). Conforme Martin (1992), “limite” é a linha imaginária que separa dois Estados, enquanto que “fronteira” é uma faixa contígua ao limite, muitas vezes bastante povoada, de intenso intercâmbio – uma área de transição entre os dois países. O limite atuaria como uma força de isolamento, enquanto a fronteira atuaria como uma força de integração (MARTIN, 1992 apud FERRADO JR., 2011).

Definiu-se como objeto de estudo o município de Ponta Porã (MS) que está localizado na fronteira entre Brasil e Paraguai. Por conseguinte, este artigo pretende estabelecer uma relação entre cultura, como um conceito amplo, e o desenvolvimento regional endógeno, levando-se em consideração a formação histórica e cultural de um território.

A pesquisa caracteriza-se quanto aos procedimentos como pesquisa bibliográfica, de abordagem qualitativa e de natureza básica. Conforme Marconi e Lakatos (2003) a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras. Inicialmente foi realizado um levantamento teórico sobre cultura e desenvolvimento através do método de pesquisa bibliográfico e posteriormente a essa fase foi possível extrair conclusões. Este artigo, além dessa seção introdutória possui uma revisão de literatura referente à cultura, mundialização da economia e desenvolvimento regional, seguida de uma breve contextualização histórica e cultural do município de Ponta Porã, bem como, aspectos socioeconômicos. Assim, de acordo com Alves e Perotti (2009, p. 2-3), pretende-se apreender “como o fator cultural está contido na conjuntura local, pelo fato de que, através da percepção dos indivíduos, enquanto seres intelectuais que vivem em uma sociedade em rede, serem direta ou indiretamente capazes de contribuir com a sua cultura e criatividade para o crescimento econômico local”.

## **CONCEITO DE FRONTEIRA**

O objeto desse estudo é o município de Ponta Porã (MS), que está localizado na fronteira entre Brasil e Paraguai, elemento que cria certa particularidade a região, dessa forma, julga-se necessário, identificar as concepções de alguns autores sobre o conceito de

fronteira.

Para o autor José de Souza Martins, a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica, “[...] ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano*” (MARTINS, 2009, p. 11).

Claude Raffestin (2005, p. 12), explica que a fronteira é “condicionada, entre outras, pela representação cartográfica, a representação da fronteira é carimbada pelo selo de um esquematismo, capaz de permitir a perda das noções mais aderentes à nossa cultura e no lado mais essencial de seu profundo significado. Os próprios geógrafos revelaram este esquematismo, ao qualificar as fronteiras de “linhas coloridas ou pontilhadas”. Nesse sentido, Raffestin (2005), destaca que “a fronteira [...] é bem outra coisa e a história não pode ser interpretável sem ela, pois as sociedades foram sempre definidas pelas fronteiras que elas traçaram. Elas acompanham os movimentos dos povos e marcam as grandes viradas nas transformações das civilizações” (RAFFESTIN, 2005, p. 12).

Para Gomes (2010, p. 39), “é importante a compreensão de que toda fronteira é uma produção a partir de experiências e vivências humanas e surge no momento em que as diferenças são retratadas, pois, ao estabelecermos o “nós”, conseqüentemente já definimos o que é o “outro”. A fronteira é o elemento de contato entre diferentes historicidades e diferentes temporalidades”. Gomes (2010) destaca ainda que,

*A fronteira é produzida como parte das relações humanas, nas suas mais diversas formas (políticas, econômicas, sociais, culturais, religiosas, simbólicas, etc.) e é definidora de diferenças (imagens, representações, conceitos, preconceitos, estigmas, etc.) e processos de identificação e diferenciação em múltiplas escalas. A fronteira nada mais é do que uma eterna construção, pois as culturas se estabelecem, e diferenciam, se relacionam e criam novas culturas que entram nessa dinâmica (GOMES, 2010, p. 39-40).*

A fronteira apresenta um ambiente rico e diversificado culturalmente, assim, as regiões de fronteira, “[...] em maior ou menor grau, abrigam sistemas de interação não só entre nacionalidades e etnias extremamente variadas, e não apenas indígenas, [...] mas também entre contingentes populacionais massivamente representados por imigrantes de diferentes nacionalidades” (OLIVEIRA, 2000, p.16).

É preciso pensar a fronteira como “uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização” (SANTOS, 1994, p. 49). A fronteira transcende o aspecto geográfico, ultrapassa limites cartográficos e alimenta constantemente as relações humanas em seus diversos aspectos.

Conforme Pesavento (2002), a fronteira cultural ultrapassa os próprios limites que fixa, proporciona o novo, o diferente, a mistura, a troca, o hibridismo e a mestiçagem cultural e étnica. Estabelecendo uma mescla de elementos culturais, e é nesse sentido multifacetado e integrado, nessa perspectiva, que está inserida a presente pesquisa.

## **CULTURA E MUNDIALIZAÇÃO DA ECONOMIA**

A característica multidimensional atribuída ao desenvolvimento territorial permite compreender o desenvolvimento a partir da realidade local, fortalecendo os espaços locais, micro organizações, e as diversas matrizes culturais, que aparecem como identidades coletivas ou sub-sistemas da ordem social estabelecida (MORAES, 2008).

Diante desta perspectiva multidimensional torna-se imprescindível considerar o aspecto cultural, nesse sentido Pfeiffer (2012), destaca que se as lideranças políticas e sociais locais “não reconhecerem a importância e não valorizarem a cultura local, os processos de desenvolvimento poderão resultar na desintegração ou no apagamento de “culturas” e, conseqüentemente, na desorganização da vida, na perda do sentido da existência e em outros tantos problemas para parcelas da população que sob sua influência vivem; parcelas estas maiores ou menores em função da estratégia adotada” (PFEIFFER, 2012, p.165)

Corroborando com o pensamento anterior, e reafirmando a relevância da cultura, Haesbaert (2007) apud Dallabrida e Marchesan (2013) defende que o território deve ser compreendido em uma perspectiva integrada, e uma das três vertentes básicas da concepção de território é a cultura, que entende o território como produto da apropriação e da valorização simbólica de um grupo em relação ao espaço vivido e ao cotidiano.

No concernente a Cultura, como aponta o antropólogo Wagner (2010), é conceito amplo e dinâmico, difícil ser mensurado e por vezes até apreendido, pois envolve vários aspectos ser humano.

Os antropólogos utilizam o termo cultura para denominar o fenômeno do homem, sua mente, seu corpo, sua evolução, suas origens, seus instrumentos, arte ou grupos, não apenas em si mesmos, mas como parte um padrão geral ou de um todo. Segundo Tylor (1981, p. 19), um dos primeiros a dar uma definição etnológica sobre o termo cita que "cultura é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, lei, moral, costumes e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem como membro da sociedade".

Desta forma, a cultura se tornou um modo de falar sobre o homem e sobre casos específicos do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva (WAGNER, 2010).

Na perspectiva de Kashimoto, Marinho e Russeff (2002) "o termo cultura, em função de seu emprego iterativo e aleatório nas mais diversas áreas do conhecimento, tornou-se vago e ambíguo como poucos, tanto em nosso quanto em outros idiomas". Diante do objetivo deste trabalho torna-se fundamental buscar, a priori, cuidadosamente o conceito de cultura. Sendo assim, pode-se entender por cultura:

*[...] costumes, modos de comportamento e modos peculiares de vida; todos complexos e sistemas singulares de instituições inter-relacionadas e que funcionam conjuntamente; teias de significado tecidas pelos homens; o que de melhor foi pensado e produzido pela humanidade; um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento; um campo de lutas e contradições (PFEIFFER, 2012, p.158).*

Desta forma, é possível considerar a cultura como um conjunto de elementos desenvolvidos por um grupo em seu ambiente natural e social, conforme Claxton (1994) apud Kashimoto, Marinho e Russeff (2002, p. 35), "a cultura, ao constituir-se em conjunto distintivo de atributos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou grupo social, engloba não somente as artes e a literatura, mas também os modos de vida, os sistemas de valores, as tradições e crenças e os direitos fundamentais do ser humano".

Portanto, as características culturais tornam um local único e devem ser prioritariamente consideradas e servir de orientação em qualquer planejamento, seja organizacional ou governamental que pretenda atuar em escala local. Para Wagner (2010) "as instituições culturais não apenas preservam e protegem os resultados do refinamento do homem: também o sustentam e propiciam sua continuidade".

Entretanto, no sentido contrário dos processos de culturais locais existe a

mundialização econômica, que atua na internacionalização dos povos, dificultando e impedindo processos locais contrários ao seu domínio. Como destacado por Agier (2001, p.7) “a circulação rápida das informações, das ideologias e das imagens acarreta dissociações entre lugares e culturas”, impedindo o desenvolvimento de quais quer elementos que contrariem o sentido da mundialização econômica.

A mundialização da economia representa um mundo sem fronteiras, padronizado e integrado a partir da evolução do processo de comunicação que transformou a relação de tempo e espaço, homem e a natureza. Nesse contexto para Hall (2006) “as transformações associadas a modernidade liberaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas”.

Para Santos (2001), a globalização, ou mundialização da economia, é fundamentada na informação e na economização e monetarização da vida social, alicerçada na criação de imagens que proporcionam uma confusão perceptual que consagra um discurso único. Desta forma:

*[...] o processo de acumulação é o eixo em torno o qual evolui não somente a economia capitalista, mas o conjunto das relações sociais em todas as sociedades em que se implantou a sociedade industrial. A continuidade desse processo requer permanentes transformações nos estilos de vida, no sentido da diversificação e sofisticação. Difundir padrões de consumo, antes reservados a uma minoria, também abre a porta a possibilidade de acumulação. Mas é a discriminação entre os consumidores que permite ao sistema de incentivo alcançar sua máxima eficácia (FURTADO, 1978, p. 46-47 apud BROBA CAETANO; MISSIO e AMORIM, 2015).*

Assim, o progresso técnico e científico permitiu a convergência de tempo e espaço, conectando múltiplos espaços e momentos através da informação. Essa possibilidade permite produzir de forma global, mundializando o produto e o capital, estabelecendo a produção mundializada como motor movedor do processo de internacionalização. Cujas características principais são o acirrado nível de competição entre as empresas, no qual se valoriza apenas o que permite maior produtividade e conseqüentemente maior lucro. Sobre essa característica Santos (2001, p. 23) é bastante conciso em sua descrição, “a competitividade tem a guerra como norma. Há, a todo custo, que vencer o outro, esmagando-o, para tomar seu lugar”. O dinheiro e a informação são a base para a sustentabilidade do discurso único dos atores hegemônicos do capitalismo globalizado, Santos (2001), salienta quanto excludente é esse processo:

*A associação entre a tirania do dinheiro e a tirania da informação conduz, desse modo, à*

*aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo “pensamento único”, enquanto os demais processos acabam por ser deglutidos ou se adaptam passiva ou ativamente, tornando-se hegemônicos. Em outras palavras, os processos não hegemônicos tendem seja a desaparecer fisicamente, seja a permanecer, mas de forma subordinada, exceto em algumas áreas da vida social e em certas frações do território onde podem manter-se relativamente autônomos, isto é, capazes de uma reprodução própria. Mas tal situação é sempre precária, seja porque os resultados localmente obtidos são menores, seja porque os respectivos agentes são permanentemente ameaçados pela concorrência das atividades mais poderosas (SANTOS, 2001, p. 17).*

O processo de mundialização da economia forma uma rede global, arquitetada de forma a direcionar o fluxo de capital para as nações hegemônicas, preterindo o local em prol do global. Conforme Castells (2000),

*[...] as regiões, sob o impulso dos governos e elites empresariais, estruturam-se para competir na economia global e estabeleceram redes de cooperação entre as instituições regionais e entre as empresas localizadas na área. Dessa forma, as regiões e as localidades não desaparecem, mas ficam integradas as redes internacionais que ligam seus setores mais dinâmicos (CASTELLS, 2000, p. 471).*

Esse processo de uniformização global, alicerçado na mundialização da economia, promove a ideia de pensamento único, influenciando o cotidiano, e inclusive, ou talvez, principalmente o aspecto cultural. Sobre esse ponto Benko (2011) destaca que:

*[...] a mundialização da sociedade é a convergência dos modos de vida. No plano cultural, é a difusão de uma cultura universal planetária (por meio de marcos emblemáticos: como Coca-Cola, Disney, os Jogos Olímpicos...), paralelamente a processos de “hibridização”, de mestiçagem (até de “crioulização”) dos modos de expressão cultural de dimensão universal, fazendo empréstimos a partir das culturas locais, re-apropriados depois, por estas mesmas culturas (BENKO, 2011, p. 47).*

Assim a mundialização da economia atua universalizando, principalmente, mas não exclusivamente, os elementos econômicos em seu benefício. Contudo, esse processo afeta também o ambiente social, homogeneizando também culturas.

## **DESENVOLVIMENTO REGIONAL ENDÓGENO**

O conceito de desenvolvimento é muito mais abrangente que o conceito de crescimento econômico. Enquanto este demonstra uma variação na taxa de crescimento do PIB, o primeiro representa a melhoria das condições socioeconômicas dos indivíduos (SILVA; OLIVEIRA; ARAÚJO, 2012). O desenvolvimento, em qualquer concepção, deve resultar do crescimento econômico acompanhado de melhoria na qualidade de vida, ou

seja, deve incluir “as alterações da composição do produto e a alocação de recursos pelos diferentes setores da economia, de forma a melhorar os indicadores de bem-estar econômico e social (pobreza, desemprego, desigualdade, condições de saúde, alimentação, educação e moradia)” (VASCONCELLOS; GARCIA, 1998, p. 205).

Destarte, o desenvolvimento regional caracteriza-se pelo protagonismo dos atores locais, na formulação de estratégias, na tomada de decisões econômicas e na sua implementação. Trata-se, portanto, de um processo de desenvolvimento econômico que se baseia na autonomia dos agentes locais que, muitas vezes, caminham em oposição à lógica do mercado.

Nesse contexto, o desenvolvimento endógeno para Long e Van der Ploeg (1994) é construído principalmente, ainda que não exclusivamente, sobre os recursos localmente disponíveis, tais como as potencialidades da história, da cultura e da ecologia local, da força de trabalho, conhecimentos e modelos locais para articular produção e consumo. O desenvolvimento endógeno tem como ponto de referência as características socioculturais, ecológicas e, por que não dizer, econômicas locais de suporte. De maneira alguma, significa romper relações externas na esperança de evitar o desaparecimento de elementos socioculturais e ecológicos vinculados ao lugar. Trata-se então, conforme Touraine (2006), de procurar formas de integrar as diferentes culturas e os processos globais num esforço para impedir que nos tornemos simples consumidores de modelos culturais elaborados pelos mercados (LONG; VAN DER PLOEG, 1994; TOURAINÉ, 2006 apud BARROSO, 2009). Para Amaral Filho (2001),

*Do ponto de vista regional, o conceito de desenvolvimento endógeno pode ser entendido como um processo de crescimento econômico que implica uma contínua ampliação da capacidade de agregação de valor sobre a produção, bem como da capacidade de absorção da região, cujo desdobramento é a retenção do excedente econômico gerado na economia local e/ou a atração de excedentes provenientes de outras regiões. Esse processo tem como resultado a ampliação do emprego, do produto e da renda do local ou da região (AMARAL FILHO, 2001, p. 262).*

O caráter endógeno desse processo não tem um sentido autocentrado na própria região ou no local, e seus fatores propulsores podem ser vistos tanto pelo lado da endogeneização da poupança, ou do excedente, como pelo lado da acumulação do conhecimento, das inovações e das competências tecnológicas, com repercussões sobre o crescimento da produtividade dos fatores (AMARAL FILHO, 2001).

Barquero (1988) destaca a existência de duas dimensões no desenvolvimento

endógeno. A primeira é a econômica, na qual a sociedade empresarial local utiliza sua capacidade para organizar, da forma mais produtora possível, os fatores produtivos da região. A segunda é a sociocultural, onde os valores e as instituições locais servem de base para o desenvolvimento da região (BARQUERO, 2002). Nesse sentido,

*Dado o caráter não substituível da capacidade empresarial e das inovações no crescimento econômico, o processo de desenvolvimento somente pode ser possível em um entorno sociocultural que premie o espírito empreendedor, confie nos valores e nas energias locais, valorize positivamente a mudança, estimule a concorrência e aceite o risco. De qualquer forma, o desenvolvimento necessita criar seu próprio ambiente cultural, seja de forma espontânea, seja induzida, a partir da atuação dos agentes públicos e/ou privados (BARQUERO, 1995, apud FEITOSA, 2009, p. 13).*

Por conseguinte, “a política econômica regional se faz de baixo para cima, a partir das pequenas comunidades locais. Os atores locais têm um papel relevante, o conhecimento que têm dos problemas e das soluções. Eles se organizam formando redes; com o apoio de instituições eficientes, eles se unem para estimular o setor produtivo e adotar políticas públicas coerentes com o desenvolvimento e o bem-estar local” (BARQUERO, 2002, p. 29)

## **FORMAÇÃO HISTÓRICA, DIFERENÇAS E CARACTERÍSTICAS CULTURAIS DO MUNICÍPIO DE PONTA PORÃ/ MS**

Ponta Porã é um município sul-mato-grossense, localizado na porção sul do estado, localizado na Mesorregião do Sudeste de Mato Grosso do Sul e Microrregião de Dourados. O território do município limita-se ao Norte com os municípios de Antônio João, Bela Vista, Jardim e Guia Lopes da Laguna; ao Sul com Aral Moreira e Laguna Caarapã; a Leste com Dourados e Maracaju e a Oeste com a República do Paraguai, mais especificamente com a Cidade de Pedro Juan Caballero.



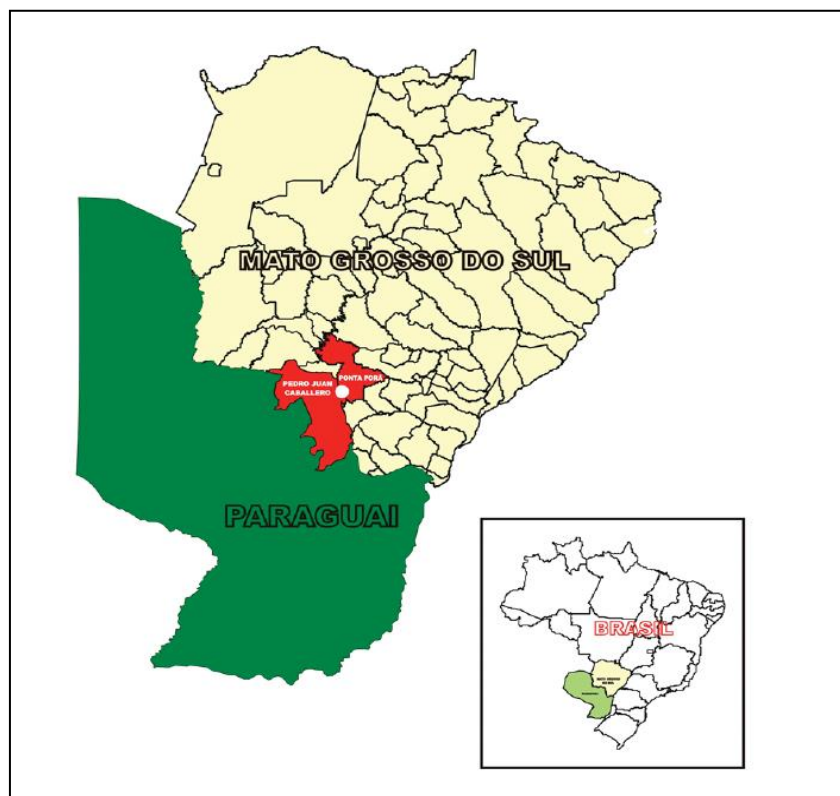


Figura 1. Mapa do Estado de Mato Grosso do Sul e localização do município de Ponta Porã/MS Fonte: Oliveira, 2010.

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2016), Ponta Porã surgiu com a formação de um pequeno povoado denominado inicialmente de Punta Porá, que passa a existir a partir dos ervais, pois a região era local de parada de carreteiros que faziam o transporte de erva-mate. Como consequência da expansão da atividade extrativa da erva-mate surgiram varias formas de ocupação e povoamento na região. De acordo com Conceição e Bianchini (2000) apud Lamberti (2006, p. 50) “como resultado dessa conotação histórica surge Ponta Porã, Porto Murtinho e Bela Vista, sendo a região de Ponta Porã o centro de toda atividade (tanto no Brasil quanto no Paraguai)”. Para Ghetti (2006),

*Pode-se afirmar que a história das cidades e da fronteira dividiu-se em antes e depois da Guerra do Paraguai, o conflito armado mais grave ocorrido na América Latina no período de 1864 a 1870. Os impactos desta guerra foram mais drásticos para o Paraguai, pois grande parte da população, principalmente masculina, morreu. Após a Guerra, o território paraguaio, segundo Bethell (1995), foi reduzido em 40%. Com isso, inicia-se um novo período de desenvolvimento para o território brasileiro, pois começa a exploração da erva-mate nativa. Ponta Porã surge, então, em 1895 para facilitar o escoamento da produção da erva-mate. Pedro Juan, por sua vez, surge um pouco antes, próximo a uma lagoa onde os carreteiros descansavam (GHETTI, 2006, p. 7-8).*

A partir da segunda metade do século XIX as Colônias Militares, contribuíram a

ocupação do Sul de Mato Grosso, hoje território sul-mato-grossense. Em 1856, o governo brasileiro instituiu a Colônia Militar dos Dourados, às margens do rio Dourados, a qual originou posteriormente o município de Ponta Porã. A partir de 1892, Ponta Porã começa a receber seus primeiros impulsos de progresso econômico, com a chegada de migrantes gaúchos e segundo Feuser (2016),

*No contexto histórico, desde meados do século XIX, verifica-se a contribuição da população paraguaia no desenvolvimento de diversas atividades econômicas em Mato Grosso. Segundo Esselin (2011), esta participação é registrada principalmente quando no país vizinho ocorrem sucessivas crises econômicas e golpe de estado, fato que diretamente estimulou a imigração da população atingida, em busca de trabalho e tranquilidade no Brasil. Mas antes disso, nos séculos XVI e XVII este papel recaía sobre os ombros dos grupos nativos, sobretudo os terenas (FEUSER, 2016, p. 53).*

Silva (2005) destaca que, “a população Ponta Poranense/Brasil é formada por uma miscigenação de brasileiros, índios de etnia Guarani Terena, Guarani kaiowa e Guarani Nandeva (além de outros subgrupos indígenas não mapeados) e espanhóis” (SILVA, 2005 apud BARBOSA; PEREIRA, 2014 p. 10). Nesse contexto, Barbosa e Pereira (2014), ressaltam que,

*A instalação de povos oriundos de etnias distintas na região equivalente ao atual município de Ponta Porã/Brasil com Pedro Juan Caballero/Paraguai iniciou após a Guerra do Paraguai ou da Tríplice Aliança. Nos anos seguintes, entre 1893 a 1895, chegou à região de Ponta Porã/Brasil e Pedro Juan Caballero/Paraguai a corrente migratória gaúcha do Rio Grande do Sul (BARBOSA; PEREIRA, 2014, p. 10).*

Por conseguinte, “no início do século XX, chegaram os imigrantes estrangeiros, sendo eles: árabes, argentinos, italianos, asiáticos, como a chegada também de outros povos, vindos de outros estados do Brasil como os: paranaenses, nordestinos (Pernambucanos), mineiros e paulistas” (GORIS, 1999, apud BARBOSA; PEREIRA, 2014, p. 10). Dessa forma, pode-se afirmar que o desenvolvimento da fronteira de Ponta Porã/Brasil com Pedro Juan Caballero/Paraguai contou com a contribuição de povos oriundos de outros estados do Brasil, trazendo consigo suas manifestações culturais (em constante construção): comportamentos, hábitos, costumes e dentre outros aspectos, genuinamente, culturais (BARBOSA; PEREIRA, 2014). Com relação às cidades fronteiriças de Ponta Porã/ Brasil e Pedro Juan Caballero/ Paraguai, Ghetti (2008), destaca que, “além das questões rotineiras, as moedas e línguas faladas nas cidades também se misturam. O

“portunhol”<sup>37</sup> se torna comum naquela região, além do guarani – língua também falada no lado paraguaio da fronteira” (GHETTI, 2008, p. 113).

A respeito da pluralidade cultural presente na convivência dos povos nas regiões de fronteiras, Martins (2009) explica: “[...] é uma situação de convivência marcada pela pluralidade cultural e social e pelo estabelecimento de um espaço inteiramente novo na relação com o outro, que seja um espaço de afirmação e reconhecimento da diferença que dá sentido à existência dos diferentes povos” (MARTINS, 2009, p. 26).

Essa situação particular de conurbação entre municípios de dois países gera um hibridismo cultural dos dois lados da fronteira. Considerando a cultura como composta por um conjunto de elementos característicos desenvolvidos por um grupo em seu ambiente, formada por seu próprio estilo de vida, sistemas de valores, tradições e crenças, é possível descrever algumas características da cultura local.

A coexistência de sistemas linguísticos diferentes pressupõe a ambos os lados a necessidade de compreensão do idioma oposto, nesse caso específico o português do Brasil e o espanhol e guarani do Paraguai. Musicalmente ocorre a mesma situação, os povos se influenciam dividindo ritmos dos dois países, tanto o brasileiro ouve as músicas paraguaias como o paraguaio ouve as músicas brasileiras. Os canais da TV aberta do Paraguai e do Brasil são acessados igualmente pelos moradores de Ponta Porã e de Pedro Juan Caballero. Os dois lados apresentam o mesmo hábito em relação ao tereré e ao mate<sup>38</sup>, presentes no cotidiano dos habitantes da região. Com efeito, Oliveira (2010) aponta para a existência de uma “simbiose cultural” entre as cidades de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, presente na língua falada, nos costumes e rotinas.

*A proximidade com a cidade “gêmea” de Pedro Juan Caballero reflete-se culturalmente no idioma espanhol e indígena (guarani), entendido e fluente entre muitos habitantes locais, o que gerou um dialeto “embolado” conhecido por muitos habitantes da região, assim como as manifestações ligadas à dança e à música, às tradições religiosas e cívicas. A culinária típica da região paraguaia como a chipa, a sopa paraguaia e a chipa-guaçu fazem parte dos cardápios de Ponta Porã. O hábito de tomar tereré (bebida feita de erva-mate com água fria), nas famosas “rodas-de-tereré”, compartilha espaço com as “rodas de chimarrão”. Como a fronteira nasceu do ciclo da erva-mate, o hábito de tomar tereré é costume desde sua formação. Com a forte imigração gaúcha, o hábito de tomar chimarrão (bebida feita de erva-mate com água quente), mesmo que em menor escala, também já*

---

<sup>37</sup> Com a mistura da língua portuguesa – falada em Ponta Porã – e a língua espanhola – fala em Pedro Juan Caballero – tem-se o chamado “portunhol” uma vez que as duas línguas acabam se misturando constantemente (GHETTI, 2008, p. 113).

<sup>38</sup> Tereré e Mate ou Chimarrão são bebidas compostas pela mistura de água e erva mate, a diferença é que no tereré a água é gelada e no mate é quente.

*faz parte da rotina pontaporanense (OLIVEIRA, 2010, p. 85-86).*

A erva-mate caracteriza uma das riquezas da região, tanto que Ponta Porã recebe a denominação de “Princesinha dos Ervais”, nome presente nos versos do Hino de Ponta Porã. Na entrada da cidade há um monumento de referência ao hábito de consumir a erva-mate como tereré ou chimarrão, representado na Figura 2.



**Figura 2.** Monumento das Cuias, um dos símbolos de Ponta Porã. Fonte: Imagem extraída do *site* Ponta Porã Informa.

Na Figura 2, observa-se a disposição lado a lado das cuias de tereré e chimarrão, a primeira representa o mate gelado típico do Paraguai e a segunda o chimarrão, bebida típica dos gaúchos. O Monumento das Cuias simboliza uma fusão de culturas. Nesse contexto, é possível compreender o quanto as bebidas (chimarrão/mate e o tereré) se constituíram em símbolos culturais da cidade. Ao fundo do monumento é possível visualizar as bandeiras dos dois países exatamente na linha imaginária que divide apenas cartograficamente a região. A Figura 3 apresenta melhor essa imagem. Do lado esquerdo o Paraguai, do lado direito o Brasil, representados por suas bandeiras.



**Figura 3.** Linha de fronteira entre Ponta Porã e Pedro Juan Caballero. Fonte: Imagem extraída do site Campo Grande News.

## ASPECTOS SÓCIOECONÔMICOS

O município de Ponta Porã está situado na região Sul - Fronteira do Estado de Mato Grosso do Sul, com sede localizada a 257 km da capital. Seus limites são: ao norte com os municípios de Antônio João e Dourados, ao sul com o município de Aral Moreira, a leste com os municípios de Dourados e Laguna Carapã e a oeste com a fronteira com o Paraguai. O município de Ponta Porã tem grande influência sobre a cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero, e vice-versa. Existe uma interação entre os dois municípios – social, cultural e econômica (GUETTI, 2008). Esta autora explica que, sobre os usos das duas cidades,

*[...] nenhuma área se restringe apenas ao seu país, ou seja, todos os setores de um dos lados é abundantemente utilizado pelo município vizinho. Além do comércio – setor mais utilizado em comum pelas duas populações – hospitais, escolas, e até universidades tem seus usos compartilhados. Pedro Juan, por ser uma cidade mais pobre, depende em muito do setor de saúde do município vizinho, o que causa uma superlotação nos hospitais de Ponta Porã. Não se tem uma contagem registrada do número de munícipes que utilizam serviços do outro lado do limite internacional, o que seria de grande valor para estudos mais aprofundados sobre o assunto. Ao mesmo tempo, as Universidades paraguaias estão cada vez mais sendo utilizadas pelos brasileiros, já que ali existem cursos que Ponta Porã não oferece, como faculdades de Medicina (GUETTI, 2008, p. 108).*

Entre os anos 2000 e 2010, a população do município de Ponta Porã cresceu a uma taxa média anual de 2,49%, enquanto no Brasil foi de 1,17%, no mesmo período.

Nesta década, a taxa de urbanização do município passou de 89,28% para 79,70%. Em 2010 viviam, no município, 77.872 pessoas. Entre 1991 e 2000, a população do município cresceu a uma taxa média anual de 2,00%. No estado, esta taxa foi de 1,73%, enquanto no Brasil foi de 1,63%, no mesmo período. Na década, a taxa de urbanização do município passou de 89,65% para 89,28%. Observe na Tabela 1,

População	População (1991)	% do Total (1991)	População (2000)	% do Total (2000)	População (2010)	% do Total (2010)
População total	50.950	100,00	60.916	100,00	77.872	100,00
População residente masculina	25.360	49,77	30.207	49,59	38.492	49,43
População residente feminina	25.590	50,23	30.709	50,41	39.380	50,57
População urbana	45.675	89,65	54.383	89,28	62.067	79,70
População rural	5.275	10,35	6.533	10,72	15.805	20,30

**Tabela 1.** População Total, por Gênero, Rural/Úrbana Município Ponta Porã MS. Fonte: PNUD, Ipea e FJP (2010).

De acordo com Oliveira (2010), conforme dados do IBGE, a população de Ponta Porã no ano de 2007 era de 72.207 habitantes. O Censo de 2000 já indicava que a maioria da população habitava a área urbana. E, desta época em diante, é preciso considerar dois aspectos no que diz respeito à localização urbano/rural da população do município:

*Primeiro, os assentamentos<sup>39</sup> rurais que se intensificaram a partir do ano de 2000 e contabilizam, atualmente, mais de 9.600 habitantes. Os assentamentos podem ser traduzidos em aumento nos diferentes aspectos da demanda, seja por serviços públicos, como saúde, educação, transporte; seja como consumo de produtos e serviços privados relacionados ao abastecimento de energia, telefonia, móveis, eletrodomésticos, entre outros. Apesar de se localizarem em área rural, os impactos na área urbana são consideravelmente sentidos. Os dados referentes ao ano de 2002 indicam uma densidade demográfica em torno de 11,83 hab/km<sup>2</sup>. Em segundo lugar, é preciso considerar a população de Pedro Juan Caballero que também circula e consome no espaço urbano de Ponta Porã. De acordo com informações da Intendência de Pedro Juan Caballero, o município possui 90.117 habitantes, estando 65% localizados na área urbana, equivalendo a uma densidade demográfica em torno de 15,87 hab/km<sup>2</sup> (OLIVEIRA, 2010, p. 41).*

Na Figura 4, a seguir, observa-se que a estrutura etária da população pontaporanense, pode ser dividida em três grandes grupos etários: jovens de 0 a 14 anos (29%),

<sup>39</sup>De acordo com dados da Prefeitura Municipal, estes assentamentos são frutos da ocupação de terras públicas e privadas, por parte de integrantes, principalmente, do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), um dos mais importantes movimentos sociais do Brasil contemporâneo, e que luta por reforma agrária. No município existem seis assentamentos que envolvem próximo de 9.600 habitantes, sendo: Itamarati I com 1.147 famílias, Itamarati II com 2.600 famílias, Corona com 58 famílias, Dorcelina Folador com 270 famílias, Boa Vista com 70 famílias e Nova Era com 97 famílias (OLIVEIRA, 2010, p. 41).



adultos de 15 a 60 anos (62%) e idosos, acima de 60 anos (9%). A grande maioria dos moradores está na faixa adulta composta por 49% de homens e 51% de mulheres. Aproximadamente 89% das pessoas com mais de 5 anos são alfabetizadas (IBGE, 2010).

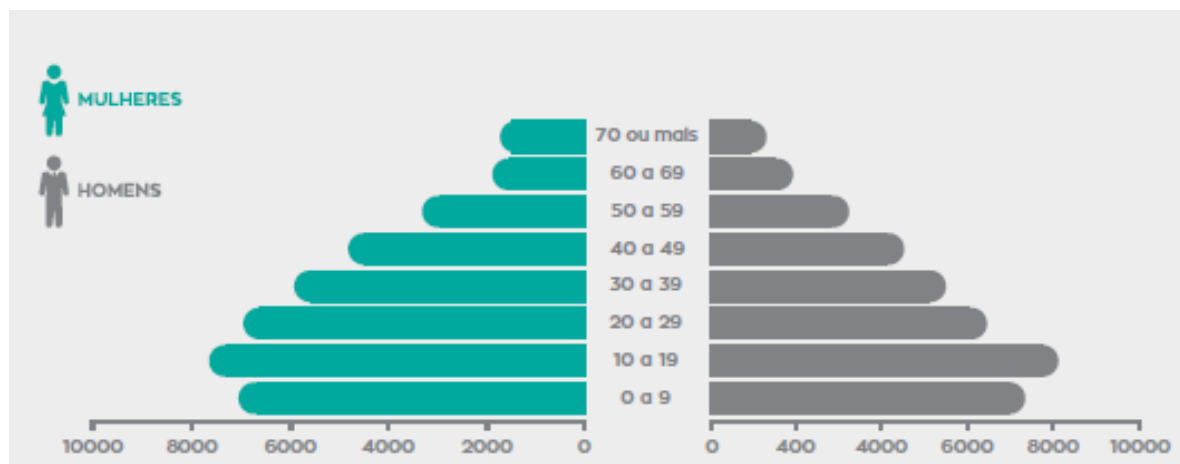


Figura 4. Pirâmide etária município de Ponta Porã. Fonte: Censo IBGE, 2010.

Com relação à economia do município de Ponta Porã, no ano de 2006, 31% da área estava voltada à agricultura, dedicada principalmente às culturas temporárias e 52,6% da área era de pastagens, que abrigaram 180.466 cabeças de bovinos em 2013, (IBGE). As culturas temporárias são aquelas que precisam ser replantadas após a colheita. A cultura temporária no município de Ponta Porã se concentrou, em 2013, nos cultivos de soja e milho, que ocuparam, juntos, 84% da área cultivada. As culturas permanentes limitaram-se a 10 hectares de cultivo de café e 50 hectares de erva-mate. Dentre os produtos de origem animal, em 2013 destacou-se a produção de 5,9 milhões de litros de leite, 6,3 toneladas de mel de abelhas e 4,6 toneladas de lã, (IBGE).

O Produto Interno Bruto (PIB) representa a soma, em valores monetários, de todos os bens e serviços finais produzidos em uma determinada região, durante um ano. Em 2014, o Produto Interno Bruto (PIB) do município de Ponta Porã atingiu R\$ 2.091.131,87 (valor em mil reais). Considerando a população estimada para o mesmo ano pelo IBGE, o PIB per capita, valor médio por habitante, produzido no município no ano, correspondeu a R\$ 24.529,12 sendo 18,61% inferior ao valor médio do Estado de Mato Grosso do Sul, para o mesmo ano (R\$ 30.137,58). De acordo com dados sobre o PIB de Ponta Porã referente ao ano de 2014, o setor agropecuário obteve uma participação no valor adicionado bruto (a preços correntes) de R\$ 517.081 (em mil reais); a indústria (R\$

223.876); administração, saúde, educação pública e seguridade social (R\$ 388.426); impostos, líquidos de subsídios, sobre produtos (R\$ 215.228) e o setor de serviços obteve a maior participação na formação do PIB, com o valor de (R\$ 746.521).

A População Economicamente Ativa representa os recursos humanos de uma economia. Corresponde à parte da população residente que se encontra em idade de trabalhar e disposta a trabalhar, esteja ou não empregada. Os dados censitários mais recentes (2010) apontam que a População Economicamente Ativa do município de Ponta Porã era de 38.807 pessoas, correspondente a 61% da população, proporção igual à média do Estado de MS. Em Ponta Porã, entre 2010 e 2014, a proporção de famílias beneficiadas pelo Programa Bolsa Família aumentou de 27,4% para 31,4%. Essa proporção manteve-se superior à média do Estado e o ritmo desse aumento superou o aumento registrado no total de famílias beneficiadas no Estado de MS, que passou de 19,2% para 19,6%.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este estudo objetivou estabelecer uma relação entre cultura e o desenvolvimento regional endógeno, considerando a formação histórica e cultural de um determinado território, especificamente o caso de Ponta Porã-MS, fronteira entre Brasil e Paraguai. Mediante a análise bibliográfica constatou-se que o desenvolvimento local exige um conjunto de características para seu desenvolvimento e sustentabilidade, entre elas os elementos relacionados ao aspecto cultural.

A cultura é composta por um conjunto de elementos característicos desenvolvidos por um grupo em seu ambiente, formada por seu próprio estilo de vida, sistemas de valores, tradições e crenças. Portanto, as características culturais tornam um local único e devem ser prioritariamente consideradas e respeitadas, servindo de orientação em qualquer planejamento, seja organizacional ou governamental que pretenda atuar em escala local. Nesse sentido, “reitera-se a necessidade de acompanhar a supremacia dos conteúdos imateriais, simbólicos, e intangíveis que revelam-se profícuos para possibilidades criativas em que a cultura estrategicamente se insere” (ZARDO; MELLO, 2010, p. 14).

Assim, ao considerar a cultura em determinado local fronteiriço, como no caso das cidades vizinhas Ponta Porã (Brasil) e Pedro Juan Caballero (Paraguai), é necessário



compreender que sua complexidade aumenta, por tratar-se de uma zona híbrida e em constante transformação e mistura cultural.

Entretanto, apesar da diversidade e subjetividade cultural característico de um local, aumentada ainda mais quando se trata de fronteira, existe no sentido contrário a mundialização econômica, que atua na internacionalização dos povos, dificultando e impedindo processos locais contrários ao seu domínio, inclusive no sentido cultural.

Nesse ponto, a comunidade está dividida entre o processo homogeneizador, que se sobrepõe ao local, e a valorização dos aspectos peculiares do local que formam a cultura local. Nesse embate de duas forças contrárias, só é possível extrair benefícios para o desenvolvimento local, quando há equilíbrio em manter e fortalecer a cultura local e ao mesmo tempo ser capaz de filtrar os elementos presentes no processo de mundialização econômica.

## **REFERÊNCIAS**

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.7-33, out. 2001.

ALVES, Jorge Amaro Bastos; PEROTTI, Sandro Marcelo. Identidade cultural e desenvolvimento regional: um olhar para os municípios da Secretaria de Desenvolvimento Regional de Canoinhas/SC.. In: IV Encontro Científico de Ciências Sociais Aplicadas de Marechal Cândido Rondon, 2009, Marechal Cândido Rondon. Encontro Científico de Ciências Sociais Aplicadas de Marechal Cândido Rondon: os desafios na construção da cidadania. Marechal Cândido Rondon/PR: Scala, 2009. V. 1. Disponível em: <[https://works.bepress.com/jorgeab\\_alves/9/](https://works.bepress.com/jorgeab_alves/9/)> Acesso em: 12. Abr. 2017.

AMARAL FILHO, Jair do. A Endogeneização no Desenvolvimento Econômico Regional e Local. *Planejamento e Políticas Públicas*, Brasília, n. 23, p.261-286, jun. 2001.

BARBOSA, Jefferson Machado; PEREIRA, Maria Ceres. Descrição Sociolinguística das Fronteiras de Aral Moreira/Brasil com a Microrregião da Cardia/Paraguay e Ponta Porã/Brasil com Pedro Juan Caballero/Paraguay. *Revista INTERLETRAS*, ISSN Nº 1807-1597. V. 3, Edição número 20, de Outubro, 2014, p. 1-17.

BARQUERO, Antonio Vasquez. *Desenvolvimento Endógeno em Tempos de Globalização*. Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística, 2002.

BARROSO, José Antônio de Vasconcelos. Diagnóstico Ecológico-Econômico da bacia do Rio Cauamé no estado de Roraima, com a utilização de Sistema de Informações Geográficas para o Desenvolvimento Sustentável. 77 f. Dissertação (Mestrado Profissional Interinstitucional em Economia) – Faculdade de Ciências Econômicas. Universidade

Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre - RS, 2009.

BENKO, Georges. Mundialização da economia, metropolização do mundo. Revista do Departamento de Geografia, v. 15, p. 45-54, 2011.

BROBA CAETANO, João Evanio; MISSIO, Fabricio José; AMORIM, Noellen. Notas Sobre o Papel da Cultura no Desenvolvimento em Celso Furtado. Anais-Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional, 2015.

CASTELLS, Manuel. A Sociedade em Rede. Volume I. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DALLABRIDA, Valdir Roque; MARCHESAN, Jairo. Desenvolvimento na Região do Contestado: reflexões sobre Território, Identidade Territorial, Recursos e Ativos Territoriais, Indicação Geográfica e Desenvolvimento (sustentável). In: DALLABRIDA, Valdir Roque (Org.). Território, Identidade Territorial e Desenvolvimento Regional: reflexões sobre Indicação Geográfica e novas possibilidades de desenvolvimento com base em ativos com especificidade territorial. São Paulo: Editora Liberars, 2013. Cap. 10. p. 197-232.

FEITOSA, Cid Olival. Aglomerações Industriais como fator de Desenvolvimento Regional: um estudo de caso no Nordeste Brasileiro. Disponível em: <<http://www.eumed.net/libros-gratis/2009a/521/indice.htm>> Acesso em: 10. Abr. 2017.

FERRARO JR, Vicente Giaccaglini. A Integração na Fronteira Brasil-Paraguai: As Cidades-Gêmeas de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero. In: 63ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) / Jornada Nacional de Iniciação Científica (JNIC), 2011, Goiânia-GO. Anais/Resumos da 62ª Reunião Anual da SBPC, 2011.

FEUSER, Noellen Silva Amorim. Instituições e Adoção de Tecnologias no Campo. 2016. 159 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos, UEMS, Ponta Porã/ MS, 2016.

GHETTI, Isabella Benini Lolli. A questão urbana no universo fronteiriço: sobre a fronteira internacional de Ponta Porã / MS. 194 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo - SP, 2008.

GOMES, Silvia de Toledo. EU, TU, ELE... NÓS OUTROS: FRONTEIRAS, DIÁLOGOS E NOVAS IDENTIDADES. Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros, Seção Três Lagoas, 2011.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. TupyKurumin, 2006.

IBGE Cidades - Ponta Porã. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=500660&search=||info-gr%E1ficos:-hist%F3rico>>. Acesso em: 18 Abr. 2017.

KASHIMOTO, Emília Mariko; MARINHO, Marcelo; RUSSEFF, Ivan. Cultura, Identidade e Desenvolvimento Local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento. Interações: Revista Internacional de Desenvolvimento Local, Campo Grande, v. 3, n. 4, p.35-42, mar. 2002.

LAMBERTI, Eliana. Dinâmica Comercial no Território de Fronteira: Reexportação e Territorialidade na Conurbação Ponta Porã e Pedro Juan Caballero. 2006. 93 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana/ MS, 2006.

MACHADO, Lia Osório; HAESBAERT, Rogério; RIBEIRO, Letícia P. ; STEIMAN, Rebeca; PEITER, Paulo; NOVAES, André. Desenvolvimento da Faixa de Fronteira: uma proposta conceitual-metodológica. In: Tito Carlos Machado de Oliveira. (Org.). Território sem Limites. Estudos sobre Fronteiras. 1 ed Campo Grande: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2006, v. 1, p. 87-112.

MARCONI, Mariana de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Fundamentos de metodologia científica. São Paulo: Editora Atlas, 2003.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a Degradação do Outro nos Confins do Humano. São Paulo: Ed. Contexto, 2009.

MORAES, Jorge Luiz Amaral de. Capital Social e Políticas Públicas para o Desenvolvimento Regional Sustentável. Revista Ciências Administrativas (UNIFOR), Fortaleza-CE, v. 14, n.2, p. 196-204, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (Des)caminhos da Identidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 15, n. 42, p.7-21, fev. 2000.

OLIVEIRA, Tito Carlos Machado de (Coordenador). Perspectivas para o meio ambiente urbano: GEO Ponta Porã. Mato Grosso do Sul, Campo Grande: [s.n.], 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das Fronteiras. In: MARTINS, Maria Helena. Fronteiras Culturais: Brasil - Uruguai - Argentina. Cotia - Sp: Ateliê Editorial, 2002. p. 35-40.

PFEIFFER, Cláudia Ribeiro. Desenvolvimento e cultura: parâmetros para a reflexão dessa complexa relação. In BRASILEIRO, MDS., MEDINA, JCC., and CORIOLANO, LN., Orgs. Turismo, cultura e desenvolvimento [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 151-168. ISBN 978-85-7879-194-0. Available from SciELO Books .

RAFFESTIN, Claude. A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira. In: OLIVEIRA, Tito Carlos Machado de (Org.). Território sem limites – estudos sobre fronteiras. Campo Grande: Ed. da UFMS, 2005.

SACHS, Ignacy. Estratégias de transição para o século XXI. In: BURSZTYN, Marcel. Para Pensar o Desenvolvimento Sustentável. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 29-56.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

SILVA, Edson Pereira da; OLIVEIRA, Edson Aparecida de Araujo Querido; ARAUJO, Elvira Aparecida Simões de. O Conceito de Desenvolvimento Econômico Regional: uma Revisão Teórica. *The 4th International Congress on University-Industry Cooperation* – Taubate, SP –

Brazil – December 5th through 7th, 2012 ISBN 978-85-62326-96-7.

SILVA, Lindomar de Jesus de Sousa. Limites à endogeneização do Desenvolvimento numa região de fronteira: o caso de Paragominas. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém - PA, 2007.

VASCONCELOS, Marco Antonio; GARCIA, Manuel Enriquez. Fundamentos de Economia. São Paulo: Saraiva, 1998.

TYLOR, E.B. Cultura Primitiva I. Madri: Ayuso, 1981.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZARDO, Julia Gama Bloomfield; MELLO, Ruth Espínola Soriano de. Cultura como Vetor de Desenvolvimento Local. In: Julia Bloomfield Gama Zardo. (Org.). Audiovisual Capixaba. 1 edVitória: SEBRAE / ES, 2010.

## EL QUEHACER POÉTICO EN CLAVE DESCOLONIAL

---

### *The poetic making in decolonial codes*

Daiana Araujo Pereira<sup>40</sup>

#### RESUMEN

Este texto propone un acercamiento a la poesía escrita en castellano en América Latina bajo el prisma del debate decolonial: como lenguaje que se erige desde la pugna entre lo real y su representación; como acción estética que se desdobra en pensamiento ensayístico, en crítica cultural y en reflexión epistemológica. La poesía comprendida como acción creativa y pulsional que se materializa en diversas formas artísticas, siendo el poema una de estas formas posibles.

**Palabras clave:** Poesía latinoamericana; pensamiento decolonial; mediación cultural

#### LA PALABRA Y LA INVENCIÓN DEL NUEVO MUNDO

El quehacer poético, en América Latina<sup>41</sup>, se construye como un espacio de pensamiento y experimentación de la realidad. Desde que se nos impuso una lengua, una cultura, una sensibilidad y una imaginación, guiadas por una visión del mundo maniquea y excluyente, es decir, desde que se impuso el “Nuevo Mundo” sobre los viejos mundos en los que vivíamos en el continente, la palabra se divorció de la realidad. Los nombres perdieron peso y los cuerpos, tanto como las tierras, fueron hechos *tabula rasa* para que realidades ajenas escribieran otros rumbos y otros sentidos de lo real con sus propias palabras.

Durante el proceso de conquista de América se abre una fractura entre las palabras y la representación que va más allá de la fractura intrínseca entre significado y significante. Se crea una escisión que se va haciendo cada vez más profunda a lo largo de los siglos venideros, creando un abismo entre lengua y representación o entre lo que se piensa (y sobre todo lo que se escribe) y lo real. La lengua – y por ende el pensamiento –

---

<sup>40</sup> Doutora em Literaturas Hispânicas. Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: diana.araujo@unila.edu.br.

<sup>41</sup> La idea de América Latina (que durante el siglo XIX se refería tan solo a la América Hispánica), a partir del siglo XX se amplía para dar cabida a Brasil, además de otras áreas como el Caribe francés. A pesar de que en este texto sólo se comenta sobre la poesía escrita en castellano, es decir, escrita en el espacio hispanohablante del continente, prefiero seguir utilizando América Latina por reconocer en este término una concentración de significados que se le viene agregando a lo largo del tiempo, expresada como carga semántica, política, ideológica. Como nos aclara el sociólogo Octavio Ianni (1993, pp. 11-12), “é claro que há muitas diversidades. [...] Mas também há semelhanças, convergências e ressonâncias. Daí emerge a idéia de América Latina, como história e imaginação.” América Latina, por tanto, como “uma construção múltipla, plural, móvel e variável” (COUTINHO, 2003, p. 42), que nos insta a preguntarnos, siguiendo a Octavio Paz (1975, p. 153): “Latinoamérica: ¿es una o varias o ninguna? Quizá no sea sino un marbete que, más que nombrar, oculta una realidad en ebullición – algo que todavía no tiene nombre propio porque tampoco ha logrado existencia propia.”

se vuelve fabuladora, constructora, inventora de realidades adaptadas (violentamente) a la imagen mental de mundo y a los deseos que traen los conquistadores; la invención de los nuevos sentidos que se pegan a los cuerpos y a la tierra pronto promoverá un nuevo sistema de explotación a la medida de la conveniencia europea. A partir de eso, está hecha la base del nuevo sistema mundo (Quijano, 2014).

Lo real y lo ficcional se dan las manos en un juego que se estructura y se legitima sobreponiendo capas de sentido a las realidades<sup>42</sup>, ya definitivamente nombradas como *maravillosas, primitivas, infantiles, bárbaras*, o más actualmente *exóticas e híbridas*<sup>43</sup>.

Sin embargo, uno de los refugios de la duda, de la incertidumbre, de la tensión conflictiva y, por lo tanto, de resistencia a la imposición de las realidades geolingüísticas y geopolíticas que a partir de la conquista y colonización determinan el pensamiento y el gesto, la reflexión y el cuerpo, fue precisamente la escritura poética. (No en vano hoy día podemos acceder a la voz tan particular de una mujer del siglo XVII mejicano, Sor Juana Inés de la Cruz. A través del hábito religioso y de la escritura poética, logró camuflarse y eludir, al menos durante la mayor parte de su vida, la doble vigilancia y censura por ser mujer y por pensar con independencia.)

Curiosamente, la lengua –a pesar de su proyecto alineador del pensamiento y la sensibilidad- se convierte en espacio discursivo por donde exteriorizar el dolor del colonizado, sobretudo la herida colonial (Mignolo, 2007) del criollo americano. El mestizo, incapaz de obliterar la subjetividad nacida de los imaginarios de Abya-Yala<sup>44</sup>, a la vez que incapaz de deshacerse del nuevo paisaje de signos y símbolos que se crean y legitiman en torno suyo, encuentra en la escritura poética, mucho más insumisa a la racionalidad hegemónica, un lugar fronterizo donde aparcar sus constantes y cansados desplazamientos de perspectiva y sensibilidad hacia si mismo y hacia el mundo.

---

<sup>42</sup> “Los imaginarios coloniales, como los de hoy, practican la descontextualización y el reaprovechamiento, la deconstrucción y la reconstrucción de los lenguajes. La mezcla de las referencias, la confusión de los registros étnicos y culturales, la imbricación de lo vivido y de la ficción, la difusión de las drogas, la multiplicación de los soportes de la imagen también hacen de los imaginarios barrocos de la Nueva España una prefiguración de nuestros imaginarios neobarrocos o posmodernos.” (Gruzinski, 1994, p. 214)

<sup>43</sup> Sobre el poder de nombrar y los adjetivos que significativamente le van definiendo al Nuevo Mundo, ver Greenblatt (1996).

<sup>44</sup> Abya Yala es el nombre con el cual el pueblo Kuna de Panamá y Colombia definía el continente: *tierra en plena madurez o tierra de sangre vital*. Hoy día está muy utilizado como alternativa al nombre europeo asignado al continente. Sobra decir que cambiar un nombre por otro no es mero fetichismo verbal, sino necesidad política de retomar el poder de nombrar y con ello reapropiarse del territorio y su memoria y significado histórico.

En este sentido, la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2010, pp. 19-20) nos dice que “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan sino encubren.” Es más,

*las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común. [...] Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacemos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y verguenzas inconscientes.*

En la misma dirección, en un intento de síntesis, Walter Mignolo (2015, p. 3) afirma que la colonialidad se gestó (y se sigue gestando) en cuatro dominios o esferas concomitantemente: 1. El control de las almas, de la subjetividad – una “lobotomía espistémica”; 2. El control de la esfera política y de la autoridad lingüística; 3. El control de la esfera económica y 4. El control de la esfera del conocimiento (“que era no solamente un conocimiento de cómo hacer las cosas, si no un conocimiento de por qué hacer esas cosas). Y por encima de estos niveles no podemos olvidarnos que

*para controlar todo esto [Occidente] necesita controlar a la enunciación, entonces en este momento la enunciación consiste en una serie de instituciones (monarquías, iglesia, bancos, etc.), consiste en una serie de actores que hacen marchar estas instituciones pero al mismo tiempo se apoyan en esta serie de instituciones para llevar a cabo sus objetivos. Este proceso se apoya también en particulares lenguas. (Mignolo, 2015, p. 4)*

La invención de América (O’Gorman, [1958], 2003) se da, por tanto, discursivamente, utilizando la escritura, y posteriormente la prensa, como tecnologías fundamentales para su sedimentación. Pero, por otra parte, también establece un guión teatralmente escenificado, una nueva discursividad para los cuerpos, que legitima los gestos del *ego conquiro* [yo conquisto] (Dussel, 1994) a través de la performatización de la ley y la autoridad que ahora ya definitivamente son escritas, sexualizadas y racializadas: “El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro”. (Dussel, 1994, p. 40)

*Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser.” (Maldonado-Torres, 2007, p. 144)*

En la pugna por el control de los significados y el pensamiento, las culturas basadas en la memoria incorporada - performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, canto (Taylor, 2013) - se ven reducidas al vacío existencial, pues les quitan la autonomía y la capacidad de elaborar sus propios sentidos de lo real. Reducidas a la infancia de la humanidad o sencillamente a su estado animal, pré-humano, son impedidas de seguir ritualizando la vida y con ello se restringe el pensamiento, pues según la cosmovisión occidental, el pensar es una acción restringida a la mente y tiene que materializarse en archivos (sobretudo el libro).<sup>45</sup> Para Mignolo (2007, p. 94), “lo que estaba en juego era la clasificación racial de las lenguas y los saberes (pues, como todos sabemos, la distinción de razas no se limita al color de la piel).”

Sin embargo, si pensamos en el término performance como práxis y como episteme (Taylor, 2013), deducimos que el negar las performances nativas como movimientos discursivos, de pensamiento y memoria, generó el encubrimiento no sólo de los contenidos que mantenían (por idolatrías), sino también de una forma propia, de un lenguaje diferenciado para pensar y conjugar los sentidos colectivos: El encubrimiento del pensamiento que se genera y se expresa en los cuerpos.

*O momento inaugural do colonialismo nas Américas introduz dois movimentos discursivos que contribuem para desvalorizar a performance nativa, mesmo enquanto os colonizadores estavam profundamente empenhados em seu próprio projeto performativo de criar uma “nova” Espanha a partir de uma imagem (idealizada) da “antiga”: 1. A rejeição das tradições de performance indígenas como episteme; 2. A rejeição do “conteúdo” (crença religiosa) como sendo objetos maus ou idolatria. (Taylor, 2013, p. 68)*

En este contexto, se nos impusieron constantes ejercicios de reordenamiento del pensamiento, el cuerpo y la sensibilidad en torno a la nueva performatividad entendida por Europa como civilizada (y moderna). El cumplir con los nuevos guiones generaba, y genera todavía, las tensiones que vemos expresadas en el poema “Ejercicios materiales”, de la poeta peruana Blanca Varela (2007, pp. 278-280). Obsérvese la ácida ironía imprescindible a la crítica inherente al poema.

---

<sup>45</sup> Pero, según nos aclara Diana Taylor (2013, pp. 47-48), “o que mudou com a conquista não foi que a escrita deslocou a prática incorporada (precisamos apenas nos lembrar de que os jesuítas trouxeram suas próprias práticas incorporadas), mas o grau de legitimação da escrita em relação a outros sistemas epistêmicos e mnemônicos. [...] Práticas não verbais – como dança, ritual e culinária, entre outras -, que há muito tempo serviam para preservar um senso de identidade e de memória comunitária, não eram consideradas formas válidas de conhecimento.”



convertir el interior en exterior sin usar el cuchillo  
sobrevolar el tiempo memoria arriba  
y regresar al punto de partida  
al paraíso irrespirable  
a la ardorosa helada inmovilidad  
de la cabeza enterrada en la arena  
sobre una única y estremecida extremidad

lo exterior jamás será interior  
el reptil se despoja de sus bragas de seda  
y conoce la felicidad de penetrarse a sí mismo  
como la noche  
como la piedra  
como el océano  
conocimiento  
amor propio sin testigos  
conocerse para poder olvidarse  
dejarse atrás  
una interrogación cualquiera  
rengueando al final del camino  
un nudo de carne saltarina  
un rancio bocadillo  
caído de la agujereada faltriquera de dios  
enfrentarse al matarife  
entregar dos orejas  
un cuello  
cuatro o cinco centímetros de piel  
moderadamente usada  
un atadillo de nervios  
algunas onzas de grasa  
una pizca de sangre  
y un vaso de sanguaza  
sin mayor condimento que un dolor  
casi humano

el divino con parsimonia de verdugo  
limpia su espada en el lomo del ángel más próximo  
como toda voz interior  
la belleza final es cruenta y onerosa  
inesperada como la muerte  
bala tras el humo de la zarza

no es fácil responderse  
y escucharse al mismo tiempo  
el azogue no resiste  
se hincha y quiebra la imagen  
constelándola de estigmas  
la ausencia es multitud

la soledad y el silencio  
sorprenden al que evade la mirada  
al ciego del alma  
al que tiembla  
al que tantea con talón mezquino  
la grupa heroica y resbalosa del amor

así caídos para siempre  
abrimos lentamente las piernas  
para contemplar bizqueando  
el gran ojo de la vida  
lo único realmente húmedo y misterioso de  
nuestra existencia  
el gran pozo  
el ascenso a la santidad  
el lugar de los hechos

entonces  
no antes ni después  
“se empieza a hablar con lengua de ángel”  
y la palabra se torna digerible  
y es amable el silbo de los aires  
que brotan quedamente y circulan  
por nuestros puros orificios terrenales  
protegidos e intactos  
bajo el vellón sin mácula del divino cordero

santa molleja  
santa  
vaciada  
redimida letrina

sólo la transparencia habita al ánimo lograda  
finalmente inodora incolora e insípida  
gravedad de la nube enquistada en la grasa  
gravedad de la gracia que es grasa perecible  
y retorno y aumento de lo mismo y retiro en el arca interior

que así vamos y estamos  
que así somos  
en la mano de dios

## **POESÍA Y RESISTENCIA**

Claro está que siempre hubo, también, la escritura literaria que no solo se mantuvo al servicio de los discursos hegemónicos de la autoridad importada, sino que le prestó una fundamental ayuda al estructurar dichos discursos en textos que, a base de

repetición, se convirtieron en verdades ineludibles. (Seguramente, uno de los casos más emblemáticos de ello es *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, 1845, de Domingo Faustino Sarmiento<sup>46</sup>).

No obstante, la escritura literaria, sobretodo la poética, que acá nos interesa, es abundante y forma parte del movimiento contrahegemónico que estuvo siempre presente como resistencia crítica; dicho sea de paso que este movimiento se hizo constitutivo de la vida socio-cultural de las jóvenes naciones de América Latina en muy variados formatos, desde las acciones de una política más institucionalizada (sindicatos, partidos políticos, etc.) hasta acciones de diferentes colectivos que conjuntamente vivían (y todavía viven) en base a racionalidades distintas y alternativas que regulan la vida social desde lo económico hasta lo artístico-cultural.

Podemos afirmar, por tanto, que debajo de la voz colonial/estatal, serpeaba una “otra voz”<sup>47</sup> que creaba grietas, fisuras, en el mismo lenguaje que ordenaba el juego social. Esta “otra voz” se ha hecho siempre presente a través de las variopintas formas de actuación del pensamiento y la sensibilidad, expresadas en una rica producción escrita (sobretodo ensayística y poética), como también en tradiciones orales, rituales y performances - variantes epistémicas al imperio de la razón occidental.

Tras las independencias, ya en el siglo XIX, se quedaban la lengua y la escritura apropiadas como espacios desde donde pensarse, reivindicados como algo propio. Pero faltaba la memoria construída, la subjetividad vital y orgánica conquistada por la experiencia de sus hablantes, que acompaña la sedimentación de una lengua a lo largo de siglos. La herida colonial, sobretodo en los mestizos, se asomaba por el vacío de un pasado al cual asociarse para forjar la nueva identidad posindependencias (Mignolo, 2007).

El poema “Desalma” de la paraguaya Suzy Delgado nos provee un manantial de identidades en conflicto que habla por si mismo. Obsérvese que la tensión forjada por la

---

<sup>46</sup> El libro ha sido analizado desde muchas vertientes – de la literaria a la política. Pero la fortuna crítica sobre la obra no puede (ni quiere) omitir la filiación ideológica de su autor, quien logra finalmente hacer concreta su doctrina en la política institucional, como Presidente de Argentina, Senador y Ministro (1868-1879).

<sup>47</sup> “Entre la revolución y la religión, la poesía es la otra voz. Su voz es otra porque es la voz de las pasiones y de las visiones; es de otro mundo y es de este mundo, es antigua y es de hoy mismo. [...] Todos los poetas en esos momentos largos o cortos, repetidos o aislados, en que son realmente poetas, oyen la voz otra. Es suya y es ajena, es de nadie y es de todos.” (Paz, 1990, p. 131) Por otra parte, varios teóricos le darán a esta “otra voz” un sentido correlato de racionalidades otras, capaces de engendrar novedosos entramados en la vida social. Un ejemplo de esta teorización: SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. RJ/SP, Record, 2001.

imposición colonial es memoria y cicatriz, está sellada en el cuerpo y el alma, y en los pasos que inventan los caminos. Como se trata de un poema largo, vamos a leer algunos de sus fragmentos (Delgado, 2008, pp. 72-90).

¿Dónde estabas,  
dónde estás  
donde estarás?

Útero  
del principio  
y del final  
memoria del regazo  
soporte de mis pies  
inaugurando el mundo  
utopía del regreso.  
¿Dónde?

Mi casa  
mi paisaje  
mi horizonte  
mi suelo  
mis olores  
mi viento  
mi lluvia.

Mi historia  
mi familia  
mi infancia  
mi lengua.

Mi pulso  
mi paso  
mi voz  
mi silencio.

Mi trajín  
mi cansancio  
mi desvelo  
mi sueño.

¿Cuándo fue que empezaste  
a agrietarte?  
¿Por qué te fuiste  
resquebrajando  
quebrando  
cayendo?

¿Cuándo acabaste siendo

Un puñado de escombros?  
Hoy  
araño el recuerdo  
buscando los rostros  
que esculpieron mi rostro.  
He olvidado  
la voz de mis padres  
el olor de mis hijos  
el sabor del amor.

Hoy  
el olvido  
me mata de a poco  
no recuerdo siquiera  
cómo eran mis ojos  
ni cómo hacían ellos  
para deletrear el mundo.

*Si paragua*  
*bolita*  
*sudaca*  
*chola*  
*guarango*  
*cabecita negra*  
*pinche cabrón*  
*grasa*  
*plaga*  
*ciruja*  
*chorro*  
*turro*  
*pendejo*  
*indio*  
*caballo loco*  
*pokyra*  
*loser*  
*ganchero*  
*cartonero*  
*macoñero*  
*reventada*  
*hijo de la chingada*  
*popinda*  
*terrorista*  
*puta barata*  
o carne de *pornoshit*.

Hoy voy a la deriva  
en la vía  
del puro extravío  
traveseo en una travesía

sin puerto de salida  
ni llegada.

Hoy camino  
otra historia  
otro paisaje  
otra lengua  
otro sueño

Camino  
descamino  
despatria  
deslugar  
desorilla  
descuerpo  
deshondura  
desnorte  
desencuentro

Camino  
despaso  
desllegada  
desregreso

Camino  
desaire  
desagua  
desfuego  
desangre  
deslengua  
desvida  
desalma.

¿Dónde estabas,  
dónde estás  
donde estarás?  
Tierra sin Mal...

Desplazadas las lenguas originarias que lograban la comunicación entre cielo y tierra, la lengua impuesta se convierte en campo de batalla, desde donde elaborar posibles y potenciales versiones *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010), manchadas, abigarradas, de uno mismo. La noción de *ch'ixi* que introduce Silvia Rivera (2010, p. 69) y según ella misma, “obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir a la lógica del tercero incluido. [...] La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos.”

Las identidades ganan con Silvia Rivera otra metáfora – la del tejido, donde se

entremezclan muchos hilos de colores distintos. Esta textura identitaria permite que cada hilo mantenga su particularidad aunque genere algo nuevo y propio. Lo mismo pasa con el entramado formado por las palabras que advienen de distintas lenguas y se conectan en una discursividad muy propia, generada a partir de enfrentamientos y tensiones que van mucho más allá de lo lingüístico.

El poema, lengua tejida y abigarramiento de mundos, se convierte en un espacio desde donde elaborar los conflictos históricos e identitarios que escinden al mestizo. La poesía se hace bisagra y posibilidad estabilizadora; el poema se equilibra sobre los distintos hilos de la memoria.<sup>48</sup>

*Objeto magnético, secreto sitio de encuentro de muchas fuerzas contrarias, gracias al poema podemos acceder a la experiencia poética. [...] Como la creación poética, la experiencia del poema se da en la historia, es historia y, al mismo tiempo, niega a la historia. [...] El poema es mediación: por gracia suya, el tiempo original, padre de los tiempos, encarna en un instante. La sucesión se convierte en presente puro, manantial que se alimenta a sí mismo y trasmuta al hombre. (Paz, 1998, p. 25)*

Cuando materializada en un poema o bajo otra forma sensible que la contenga, la experiencia poética da cabida a la memoria de los hechos y sucesos, pero sobretodo de las imágenes más subjetivas, de las tensiones y silencios difícilmente registrados, o sencillamente de las voces ninguneadas incluso por la intelectualidad más comprometida con las militancias de turno. La experiencia poética es, por lo tanto, un espacio donde existir o donde hacerse presente a través de racionalidades otras, de lógicas fronterizas bajo las cuales la gramática y la sintaxis se doblan, se escinden y se hacen porosas: “la poesía desdeñó y con frecuencia escarneció los valores tradicionales, tanto los morales como los estéticos; socavó el lenguaje; trastornó los signos y sus significados.” (Paz, 1990, p. 83)

La palabra poética incorpora los signos en rotación de un existir histórico y cultural que sobrepasa la linealidad del pensamiento racional. Es tiempo y pensamiento hechos cuerpo individual y a la vez colectivo. Pensar en castellano, en portugués, en guaraní, en quechua o en cualquier otra lengua del continente, desde la perspectiva de la historia colonial de este lado del Atlántico, desde la perspectiva de las “culturas condenadas” (Roa Bastos, 2011) que viven cotidianamente la herida colonial, abre caminos

---

<sup>48</sup> Entiéndase que el poema no es sinónimo de poesía: “lo poético es poesía es estado amorfo; el poema es creación, poesía erguida. [...] Poema es un organismo verbal que contiene, suscita o emite poesía.” (Paz, 1998, p. 14).

imprescindibles por donde mobilizar y accionar las jerarquías fijadas desde la colonialidad del poder (y del saber) (Quijano, 2014). Y abre zanjas en la escritura literaria y artística por donde encadenar eslabones-ethos de mundos potenciales, de sensibilidades distintas y de corporalidades variadas. Felizmente, hemos sobrevivido a la tentación de lo homogéneo.

El poema, como texto, como textura hecha de cosmovisiones variadas, genera conocimiento y abre nuevos mapas posibles; ilumina territorios olvidados en el espacio y el tiempo, y con ello amplía la escritura más allá de los centros oficiales que históricamente otorgan poder y legitimidad a la escritura. La lengua se hace código donde barajar memorias y sentires, y tantas racionalidades cuantas quepan en la cartografía ampliada del mundo.

La lectura poética invita al lector a participar en esta espiral de archivos compartidos, y a escenificarlos según sus propios repertorios (Taylor, 2013), generando sentidos y consecuencias propias y diferenciadas: “Cada lector busca algo en el poema. Y no es insólito que lo encuentre: ya lo llevaba dentro.” (Paz, 1998, p. 24)

Asimismo, induce a una intensa experiencia de la alteridad; conduce a la mutabilidad del “yo” en un “otro” próximo y lejano a la vez: El poema “[...] es un conjuro verbal que provoca en el lector, o en el oyente, un surtidor de imágenes mentales. La poesía se oye con los oídos pero se ve con el entendimiento.” (Paz, 1990, p. 134).

La poesía es, recordemos, acción; y por ende palabra-germen-acto-potencia, según el cubano Lezama Lima (1982, p. 180), cuyo sistema poético reivindica para la poesía una función ‘trascendental-orgánica’ con la finalidad de oxigenar tanto el espacio interior como el exterior: “[...] existe una función creadora en el hombre, trascendental-orgánica, como existe en el organismo la función que crea la sangre. La poética y la hematopoiética tienen idéntica finalidad.” (Lezama Lima, 1968, p. 106)

*Germen, acto y después potencia. Posibilidad del acto, el acto sobre un punto y un punto que resiste. [...] El acto del hombre puede reproducir el germen en la naturaleza, y hacer permanente la poesía por una secreta relación entre el germen y el acto. Es un germen acto que el hombre puede lograr y reproducir.*

Habría que pensar en una genealogía de escritores que lograron asomarse, con total lucidez o por pura intuición, a través de sus obras, a tipos diversos de pensamientos fronterizos o ch’ixi; escritores que nos ayudan a elaborar el existir desde la heterogeneidad real que nos compone (Guamán Poma de Ayala, José María Arguedas,



Oswald de Andrade, Douglas Diegues, Mercedes Roffé, etc.) es decir, nos ayudan a pensar (que es también sentir y respirar) y expresarnos desde las heterogeneidades constituyentes de nuestro estar en el mundo.

Pero si hacemos hincapié en la aplicación del término *poiesis* a su sentido original, de creación o producción que se da por un proceso creativo, es decir, de intervención en la realidad a través de la creación de sentidos y representaciones, también serían poetas muchos de los habitantes del continente que jamás llegaron -o llegarán- a conocer la escritura alfabética.

*[El o la poeta] creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos. [...] Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce. (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 32-33)*

Pero ojo, lo que propone la escritura literaria, sobretudo la poética, no es elegir entre términos dicotómicos y excluyentes (cierto x errado, verdadero x falso, etc.), o privilegiar creando jerarquías entre los mundos posibles, sino ampliar la palabra, hacer caber en los textos las diversas memorias que nos forman, atravesadas por tiempos y espacios que se vienen sumando desde la invención de América.

La poesía permite co-existir subjetividades construídas dentro y fuera de la modernidad occidental a través del suelo movedizo que caracteriza su lenguaje poético; uno de los escasos medios expresivos que se prestan a convertir en creatividad la tensión de quienes habitan tantas fronteras. La práctica poética, por lo tanto, se convierte en estrategia, o mejor dicho, en táctica (Certeau, 2009) para este habitar traspasado por conflictos que van de lo histórico a lo económico, hasta entranarse muy profundamente en la subjetividad y la imaginación. En este sentido, Nelly Richard (2009, p. 187) afirma que

*cualquier práctica sociocultural (hacer y mostrar arte, escribir y publicar literatura) es necesariamente cruzada por marcaciones y regulaciones de poder: por las "figuras-de-sistema" que el lenguaje y la comunicación social traducen a gramáticas del comportamiento y de la subjetividad. La estrategia política de una obra o de un texto no depende de su adhesión a un repertorio de valores u opciones predefinidas por una matriz ideológica; depende de su capacidad para intervenir la trama de las codificaciones de sentido que reproducen afiliaciones de poder y mobilizarse en contra de sus redundancias y persuasiones.<sup>49</sup>*

---

<sup>49</sup> El destacado es de la autora.

Desde otras latitudes, Ticio Escobar logra una buena síntesis para lo que sería el papel social de la poesía, ya definitivamente entendida como pulsión creadora, vital y política, que se puede concretar en muy diversas formas artísticas:

*Las formas del arte trastornan el tiempo social y hacen entrever otras dimensiones suyas: permiten reelaborar el peso denso de la memoria, diferir, dilatar o condensar la vivencia del presente y desplazar o anticipar futuros; instauran un espacio para el deseo; inventan un nombre, efímero, para lo que no puede ser dicho; imaginan una cifra, imposible, para el silencio o la falta. Estas formas oscuras, extrañas, cuya trama resulta indispensable para renovar el sentido colectivo, se nutren de puntos sensibles de la experiencia social; las identidades son algunos de ellos. (Escobar, 2004, p. 88)*

Para terminar, pasemos la palabra, una vez más, al poema, objeto artístico y sensible que nos trae además de la herida, la curación, la esperanza que se sobrepone a la intemperie, ya que también “el poeta saluda las cosas por venir”. Terminemos esta reflexión con Roberto Fernández Retamar (1995, pp. 79-80).

Una salva de porvenir

No hay pruebas.  
Las pruebas son que no hay pruebas.  
No estaban, no están, no estarán dadas las condiciones.  
Crear porque es absurdo,  
Y creemos.  
Más absurdo que creer es ser,  
Y somos.  
Nada garantiza que fuera menos absurdo  
No ser ni creer.  
Las llamadas pruebas yacen por tierra,  
Húmedas reliquias de la nave.  
Se derrumbaron las estatuas mientras dormíamos.  
Eran de piedra, de mármol, de bronce.  
Eran de ceniza,  
Y un grito de ánades las hizo huir en bandadas.

No guardar tesoros donde  
La humedad, los bichitos los mordisqueen.  
No guardar tesoros.

El tesoro es no guardarlos.  
El tesoro es creer.  
El tesoro es ser.

No existen las hazañas ni los horrores del pasado.  
El presente es más veloz que la lectura de estas mismas palabras.  
El poeta saluda las cosas por venir

Con una salva en la noche oscura.  
Sólo lo difícil.  
Sólo lo oscuro.  
Y contra él, en él, el fuego levantando  
Su columna viva, dorada, real.

El amor es  
Quien ve.

## REFERENCIAS

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro, Vozes, 2009.

COUTINHO, Eduardo. *Literatura Comparada na América Latina*. RJ: UERJ, 2003

DELGADO, Suzy. *Tyre'y rape. Camino del huérfano*. Asunción, Arandurã, 2008.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Plural Editores, 1994.

ESCOBAR, Ticio. *El arte fuera de sí*. Asunción, CAV/Museo del Barro, 2004.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Aquí*. Madrid, Visor, 1995.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas. O deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo, USP, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes*. México: FCE, 1994.

IANNI, Octavio. *O labirinto latino-americano*. RJ: Vozes, 1993.

LEZAMA LIMA, José. *Las eras imaginarias*. Madrid, Fundamentos, 1982.

\_\_\_\_\_. *Lezama Lima*. La Paz, Editorial Jorge Alvarez S.A., 1968.

MALDONADO-TORRES, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Comp.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. Entrevista. Revista Nodal, 2015.

[www.nodalcultura.am/2015/12/entrevistaexclusivaconwaltermignolofilosofoclavedelpensamientodesolonialelpatroncolonialdepodersevendeconunaretoricadesalvacion](http://www.nodalcultura.am/2015/12/entrevistaexclusivaconwaltermignolofilosofoclavedelpensamientodesolonialelpatroncolonialdepodersevendeconunaretoricadesalvacion).

Acceso en julio de 2016.

\_\_\_\_\_. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

O'GORMAN, Edmundo. *La Invención de América*. México: FCE, 2003.

PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: FCE, 1998.

\_\_\_\_\_. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Barcelona: Seix Barral, 1990.

\_\_\_\_\_. *El signo y el garabato*. México: Joaquín Motriz, 1975.

PEREIRA, Diana A. "A hematopoiética de Lezama Lima". In: Guberman, M. (coord.). *El pensamiento y la expresión americana*. RJ, UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, 2011.

PEREIRA, Diana A.; MARTÍN RODRIGUES, J.Pablo. *Imaginários Coloniais: Continuidades e Rupturas na América Latina Contemporânea*. São Paulo, Dobra, 2015.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* / Aníbal Quijano; selección a cargo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RICHARDS, Nelly. *Campos cruzados. Crítica cultural, latinoamericanismo y saberes al borde*. La Habana: Casa de las Américas, 2009.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. Asunción, Fundación Augusto Roa Bastos, 2011.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório. Performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte, UFMG, 2013.

VARELA, Blanca. *Aunque cueste la noche*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

## **POLÍTICAS LINGUÍSTICAS SOBRE O ENSINO DE LÍNGUA ESTRANGEIRA NO BRASIL: ATUAIS DISPOSIÇÕES DA LDB E REGULAMENTAÇÃO DA BNCC**

---

**Débora Medeiros da Rosa Aires (UFPel) –**

[deboramedeiros3@gmail.com](mailto:deboramedeiros3@gmail.com)

**Isabella Mozzillo (UFPel) –**

[isbellamozzillo@gmail.com](mailto:isbellamozzillo@gmail.com)

### **RESUMO**

Os aspectos políticos e ideológicos são inerentes às práticas sociais, intermediadas pelos usos da linguagem. Dentro do âmbito das políticas linguísticas é que se localizam as decisões referentes às relações entre línguas e vida social, que podem ser desenvolvidas por vários agentes sociais. Após fazer uma apresentação dos conceitos pertencentes a esse campo de estudos, serão analisados alguns aspectos de políticas linguísticas brasileiras. Em um primeiro momento, se verificarão as disposições da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) de 1996 sobre o ensino de língua estrangeira nos sistemas de ensino. Depois, se refletirá sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), sendo o documento normatizador que planifica como as regulamentações da lei devem ser colocadas em prática através de orientações para a estruturação dos currículos e projetos pedagógicos no que se refere ao desenvolvimento dos estudos da língua inglesa, expondo aspectos da obrigatoriedade da inserção dessa língua. Com isso, entende-se que a determinação do papel e da função das línguas nas dinâmicas educacionais não ocorre de forma neutra, mas sim de maneira inter-relacionada com os conflitos sociais e políticos.

**Palavras-chave:** políticas linguísticas; ensino de língua estrangeira; Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; Base Nacional Comum Curricular.

### **INTRODUÇÃO: conceituação de política linguística**

As decisões tomadas pelos falantes com relação à(s) língua(s) que utilizam em suas práticas sociais são permeadas por diversos fatores, como questões identitárias, culturais e, também, políticas e ideológicas. O uso de uma língua ou variante pode, por exemplo, servir como favorecedor de empoderamento ou como incentivador de discriminações e exclusão social. Isso se deve a que,

*socialmente, a proficiência em uma língua é percebida como um símbolo de status, de poder, de pertencimento a grupos específicos. Ela também é “econômica” na medida que ser ou não proficiente em uma língua pode ter consequências econômicas positivas ou negativas. (SILVA, 2013, p. 315)*

Essas resoluções referentes aos usos sociais da linguagem podem ser consideradas políticas linguísticas, que são definidas por Calvet (2002, p. 133) como “um conjunto de escolhas conscientes referentes às relações entre língua(s) e vida social”, as quais poderão passar a ações com a implementação concreta, na etapa denominada

planificação ou planejamento linguístico. O autor lembra que esses atos são “uma intervenção sobre a sociedade pelo viés das línguas” (CALVET, 2002, p. 145).

Como demonstra Altenhofen (2004, p. 87), ao citar Bourdieu (1998)<sup>50</sup>,

*O leque de concepções lingüísticas sobre o fenômeno da língua, sobre sua correção gramatical, sobre línguas de imigrantes e seus usuários, sobre a língua legítima e sua aprendizagem como capital social (BOURDIEU, 1998), enfim sobre o bilingüismo, segue orientações diversas, conforme os critérios que se adote.*

Em um panorama sobre a emergência da ciência Políticas Linguísticas, como uma das ramificações da Linguística, Recuero (2014) situa o surgimento dos estudos nesse campo nos anos 1960 e 1970, sendo vinculados ao âmbito da Sociolinguística, a qual se dedica cientificamente às relações entre língua e sociedade. A autora comenta que as pesquisas iniciais na área do planejamento linguístico eram relativas a contextos de plurilinguismo e a questões socioculturais e identitárias, sendo retratadas como problemas linguísticos a serem solucionados, com base em um modelo ideal de monolinguismo: uma nação, uma língua.

O interesse inicial pelo planejamento linguístico ocorre, portanto, em um contexto de regulação e controle de áreas de influência das grandes potências no pós-Segunda Guerra e de construção de novas nações no processo de descolonização. Nessa etapa, planejar se refere a organizar o espaço linguístico, a partir da designação e do reconhecimento das funções das línguas em contato (ARNOUX, 2010).

O termo planejamento linguístico é utilizado com sentidos variados, segundo a revisão de Lagares (2010). As definições apresentadas divergem quanto à delimitação dos agentes das intervenções sobre as línguas, sendo atribuídas somente às instituições normativas de órgãos do governo ou também aos variados agentes sociais. De igual modo, a determinação do objeto do planejamento também apresenta possibilidades: a padronização da língua, demarcação de suas funções sociais, ensino de línguas, entre outras.

Considerando as classificações mencionadas, Lagares (2010) cita a proposta de definição mais abrangente de Cooper (1997, p. 20)<sup>51</sup>, que afirma que “planejamento

---

<sup>50</sup> BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1998.

<sup>51</sup> COOPER, R. L. La planificación lingüística y el cambio social. Madrid: Cambridge University Press, 1997.

lingüístico compreende os esforços deliberados para influir no comportamento de outras pessoas a respeito da aquisição, da estrutura ou da correspondência funcional dos seus códigos lingüísticos”. Nesse sentido, faz-se necessário refletir sobre o que se planeja, quem o faz, por qual motivo, de que maneira, em que momento, em benefício de quem e sobre qual aspecto da sociedade se efetivará a mudança.

As políticas linguísticas desempenham um papel simbólico e ideológico expressivo, já que a própria ideia de política sempre denota uma relação de poder. Por isso, o Estado é a instituição que preponderantemente detém as possibilidades e meios para a elaboração de políticas linguísticas e para sua prática, passando ao estágio de planejamento. É o caso de determinações como em que língua se dará o funcionamento e a relação do Estado com os cidadãos, qual será a língua e a variedade em que ocorrerá a instrução formal nas escolas, se outras línguas faladas pela população sofrerão processos de repressão, reconhecimento ou promoção, por exemplo.

Ainda assim, não se deve desconsiderar que outros grupos podem produzir políticas linguísticas; pode-se citar como exemplos a família, quando determina que língua será utilizada em suas interações, ou uma empresa, quando decide utilizar palavras em língua estrangeira em seus anúncios.

Oliveira (2014) destaca que as políticas linguísticas não se apresentam de forma isolada, mas sim como parte de políticas culturais, educacionais, de inclusão ou de exclusão, e que muitas vezes nem são percebidas como decisões políticas. Normalmente

*aparecem como decisões técnicas, “científicas”, aparentemente tomadas pelos linguistas, e não como decisões entre possibilidades diferentes. As relações de poder destas decisões são apagadas, como se não houvesse outras possibilidades. (OLIVEIRA, 2014, p. 2)*

Essa atitude favorece que se ignore o fato de que a linguagem é em si política e ideológica, é elemento constituinte da rede de relações de poder nas quais se estrutura a sociedade. Como explica Moita Lopes (2013), o simples ato de pronunciar palavras no mundo é realizado a partir de uma posição particular, e, com isso, geramos efeitos de sentido específicos e nos posicionamos social e ideologicamente.

Alguns autores dão preferência ao uso do termo glotopolítica, “para fazer referência a uma abordagem “integral” da política das línguas” (LAGARES, 2010, p. 88), compreendendo todas as formas de ação social sobre a linguagem, que tomam a forma do

político, em que diferentes níveis de poder agem na comunidade linguística, para criar e reproduzir ideologias. Isso pode ser visto, por exemplo, na legislação sobre o status das línguas, na determinação de quais tipos e gêneros textuais devem estar presentes nos currículos escolares, ou na qualificação estimuladora ou repressora de alguma variedade de uso da língua.

Seguindo nessa mesma direção, Arnoux (2000) destaca que o termo glotopolítica se refere às múltiplas formas em que as ações sobre a linguagem têm papel fundamental na reprodução ou na transformação das relações de poder da sociedade. Por isso, se compreende

*que, por um lado, a Glotopolítica não só aborda o conflito entre língua, mas também entre variedades e práticas discursivas; que, por outro lado, considera como marco social tanto as pequenas comunidades como as regiões, os Estados, as novas integrações ou o planeta segundo a perspectiva que se adote e o problema que se enfoque; e que, finalmente, pode considerar não só as intervenções reivindicativas, mas também aquelas geradas pelos centros de poder como uma dimensão de sua política. (ARNOUX, 2000, p. 4)<sup>52 53</sup>*

Os estudos de Calvet (2002, 2007) apontam que política linguística é um conjunto de decisões tomadas pelo poder público sobre quais línguas serão promovidas, ensinadas ou desautorizadas, sobre quais funções e espaços sociais ocuparão. Também se faz crucial atentar para a vinculação entre a política e o planejamento ou planificação linguística:

*Política linguística é definida como sendo a determinação de grandes escolhas relativas às relações entre as línguas e determinadas sociedades e planificação linguística como a política linguística posta em prática, representando um ato de autoridade. (SAVEDRA; LAGARES, 2012, p. 12)*

A partir da contribuição dos diversos autores que tratam da conceituação dos elementos da política linguística, podem-se mencionar propostas que auxiliam nos desenvolvimentos da área ao especificar e caracterizar os múltiplos componentes implicados na elaboração e na análise das políticas e do planejamento linguístico.

Em uma apresentação da origem do conceito e das terminologias, Savedra e

---

<sup>52</sup> Texto original: “que, por un lado, la Glotopolítica no solo aborda el conflicto entre lenguas sino también entre variedades y prácticas discursivas; que, por el otro, atiende como marco social tanto a las pequeñas comunidades como a las regiones, los Estados, las nuevas integraciones o el planeta según la perspectiva que se adopte y el problema que se enfoque; y que, finalmente, puede considerar no solo las intervenciones reivindicativas sino también aquellas generadas por los centros de poder como una dimensión de su política.”

<sup>53</sup> As traduções das citações originalmente em espanhol foram feitas pela autora deste texto.



Lagares (2012) destacam o aporte de Kloss (1967)<sup>54</sup>, que propõe, entre outras, as definições de planificação do corpus e de planificação do status. A planificação do corpus se refere às intervenções na forma da língua, na sua padronização; ocorre, por exemplo, na elaboração de dicionários e gramáticas que determinarão como a língua será escrita, na criação de uma escrita para línguas ágrafas, na ampliação ou renovação do léxico da língua com a inclusão de estrangeirismo e neologismo. A planificação do status se refere às intervenções nas funções da língua, no seu status construído nas práticas sociais e legitimado dentro de uma comunidade ou de uma nação, e também nas suas relações com outras línguas; ocorre, por exemplo, na autorização de uso de uma língua em determinados domínios linguísticos, como a escola, a administração pública, entre outros.

À dicotomia proposta por Kloss (1967)<sup>55</sup>, Cooper (1989)<sup>56</sup> acrescenta uma outra modalidade do planejamento linguístico: o planejamento de aquisição. Essa noção corresponde ao objetivo de aumentar o número de falantes de uma determinada língua, o que geraria como consequência também a necessidade de alterações na gerência do ensino.

O Estado é o principal sistematizador das políticas linguísticas e é a partir de sua perspectiva que se pode fazer uma classificação em dois tipos, segundo Oliveira (2014): políticas linguísticas internas e políticas linguísticas externas. As políticas linguísticas internas são “aquelas que atuam sobre as línguas faladas em território sob a gestão do Estado, em geral sobre o repertório linguístico disponível, suas definições, funções e lugares sociais” (OLIVEIRA, 2014, p. 3). Nesse âmbito podem ser incluídas as decisões dos governos sobre as línguas estrangeiras a serem ensinadas no sistema escolar, ainda que também estejam associadas aos interesses da política externa do país.

Quanto às políticas linguísticas externas, o Mercado Comum do Sul (Mercosul) pode ser um exemplo, pois, com o objetivo de integração política e econômica com os países vizinhos membros do grupo, o governo federal brasileiro publicou uma lei sobre a presença obrigatória da língua espanhola no sistema educacional (Lei nº 11.161, de 05 de agosto de 2005). Nesse caso, percebe-se a interligação de uma política linguística externa com uma política linguística interna.

---

<sup>54</sup> KLOSS, H. *Abstand languages and Ausbau languages*. *Anthropological Language*, 1967.

<sup>55</sup> *Idem* nota 4.

<sup>56</sup> COOPER, R. L. *Language planning and social change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

No âmbito dos estudos no campo das políticas linguísticas no Brasil, Recuero (2014) destaca a grande relevância das concepções de Orlandi (2002)<sup>57</sup>, que situa as políticas linguísticas em explícitas e implícitas. Enquanto as primeiras designam políticas planejadas e assumidas abertamente como sistematizadoras de uma determinada ordem social, na forma de documentação legal e oficial, as segundas são menos evidentes por não funcionarem como legislação, como o caso de documentos orientativos, mas estão sempre relacionadas a domínios políticos maiores e subjacentes.

O trabalho desenvolvido por Silva (2014), sobre as crenças relativas ao ensino/aprendizagem de línguas, baseia-se no modelo de política linguística sugerido por Spolsky (2004)<sup>58</sup>, que traz uma subdivisão em três constituintes principais: crenças (*beliefs*), práticas (*practices*) e gerenciamento (*management*). As crenças dizem respeito às ideologias linguísticas que embasam a política. As práticas linguísticas se referem à ecologia linguística e focalizam as práticas realmente realizadas em uma comunidade, de forma independente das políticas linguísticas oficiais do Estado, de maneira a ratificar ou divergir das políticas em vigor. O gerenciamento linguístico designa os atos específicos que visam à manipulação do comportamento linguístico.

Esses componentes do modelo de Spolsky (2004)<sup>59</sup> não se organizam de forma hierárquica e isolada, já que cada um deles sofre e exerce influência sobre os outros e pode ter suas forças modificadas dependendo das particularidades de cada contexto. Por exemplo, pode-se perceber a interdependência dos constituintes quando se considera que as crenças promovem as práticas sociais e linguísticas, que por sua vez reafirmam as crenças.

Pode-se considerar que as intervenções linguísticas no Brasil foram se modificando ao longo do tempo, de acordo com os contextos históricos, interesses políticos e econômicos etc. Com relação às populações de imigrantes, por exemplo, a política linguística brasileira “alternou entre momentos de indiferença e de imposição severa de medidas prescritivas e proscritivas” (ALTENHOFEN, 2004, p. 83). Entre as políticas linguísticas existentes no país, pode-se citar a especificação da língua oficial do

---

<sup>57</sup> ORLANDI, E. *Língua e Conhecimento Linguístico. Para uma história das Ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

<sup>58</sup> SPOLSKY, B. *Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>59</sup> Idem nota 7.

país; a proibição ou o reconhecimento de línguas minoritárias/minorizadas (como as línguas de imigração, as línguas indígenas, as línguas de sinais etc.); o Inventário Nacional da Diversidade Linguística do Brasil; o Acordo Ortográfico do Português; a obrigatoriedade de oferta de língua estrangeira a partir do sexto ano do ensino fundamental e no ensino médio. Sobre esta última política se tratará mais detidamente a seguir.

### **LDB E O ENSINO DE LÍNGUA ESTRANGEIRA**

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996<sup>60</sup>, é a legislação que dispõe sobre as normas obrigatórias referentes ao sistema educacional brasileiro, desde a educação básica até o ensino superior. Entre as regulamentações, consta a referência ao ensino de língua estrangeira, especificamente no Art. 26 e no Art. 35-A:

Art. 26. Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos.

§ 5º No currículo do ensino fundamental, a partir do sexto ano, será ofertada a língua inglesa.

Art. 35-A. A Base Nacional Comum Curricular definirá direitos e objetivos de aprendizagem do ensino médio, conforme diretrizes do Conselho Nacional de Educação, nas seguintes áreas do conhecimento:

- I - linguagens e suas tecnologias;
- II - matemática e suas tecnologias;
- III - ciências da natureza e suas tecnologias;
- IV - ciências humanas e sociais aplicadas.

§ 4º Os currículos do ensino médio incluirão, obrigatoriamente, o estudo da língua inglesa e poderão ofertar outras línguas estrangeiras, em caráter optativo, preferencialmente o espanhol, de acordo com a disponibilidade de oferta, locais e horários definidos pelos sistemas de ensino.

---

<sup>60</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm)

As regulamentações da lei correspondem, portanto, a uma política linguística explícita, porque se dá no âmbito de uma legislação como ação pública; é uma política linguística interna por definir uma função a uma língua que será utilizada em território sob a gestão do Estado.

De acordo com a LDB, a oferta de uma língua estrangeira é obrigatória às turmas dos anos finais do ensino fundamental e também às turmas do ensino médio. A determinação é de que a língua estudada seja o inglês, sendo que no ensino médio há a possibilidade de disponibilização de aulas de outra língua estrangeira como disciplina optativa, o que dependerá da realidade de cada sistema de ensino.

Essa determinação é fruto da nova redação dada à lei em fevereiro de 2017<sup>61</sup>. Anteriormente, o ensino de, pelo menos, uma língua estrangeira era obrigatório, mas a escolha ficava a cargo da comunidade escolar, conforme as possibilidades de cada instituição. Com a modificação da lei também ocorre a revogação da Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005<sup>62</sup>, considerada uma das políticas linguísticas mais significativas. Conforme a “Lei de 2005”, tornava-se obrigatória a oferta de língua espanhola nos currículos do ensino médio, como uma decorrência do advento do Mercosul, na busca por meios e ferramentas para estreitar as relações entre os países membros do bloco, e também pode ser considerada como parte de uma política externa mais abrangente.

A atual resolução estabelecida remonta à época do governo militar, quando “o inglês se tornou a única língua estrangeira *de facto* no sistema educacional brasileiro” (OLIVEIRA, 2014, p. 9). Percebe-se, com isso, uma perspectiva de retirada de legitimidade e de prestígio de outras línguas estrangeiras que pudessem estar incluídas nos currículos das escolas do país, como procedimento pertencente à planificação do status dessas línguas.

A posição hegemônica que se percebe atualmente sendo ocupada pelo inglês é evidenciada por Lagares (2010), quando comenta sobre a proposta de Calvet (1999)<sup>63</sup> sobre um “modelo gravitacional” para tratar da situação ecológica das línguas do mundo. Em um primeiro nível estaria localizada a língua hipercentral, que no momento é o inglês,

---

<sup>61</sup> De acordo com a Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm)>

<sup>62</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/lei/111161.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111161.htm)

<sup>63</sup> CALVET, L.-J. Pour une écologie des langues du monde. Paris: Plon, 1999.

ao redor da qual gravitariam as línguas pertencentes aos demais níveis. O português e o espanhol se localizariam em um segundo nível, que corresponderia às línguas supercentrais; os falantes cujas línguas se encontram nessa segunda camada apresentam uma propensão tanto ao monolinguismo quanto ao bilinguismo, o qual tende a ocorrer de maneira horizontal, com línguas do mesmo nível, ou de maneira vertical, com a língua hipercentral. Em vista disso, os posicionamentos e as relações estabelecidas com base na disposição das línguas no sistema permitem o entendimento das possibilidades de construção de políticas linguísticas.

O planejamento do status do inglês no sistema educacional se correlaciona com o cumprimento das funções sociais esperadas no contexto da globalização. No mercado internacional, o peso econômico de uma língua pode alavancar um aumento no consumo de produtos de muitas áreas, como nos setores de turismo e bens culturais. Com a implementação de determinadas políticas linguísticas, corre-se o risco de que passem despercebidas as concepções e os interesses implícitos que as embasam, e também de que as línguas sejam consideradas meros instrumentos ou códigos nos quais podem se traduzir as culturas globalizadas, desligadas de sua carga ideológica (ARNOUX, 2000).

### **BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR**

Homologada pelo Ministério da Educação em 20 de dezembro de 2017, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento normativo que estabelece o conjunto de conhecimentos, competências e habilidades a serem desenvolvidos por todos os alunos no decorrer da educação básica. Conforme o disposto na LDB, é a partir dos direcionamentos da BNCC que os currículos e propostas pedagógicas das redes de ensino serão construídos, e é também tendo por referência a Base que deverão ser elaborados os currículos dos cursos de formação de docentes. Assim, a Base tem sua implementação amparada na legislação e, ao mesmo tempo, corrobora as diretrizes estabelecidas pela lei e planifica as estratégias para que sejam colocadas em prática.

Na seção própria que trata das orientações para o trabalho com a língua inglesa, são expostas justificativas para o seu ensino e para a forma como será abordada na composição curricular. A seguir, são apresentadas as competências específicas a serem alcançadas em cada ano do ensino fundamental; a BNCC de língua inglesa é estruturada por eixos organizadores (Oralidade, Leitura, Escrita, Conhecimentos Linguísticos e Dimensão Intercultural), unidades temáticas, objetos de conhecimento (conteúdos, conceitos e

processos) e habilidades (aprendizagens essenciais).

O documento ressalta a importância dos conhecimentos de inglês para a inserção dos sujeitos no mundo globalizado e plural, inscrevendo-se em uma perspectiva de educação linguística de caráter formativo. Com isso, evidencia algumas implicações: a primeira é a obrigação de rever as relações entre língua, território e cultura, pois as fronteiras dos países que têm o inglês como língua oficial já não demarcam a localização dos falantes dessa língua; a segunda é a ampliação da visão de letramento ou multiletramento, considerando as potencialidades das práticas sócias do mundo digital; a terceira é a abordagem do ensino a partir de uma atitude, por parte do professor, de acolhimento e legitimação de diferentes formas de expressão na língua.

É predominante na argumentação do documento a referência ao inglês como língua franca: “o tratamento dado ao componente na BNCC prioriza o foco da função social e política do inglês e, nesse sentido, passa a tratá-la em seu status de língua franca” (BRASIL, 2017, p. 239). Isso implica que o inglês seja deslocado da vinculação a um determinado território e de um modelo ideal de falante, marcando-o como integrante de práticas sociais multiculturais e como um bem simbólico para falantes de todo o mundo. Assim,

*Este é o cenário do inglês como língua franca, e, nele, aprender inglês implica problematizar os diferentes papéis da própria língua inglesa no mundo, seus valores, seu alcance e seus efeitos nas relações entre diferentes pessoas e povos, tanto na sociedade contemporânea quanto em uma perspectiva histórica. Nesse sentido, o tratamento do inglês como língua franca impõe desafios e novas prioridades para o ensino, entre os quais o adensamento das reflexões sobre as relações entre língua, identidade e cultura, e o desenvolvimento da competência intercultural. (BRASIL, 2017, p. 243)*

A autoridade linguística do inglês como língua franca é sustentada por um sistema ideológico do anonimato, que naturaliza seu valor neutro e universal, sendo essa uma tendência das línguas hegemônicas. Segundo Woolard (2007), no contexto contemporâneo de uma esfera pública, o “público” inclui a todos e é concebido como uma voz geral, transcendendo interesses particulares e peculiaridades. Com isso, se alcançaria uma visão “de lugar nenhum”, ou seja, uma superioridade objetiva livre das limitações de uma perspectiva.

Nesse sentido, a língua pública comum, não marcada, é uma janela de acesso em que a função referencial é preponderante, já que, por esse ponto de vista

*as línguas públicas, precisamente por não pertencer a “ninguém em particular”, podem representar a todos e ser usadas igualmente por todos. Apresentam-se abertas e disponíveis. Basta ser suficientemente bom e astuto para aproveitar-se plenamente de tamanho recurso. (WOOLARD, 2007, p. 133)<sup>64</sup>*

Pode-se considerar, portanto, na implementação dessa política pública em que se insere uma política linguística, a presença das três categorias de planificação. A planificação de aquisição se evidencia quando o documento estabelece as diretrizes para o ensino da língua, e também quando modifica tanto a quantidade de falantes da mesma com a sua inserção obrigatória na rede de ensino, quanto o próprio sistema de formação de professores. A planificação do status é explícita no texto, com a utilização do termo língua franca, elevando a importância do inglês por figurar de forma destacada nos currículos e também por ser legitimada na função de língua de acesso à cultura global. A planificação do corpus se dará na adequação dos materiais didáticos que deverão ser produzidos para a efetivação da BNCC; o documento recomenda que seja utilizada uma grande variedade de materiais e recursos, levando o aluno à percepção dos usos diversos, híbridos e multimodais da língua para que alcance o desenvolvimento das habilidades propostas.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob a perspectiva da conceituação e de todas as caracterizações terminológicas apresentadas sobre as políticas linguísticas, buscou-se evidenciar a relevância de se considerar as implicações políticas do processo de ensino/aprendizagem de línguas. Em razão disso, entende-se que, quando há a intervenção em aspectos relativos aos usos sociais da linguagem – regulamentação de qual língua deve ser falada, do momento ou do domínio em que pode ser utilizada e de que maneira isso deve ser feito –, estão em jogo ideologias, relações de poder, identidades, já que são indissociáveis de todas as práticas sociais. Ao serem empreendidos estudos no campo das políticas linguísticas, portanto, vão se cobrindo em correlação diversos termos e concepções, como

*a nação e a língua, o especialista e o poder político, a delimitação científica da língua e seu recorte político, o discurso glotopolítico e as práticas efetivas, os sistemas e representações do passado associados com as línguas e as novas necessidades sociais, a reflexão mais ou menos sistemática sobre a língua e o desenho que ao mesmo tempo esses discursos realizam do universo social, a temporalidade da língua e a dos processos*

---

<sup>64</sup> Texto original: “las lenguas públicas, precisamente por no pertenecer a “nadie en particular”, pueden representar a todos y ser usadas igualmente por todos. Se nos representan abiertas y disponibles. Basta con ser lo suficientemente bueno y astuto para aprovecharse plenamente de tamaño recurso.”

*econômicos, as localizações sociais e as posições glotopolíticas, as políticas linguísticas governamentais e a dimensão linguística das práticas políticas de distintos setores sociais. (ARNOUX, 2000, p. 16)<sup>65</sup>*

No desenvolvimento das políticas linguísticas e sua planificação, exemplificadas nas leis e no documento normatizador comentados, percebe-se que a intervenção do Estado é pautada também por forças políticas e econômicas, nas quais se farão integrantes os atravessamentos da linguagem.

Quando se problematiza a implantação do ensino de uma língua, neste caso o inglês, não se nega a importância e o valor que tenha. No atual contexto sócio-histórico, o conhecimento dessa língua hegemônica representa a aquisição de capital simbólico para a plena vivência da cidadania e para o acesso a muitos bens culturais.

No entanto, a delimitação da presença nos currículos escolares de apenas uma língua deslegitima e desconsidera fortemente a significação e a relevância de tantas outras línguas. O ensino de língua estrangeira na educação básica no Brasil, tanto antes como depois das modificações que geraram as regulamentações da lei vigente, necessita que ocorra reflexão por parte de todos os agentes sociais envolvidos, para que se alcancem maiores e melhores resultados. Por isso, a luta sempre será para que haja ampliação das possibilidades à disposição dos alunos na sua formação e para que seja valorizada a diversidade. Mesmo que a lei deixe em aberto possibilidade de inserção de uma outra língua no currículo do ensino médio, o caráter optativo sob o qual se dará a disciplina traz consigo uma representação da língua como portadora de um valor inferior. Como lembra Lagares (2010, p. 103),

*o ensino de línguas nos níveis fundamental e secundário do sistema educacional brasileiro deve se constituir, sobretudo, como um espaço para a educação linguística, contribuindo para a superação de muitos preconceitos e estereótipos que circulam na sociedade.*

A manutenção do objetivo da aceitação popular da universalidade do inglês é consolidada por uma ideologia do anonimato, dado que a língua se desenvolveria como

---

<sup>65</sup> Texto original: “la nación y la lengua, el especialista y el poder político, la delimitación científica de la lengua y su recorte político, el discurso glotopolítico y las prácticas efectivas, los sistemas y representaciones del pasado asociados con las lenguas y las nuevas necesidades sociales, la reflexión más o menos sistemática sobre la lengua y el dibujo que al mismo tiempo esos discursos realizan del universo social, la temporalidad de la lengua y la de los procesos económicos, las ubicaciones sociales y las posiciones glotopolíticas, las políticas lingüísticas gubernamentales y la dimensión lingüística de las prácticas políticas de distintos sectores sociales.”



global, livre de uma identificação local concreta, evitando-se a problematização de fatores histórico-culturais e relações de poder entre grupos sociais. A legitimação dessa ideologia se dá pela ação das escolas e dos meios de comunicação, por exemplo, naturalizando o poder da língua como inerente a ela mesma.

Também é largamente difundida na sociedade a crença de que a aprendizagem de língua inglesa se faz extremamente necessária para garantir o acesso a melhores postos de trabalho, o que oportunizaria uma mobilidade social. Como consequência disso, nota-se que é com essa concepção como pilar que se dá o crescimento da indústria de ensino de idiomas. Embora existam muitas circunstâncias socioeconômicas que não devem ser ignoradas, se faz essencial o questionamento sobre o poder e o papel das crenças e ideologias na estruturação social, já que estas irão determinar comportamentos, embasar práticas e, assim, produzir verdades.

A educação e as práticas linguísticas se inserem nas dinâmicas dos conflitos sociais e políticos, sendo inevitável e imprescindível que sejamos conscientes acerca de como nos posicionamos frente aos processos de globalização. As políticas linguísticas são um reflexo disso, já que no estabelecimento do papel e da função de cada língua não há neutralidade, mas sim o objetivo de favorecimento e benefício de determinados setores sociais. Como afirma Silva (2013), os mecanismos de política linguística, onde convergem as ideologias e as práticas,

*determinam a forma como a população percebe uma língua específica (suas representações) e, conseqüentemente, influenciam suas atitudes relativamente a essa língua. Assim, os mecanismos fomentam as práticas sociais da comunidade e, de fato, a real política linguística em vigor na sociedade. (SILVA, 2013, p. 315)*

Frente a isso, cabe questionar e dar visibilidade ao caráter de privilégio intrínseco ao alcance e obtenção do capital simbólico, que é o conhecimento linguístico. Dar acesso aos direitos e vantagens gerados nesses processos deveria ser o propósito de uma educação igualitária, que fomentasse o pensamento crítico, o desenvolvimento de potencialidades e a construções e o aprofundamento de conhecimentos.

## **REFERÊNCIAS**

ALTENHOFEN, Cléo V. Política linguística, mitos e concepções linguísticas em áreas bilíngües de imigrantes (alemães) no Sul do Brasil. *Revista Internacional de Linguística Iberoamericana*, n. 1 (3), p. 83-93, 2004.

ARNOUX, Elvira Narvaja de. La glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario. Lenguajes: Teorías y Prácticas, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2000. Disponível em

<[https://www.academia.edu/24563971/La\\_Glotopol%C3%ADtica\\_transformaciones\\_de\\_un\\_campo\\_disciplinario](https://www.academia.edu/24563971/La_Glotopol%C3%ADtica_transformaciones_de_un_campo_disciplinario)>

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, DF: MEC, 2017. Disponível em <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/a-base>>

CALVET, Louis-Jean. As políticas linguísticas. São Paulo: Parábola, 2007.

CALVET, Louis-Jean. Sociolinguística: uma introdução crítica. São Paulo: Parábola, 2002.

LAGARES, Xoán C. A ideologia do panhispanismo e o ensino do espanhol no Brasil. Políticas Linguísticas, Córdoba, Argentina, v. 2, p. 85-110, out. 2010.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). O Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

OLIVEIRA, Gilvan Müller. Políticas linguísticas como políticas públicas. Recuperado em 01 de jul. 2014, de IPOL Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística. Disponível em <[http://e-ipol.org/wpcontent/uploads/2013/06/Políticas\\_linguísticas\\_e\\_Políticas\\_publicas.pdf](http://e-ipol.org/wpcontent/uploads/2013/06/Políticas_linguísticas_e_Políticas_publicas.pdf)>

RECUERO, Ana Pederzoli Cavalheiro. O surgimento das ciências políticas linguísticas e o ensino de espanhol no Brasil. SOCIODIALETO, UEMS/Campo Grande, v. 5, n. 13, p. 294-304, jul. 2014.

RECUERO, Ana Pederzoli Cavalheiro. Por que (não) ensinar espanhol no Brasil? As políticas linguísticas e a gramatização no ensino do espanhol a partir da glotopolítica. 2017. 288 p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2017.

SAVEDRA, Mônica Maria G; LAGARES, Xoán C. Política e planificação linguística: conceitos, terminologias e intervenções no Brasil. Revista Gragoatá, Niterói, n.32, p. 11-27, 2012.

SILVA, Elias Ribeiro da. A pesquisa em Política Linguística: histórico, desenvolvimento e pressupostos epistemológicos. Trab. Ling. Aplic., Campinas, n. 52, v. 2, p. 289-320, jul./dez. 2013.

\_\_\_\_\_. A pesquisa em política linguística no Brasil: contribuições dos estudos sobre

crenças e ensino/aprendizagem de línguas. Anais do XVII Congresso Internacional Asociación de Linguística y Filología de América Latina, João Pessoa – Paraíba, 2014.

WOOLARD, Kathryn A. La autoridad lingüística del español y las ideologías de la autenticidad y el anonimato. In: DEL VALLE, José (ed.). La lengua, ¿patria común? Ideas e ideologías del español. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007. p. 129-142.

## CULTURA E EDUCAÇÃO

---

José Eustáquio Romão<sup>66</sup>

### RESUMO

Este texto discute as relações entre cultura e educação, analisando os dois conceitos e, no caso da primeira, identifica os sistemas ou processos culturais, relacionando-os com os componentes curriculares. Em seguida, debruça-se sobre as mais recentes discussões que têm se travado em torno do respeito (ou desrespeito) às especificidades culturais – das formações e classe sociais – de modo a questionar os currículos.

Palavras Chaves: Cultura, Educação, Currículo, Multiculturalismo Crítico

### INTRODUÇÃO

O tema deste texto nos remete a dois conceitos que a maioria dos educadores não quer que sejam desvinculados, mas que, na prática, eles geralmente o são. Trata-se dos conceitos de cultura e de educação.

O divórcio que se estabeleceu entre ambos deriva, certamente, de uma série de preconceitos arraigados na sociedade em geral e na comunidade científica em particular. Vejamos alguns deles. Um primeiro diz respeito ao verdadeiro fosso que se cavou entre a cultura e a educação – institucionalizado pelo Estado –, a ponto de serem necessários dois diferentes ministérios, da Educação e da Cultura, para cuidarem, respectivamente, das políticas públicas educacionais e das culturais, como é o caso do Brasil<sup>67</sup>. Ao longo da história administrativa, as possibilidades de diálogo e de entrosamento entre as políticas de tais organismos são cada vez mais difíceis.

---

<sup>66</sup> Doutor em Educação. Universidade Nove de Julho. E-mail: jer@terra.com.br.

<sup>67</sup> O Ministério da Cultura (MinC) foi criado em 15 de março de 1985 pelo decreto nº 91.144. Antes, as políticas culturais eram administradas pelo Ministério da Educação que, por isso, chamava-se Ministério da Educação e Cultura (MEC). Em 12 de abril de 1990, Fernando Collor de Mello transformou-o em Secretaria da Cultura, diretamente vinculada à Presidência da República. A lei nº 8.490, de 19 de novembro de 1992, no governo do presidente Itamar Franco, reverteu a situação e a Secretaria da Cultura voltou a ser ministério. Em 2016, mesmo que na presidência interina, Michel Temer extinguiu novamente o MinC, reincorporando-o ao Ministério da Educação, pela media provisória nº 726, de 12 de maio de 2016. No mesmo mês, a 23 de maio de 2016, foi obrigado a voltar atrás, publicando no Diário Oficial da União, a medida provisória 728, graças à mobilização geral de intelectuais, artistas e movimentos sociais. Curiosamente, o Ministério da Educação manteve a mesma sigla. Esta longa nota histórica demonstra sobejamente as aproximações e os distanciamentos da educação e da cultura.

Curiosamente, depois de ter atacado ferrenhamente o termo e o conceito preferido pelos alemães no século XIX e preferindo o termo “*civilisation*”, referenciada no conceito de “alta cultura” (no singular), a França deve ter sido um dos primeiros países do mundo a concretizar a criação, “em 1959, de um ministério de Assuntos Culturais encarregado de ‘tornar acessíveis as obras capitais da humanidade, e em primeiro lugar da França, ao maior número possível de franceses’ conforme os termos do decreto de 24 de julho de 1959” (LAHINE, 2004, p. 15-16), nomeando um dos intelectuais mais sofisticados daquele momento para ministro, André Malraux. Ainda que a criação de órgãos públicos congêneres proclamassem na década subsequente que a intenção era de democratizar a cultura, na verdade as elevadas criações do espírito humano ficaram mais adstritas ao usufruto das “classes superiores” e as criações da cultura popular ainda levariam tempo para começarem a se insinuar nos corredores palacianos dos ministérios da cultura. Até essa época, as criações emergentes fora dos salões e das academias eram encaradas pelo viés do folclore, sob o olhar benevolente e paternalista que mira o “pitoresco popular”. É claro que, na contemporaneidade, dadas as dimensões e a diversidade das produções culturais, estão perfeitamente justificados os órgão públicos que devem cuidar da cultura, desde que busquem, efetivamente, não apenas a democratização dos bens culturais, mas também a consideração e incorporação das produções das formações histórico-sociais ancestrais e dos grupos sociais populares. Não faz sentido, como pontifica Bernard Lahire (op. cit. *passim*), falar de “cultura legítima”, nem, muito menos, de “grau de legitimidade cultural” (p. 24). Quem estabelece essa graduação? Com que direito? Com que referenciais? Além disso, mais do que democratizar o usufruto do patrimônio cultural da humanidade, os ministérios da educação e órgãos congêneres deveriam levar em conta que este patrimônio inclui as produções dos oprimidos e oprimidas e que não devem ser considerados apenas pelo viés do folclore.

Um segundo preconceito, pelo menos entre nós brasileiros, relacionado à cultura diz respeito à confusão entre cultura e erudição. Ou seja, ela se limitaria aos produtos das manifestações superiores do espírito humano nas ciências, artes, literatura e da filosofia, o que expulsaria de seu universo todos os povos que viveram e vivem em comunidades ancestrais simples. As formas, os meios, os mecanismos e instrumentos de produção da existência material, enfim, toda os produtos das intervenções humanas para a preservação da espécie e gerados fora das rodas intelectuais sofisticadas e dos nichos

acadêmicos das discussões específicas, são geralmente descartados do universo cultural. Também não são consideradas como realizações culturais as formas de organização das relações humanas, disseminadas nos hábitos, nos pactos costumeiros do dia a dia, e que não registradas por escrito, nem institucionalizadas nas normas e modos de regulação da convivência cotidiana, bem como suas formas e instrumentos de aplicação difusa nas diversas formações sociais. Neste sentido, diz-se que “uma pessoa é culta” quando ela domina muita informação, fala vários idiomas, é viajada, conhece muitos lugares e sabe perorar sobre arte, literatura, apresentando ares aristocratas e gostos sofisticados. Seria mais razoável dizer que se trata de uma “pessoa erudita”<sup>68</sup>, ao invés de dizer que ela é “cult”, porque cultos são todas as pessoas, cada uma ao modo de sua classe social.

Em relação aos processos mais coletivos, quando se diz “cultura de um povo”, geralmente quer-se falar das produções literárias e artísticas, às vezes, admitindo-se a inclusão das manifestações religiosas das camadas sociais subalternizadas sem, todavia, incluir no conceito seus meios e instrumentos de organização social para a produção e reprodução da vida imediata.

## **CULTURA**

Para os propósitos deste texto, pensamos que não é demais formular um conceito antropológico – muito sintético, diga-se de passagem –, para que possamos relacioná-lo com a educação, ou melhor, inseri-lo no conjunto das reflexões sobre o processo educacional e, portanto, considerá-lo no universo das discussões pedagógicas.

São sobejamente conhecidas as polêmicas sobre o termo “cultura” que, por isso mesmo, apresenta uma pluralidade semântica notável e uma literatura bastante volumosa e variada sobre o tema<sup>69</sup>. Mas, dados os limites deste trabalho, resumiremos nossas reflexões em torno de um de seus significados mais sintéticos: “humanização do mundo”<sup>70</sup>. Neste sentido, cultura é tudo aquilo que resulta do pensar e do agir humanos sobre a

---

<sup>68</sup> Com as sempre presentes exceções, a erudição explícita é, em geral, um finíssimo e pálido verniz que encobre o vazio do fundo.

<sup>69</sup> Por isso, registramos, nas referências bibliográficas deste trabalho, o maior número possível de títulos disponíveis, em Português, para quem quiser se aprofundar na discussão sobre as questões da cultura. Elas ultrapassam, propositalmente, os limites das obras citadas no texto, de modo a fornecer ao leitor os títulos mais facilmente acessíveis, com as mais variadas abordagens e perspectivas analíticas.

<sup>70</sup> Para uma discussão mais detalhada do termo e do conceito, remetemos o leitor ao didático livro de Denys Couche (1999), que examina-os didaticamente, sob o viés de diversas correntes de pensamento e nas mais diversas disciplinas (Antropologia, Sociologia etc.).

natureza, com vistas à obtenção de bens e serviços necessários à sobrevivência e à reprodução da espécie. Em suma, cultura é toda ação humana que confere um novo significado ao que originalmente as coisas e os processos tinham no seu estado natural.

Os seres e os fenômenos naturais existem e se transformam objetivamente, como que obedecendo a um *teleos* determinante e que lhes é exterior, isto é, evoluem como que impulsionados para um objetivo exógeno. Quando o ser humano lança mão de um desses seres ou interfere em um desses fenômenos, ele lhes confere um segundo significado e outro(s) objetivo(s), criando cultura. Imaginemos como exemplo, a utilização de um galho de árvore por uma nossa antepassada, de modo que pudesse “aumentar seu braço” e, com ele, alcançar uma fruta em uma árvore mais alta. O que era, natural e simplesmente, “galho” virou “coletor de alimentos”; ganhou, portanto, novo significado e novo objetivo nas mãos de uma representante da espécie humana. Da mesma forma, ela poderia usar o galho para alcançar a cabeça do companheiro fujão, conferindo-lhe, agora, o sentido de “arma”. Nas duas oportunidades, estamos diante de atos de criação cultural, por mais violento que seja um deles. Enfim, consideraremos Cultura (com C maiúsculo) como a humanização da natureza. Evidentemente, na perspectiva da Razão Temporal<sup>71</sup>, os processos de humanização ocorrem de maneira diversa em cada formação social e em cada contexto da mesma formação social.

Pode soar estranho, mas tomada neste sentido, a cultura é composta por tudo que é artificial, por tudo que não é natural, porque, neste caso, é constituída por tudo que apresenta uma marca da transformação humana sobre os elementos do Cosmos e da vida concreta em sociedade.

A vantagem desta definição tão simples é que ela atende tanto a uma concepção totalizante quanto a uma formulação local de cultura<sup>72</sup>. Desse modo, seria mais conveniente usar o vocábulo sempre no plural: “culturas”.

---

<sup>71</sup> Denominamos “Razão Temporal” toda e qualquer perspectiva analítica que considera tanto a realidade quanto as reflexões que sobre ela são feitas como processos e, não, como estruturas. Por oposição, denominamos “Razão Estrutural” toda racionalidade que considera o que existe estruturado e o que sobre ele se pensa como leis, axiomas e postulados.

<sup>72</sup> Não entraremos, aqui, dados os limites deste trabalho, na discussão que se travou entre os franceses e os alemães e atravessou décadas, consumindo toneladas de papel e tinta. Apenas queremos afirmar que este trabalho caminha muito mais na senda que considera a cultura como a formulação, preservação e disseminação de uma expressão simbólica genuína de uma formação histórico-social concreta ou de um segmento dentro dessa formação, que tem um projeto de sociedade. Assim, dependendo da divisão dessa formação em grupos sociais hierarquizados e distintos, a cultura pode ser expressão de um desses grupos.

Assim considerada, as culturas impõem, imediatamente, uma implicação: todos os povos, todas as sociedades, todas as formações sociais e todos os segmentos sociais identificáveis e todas as classes sociais têm cultura<sup>73</sup>.

É evidente que, pelos contextos adversos ou favoráveis em que viveram (ou vivem), os aglomerados humanos e, dentro deles, os grupos de solidariedade<sup>74</sup> desenvolveram (e desenvolvem) trajetórias culturais específicas, encontrando-se, portanto, em situações culturais diferenciadas.

Na literatura antropológica, essas situações, esses contextos culturais são classificados como etapas ou fases, como se houvesse uma linha evolutiva a guiá-las, sugerindo, portanto, que há aí, também, uma hierarquia: algumas formações e classes sociais são “mais adiantadas” e outras “mais atrasadas”. Para tanto, lança-se mão dos mais diversos critérios de periodização – no fundo classificação –, como o grau tecnológico, as formas de organização social, os processos de desenvolvimento econômico etc. A classificação mais conhecida, que considera as fases das formações sociais: “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. Neste caso, lança-se mão de apenas um traço para caracterizar a passagem de uma fase a outra, ou seja o progresso técnico: a descoberta e utilização dos metais marcariam a passagem da selvageria à barbárie e a invenção da escrita caracterizaria a transição da barbárie para a civilização.

É lugar comum a constatação de que qualquer classificação ou a escolha de determinados marcos cronológicos para uma periodização são arbitrárias e, certamente, estarão sempre afetadas por um etnocentrismo mais ou menos explícito.

Interessa-nos mais do que as diferenças entre os contextos culturais resultantes de trajetórias específicas, uma reflexão sobre os processos culturais que ocorrem em todas as sociedades.

Um terceiro preconceito está ligado ao anterior e é um tema sobre o qual já se discutiu muito: semelhanças e diferenças, aproximações e distanciamentos,

---

<sup>73</sup> Bernard Lahire defende ainda a cultura dos indivíduos,

<sup>74</sup> Denominamos “grupos de solidariedade”, os segmentos humanos, dentro das sociedades mais amplas, que desenvolvem, por sua posição específica na produção e reprodução da vida imediata, visões específicas de mundo comuns e, portanto, geradoras de identificações e de solidariedade. Lucien Goldmann, na trilha de pensadores do Materialismo Dialético, como o próprio Karl Marx e Gyorgy Lukács, preferiu, neste caso, usar a expressão “visão de mundo” para caracterizar o universo simbólico de uma determinada classe social. Nesta mesma trilha, “cultura de classe” faria sentido, mas é uma expressão que abarca mais do que o sistema simbólico, pois inclui, também, os modos operativos de produção e reprodução da vida imediata e concreta.



convergências e divergências entre os conceitos de cultura e os de civilização. Não é o caso de reconsiderá-las neste trabalho.

Ainda numa perspectiva antropológica, devemos derivar do conceito de cultura enquanto “humanização da natureza”, dentre outras, pelos menos três ordens de consideração. Em primeiro lugar, cultura é mais um processo do que um conjunto estruturado de conceitos, leis, axiomas, postulados, artefatos etc. Em segundo lugar, temos de admitir que todos os povos, por mais primitivos que sejam, têm cultura. Finalmente, mesmo que em estágios diferentes, todas as formações sociais, das mais simples às mais complexas, constituem sua cultura com três grandes conjuntos, ou sistemas de processos de intervenção no Cosmos:

- I – Sistema Cultural Produtivo;
- II - Sistema Cultural Associativo e
- III – Sistema Cultural Simbólico.

O primeiro é constituído pelas formas e instrumentos de “produção e reprodução da vida imediata”, de acordo com Engels na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1975, p. 19). Ou seja, o Sistema Cultural Produtivo – que alguns antropólogos, como Darcy Ribeiro (1978), preferem chamar de “Sistema Adaptativo”<sup>75</sup> – diz respeito às formas, meios e instrumentos de produção da existência material. Ele corresponde à versão antropológica do que a explicação materialista dialética chamou de “infraestrutura das sociedades”. Ele se constitui, portanto, de meios de produção e de forças produtivas.

O Sistema Cultural Associativo se constitui do conjunto das normas específicas de convivência humana em cada uma das formações sociais de que se tem notícia, bem como dos mecanismos, dinâmicas e instrumentos de sua aplicação. Ele se apresenta aos grupos sociais e às pessoas com seus “aparelhos”, com mais ou menos força coercitiva ou ideológica. Em geral, o argumento da força (física) é mais usado quando falha a força do argumento (ideológico-cooptativo). Tem, portanto, como partes constitutivas os “aparelhos” fiscais (coletores) e os de aplicação e fiscalização do cumprimento das normas que instituídas, escritas ou implícitas no direito consuetudinário. Os instrumentos dos aparelhos repressores se responsabilizam pela aplicação de sanções a quem

---

<sup>75</sup> No nosso modo de ver, inadequadamente, uma vez que a espécie humana não se adapta à natureza, mas adapta a natureza às suas necessidades.

desobedece às normas. Pode-se dizer, numa linguagem mais técnica, que o Processo Cultural Associativo é constituído pelo direito e pela burocracia de cada sociedade, pois ainda que estes vocábulos sejam aplicados somente às formações sociais modernas e complexas, já com o estado constituído, não é difícil imaginar sua adequação às comunidades humanas mais primitivas e mais simples. Nos termos do Materialismo Histórico, este sistema corresponde à superestrutura jurídico-política.

O Sistema Cultural Simbólico, ao contrário dos dois primeiros, que são conjuntos de intervenções concretas, de ação, de praxiologia, é um sistema de representação<sup>76</sup>: por intermédio dele, mulheres e homens representam a natureza, a si mesmos, as suas relações com a natureza, os outros seres humanos, suas relações mútuas, o cosmos etc. O Sistema Cultural Simbólico é constituído pela ciência, pela arte, pela religião e por todas as formas de captação, interpretação, representação e expressão do mundo.

Há ainda uma realidade humana que não está contida especificamente em qualquer um dos sistemas culturais mencionados, ainda que os perpassa. Ele constitui, talvez, um outro processo<sup>77</sup>. É a afetividade, às vezes, denominada “realidade libidinal”. Ela é tão fundamental à sobrevivência da espécie quanto os elementos dos demais processos, pois seu desequilíbrio pode levar, no limite, à auto-eliminação. É mais ainda fundamental para a reprodução da espécie. Sob a racionalidade freudiana<sup>78</sup>, a libido aparece como elemento diametralmente antagônico à sociabilidade, manifestando-se como busca individualista trágica da felicidade pessoal. Afinal, existe ou não existe uma elaboração cultural individual?

Concordando com as teorias de que o sujeito da criação cultural é transindividual (v. GOLDMANN, *passim*), não se pode negar que há uma dimensão pessoal, individualizada, dado que os fenômenos simbólicos ocorrem é na mente das pessoas, individualmente. É claro que essa elaboração pessoal não é determinante para a significação profunda de uma determinada obra científica, artística ou filosófica. É certo que a estrutura significativa de uma determinada obra simbólica é determinada pela

---

<sup>76</sup> Mesmo em se tratando de um processo dinâmico, o Processo Cultural Simbólico pode ser considerado como um sistema, na medida em que há necessidade de estruturas mais ou menos fixas para que seja possível a representação.

<sup>77</sup> A discussão mais aprofundada deste tema ultrapassa os limites deste trabalho, mas fica aqui registrada como promessa de uma retomada em outros, de maior fôlego.

<sup>78</sup> E aqui incluímos os pós-freudianos, como Wilhelm Reich.

consciência da classe a que pertence o autor da obra, mas sua expressão concreta se dá pela idiossincrática originalidade do autor. Existe, portanto, uma elaboração pessoal. Para dar um exemplo concreto, a aversão de Machado de Assis – certamente um dos maiores intelectuais do século XIX no Brasil – em tratar o tema mais importante da época que era a discussão que fervilhava por todo o território nacional sobre o tema da abolição da escravidão, não pode ser explicada por um dado de sua biografia pessoal: o fato de ele próprio ser afrodescendente. Da mesma forma que ele, reagiu José de Alencar – outro grande intelectual e escritor brasileiro do século XIX. No entanto, Alencar não era afrodescendente e, portanto, não podia ter aversão ao tema apenas por um complexo de inferioridade, já que, além de branco, era da elite do Império. Assim, não faz sentido, como alguns biógrafos e analistas o fazem, atribuir a Machado um fator individual (afetivo) como inibidor de uma temática em sua vasta obra literária e crítica, que abordou, praticamente, quase todos os problemas da sociedade brasileira daquela centúria. Onde estaria a explicação, em dois autores tão díspares, a explicação da mesma inibição? Certamente o fator determinante dessa omissão deve ser social: tudo leva a crer que uma melhor explicação estaria nas relações dos intelectuais com o poder. “Intimismo à sombra do poder”, categoria divulgada no Brasil por Carlos Nélon Coutinho, parece dar melhor conta da análise do tema. Ou seja, o intelectual, em atendimento a seu conhecimento da realidade, precisa dar satisfação a sua escala de valores íntima e o faz analisando criticamente a sociedade. No entanto, como sua crítica pode se voltar contra sua própria sobrevivência, inclusive material, já que sua plateia e seus consumidores são, em geral protagonistas da realidade criticada, o intelectual não ataca os problemas centrais, mas problemas que nos contextos específicos são secundários.

Contudo, retomemos a reflexão mais geral sobre o conceito antropológico de cultura e suas implicações.

Em resumo, os sistemas culturais podem ser melhor percebidos no Quadro I.

Sistema	Manifestação	Elementos	Finalidade
Produtivo	Ação	Meios de Produção	Vida Material
		Forças Produtivas	(Produção/Reprodução)
Associativo		Direito	Vida Coletiva
		Burocracia	
Simbólico	Representação	Ciência, Arte,	Explicação
		Religião...	Expressão

QUADRO I: Sistemas de Processos Culturais

Cabe acrescentar que os processos simbólicos são mais lentos que os dois primeiros. As pessoas, os grupos e as formações sociais abrem mão mais rapidamente de suas formas concretas de vida – processos praxiológicos de produção e reprodução da vida material e formas de convivência – do que de seus valores, princípios, convicções científicas e religiosas, formas de expressão etc. Em outras palavras, ocorre uma espécie de “disritmia histórica”, na qual as pessoas, os grupos e as sociedades mudam mais rapidamente sua maneira de ser e agir, enfim, suas práticas, mas continuam apegados aos elementos do sistema simbólico do passado<sup>79</sup>. Essa não poderia ser uma prova de que as pessoas e os coletivos não vivem de acordo com o que pensam, mas pensam de acordo com as condições de vida que têm e que este pensar vem muito depois de as mudanças concretas terem ocorrido? O ajuste temporal das ideias com a realidade se dá *a posteriori* ou a formação social em tela é atropelada pela história? Embora as respostas mais

<sup>79</sup> Foi graças a este “atraso” do sistema simbólico que Engels (1975) comprovou a existência da forma mais primitiva de organização humana (a horda), mesmo que dela, na época em que a antropologia foi criada e desenvolvida (século XIX), não mais houvesse qualquer testemunho vivo. Embora as comunidades mais simples existentes já tivessem superado a horda, a sobrevivência, em seu sistema simbólico, da representação das relações de parentesco antigas, já não mais existentes, é um sinal da mencionada “disritmia”.

minuciosas a estas questões – muito desafiantes e atraentes – escaparem aos limites deste trabalho, não é possível deixá-las totalmente sem resposta.

Por isso, como última reflexão, mas não menos importante, cabem algumas considerações sintéticas sobre uma das implicações desses sistemas de processos culturais: trata-se da determinação em última instância. A discussão teórica dessa categoria histórico-sociológica marxista já provocou muita polêmica, destacando-se a reação daqueles que, com base no tema, acusam o Materialismo Dialético de “determinista” que, neste caso, contradizer-se-ia *in limine*, já que tudo tem base no choque dos contrários, implicando que tudo tem de admitir o contrário e que a determinação acaba por eliminar a dinâmica do trio tese-antítese-síntese... Então, como se defendem os seguidores do Marxismo? Como concebem a “determinação em última instância”? A resposta a esta questão obriga-nos a um parêntese teórico.

O determinismo é uma questão não inteiramente resolvida pela “Ciência Marxista”<sup>80</sup>, bastando compulsar o verbete “determinismo” do *Dicionário do pensamento marxista* (BOTTOMORE, 2012, p. 145-148) para se perceber não só a ambiguidade dos textos do próprio Marx, mas também a hesitação do autor do verbete, Roy Bhaskar, ainda que concluindo pela negativa, ou seja, que “... a tendência geral do MARXISMO OCIDENTAL é antinaturalista e anticausalista, bem como antideterminista” (*id., ib.*, p. 147). A hesitação é tanta que ele mesmo destaca que se trata do “Marxismo Ocidental” e, ainda assim, é apenas uma tendência. Pensamos que a questão aqui pode e deve ser tratada de uma maneira mais direta, especificando-se o conceito de “determinação” na Razão Temporal ou na Razão Dialética.

De um modo geral, predomina nas sociedades burguesas contemporâneas duas ideias que precisam ser superadas, para que se possa fazer uma abordagem adequada da “determinação em última instância” preconizada pelo Materialismo Dialético. A primeira considera que a determinação se opõe à liberdade. Ora, a negação de certas determinações históricas revela uma consciência ingênua sobre elas e, no limite, inconsciência. Veja-se o exemplo da questão do escravo e do senhor em Hegel “traduzida” por Freire na relação

---

<sup>80</sup> Uso aqui esta expressão de modo um tanto quanto reducionista, mas apenas para significar que a questão do determinismo é polissêmica nas várias correntes marxistas. Ela é também explícita aqui, para distingui-la da Dialética, no sentido de ser o conjunto das tentativas de explicação dialética do mundo pelos seguidores de Marx.

entre opressor e oprimido:

*Se o que caracteriza os oprimidos como “consciência servil” em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase “coisa” e transformar-se, como salienta Hegel, em “consciência para o outro”, a solidariedade verdadeira com eles está em com eles lutar para a transformação da realidade objetiva que os faz ser este “ser para outro” (1978, p. 37-38).*

Como muito bem aponta Paul Taylor (1993, p. 49), interpretando a influência de Hegel sobre Freire, ambos e outros materialistas dialéticos, como o próprio Marx, chegaram à conclusão de que não se pode ser livre sem a consciência da liberdade. Portanto, a história da liberdade se confundiria com a história da conscientização. Porém, mais do que a consciência da liberdade, é necessário ao escravo, ao dominado, ao oprimido e oprimida o auto-reconhecimento da própria situação de oprimido. Este auto-reconhecimento só pode emergir a partir da conscientização crítica a respeito das relações de opressão. A correlação de forças históricas que, em determinado momento, determinaram as relações de opressão só podem ser superadas, quanto apreendidas pelos oprimidos e oprimidas. Somente o reconhecimento e a consciência da determinação permite a libertação. A liberdade, por isso, está contida, potencial e dialeticamente, na opressão. Em conclusão, determinação (histórica) e liberdade não se opõem e se negam, mas são duas realidades que se relacionam dialeticamente nos contextos concretos das trajetórias históricas dos grupos sociais.

A segunda ideia burguesa está ancorada na convicção de que as pessoas “vivem de acordo com o que formulam teoricamente e representam em seu sistema simbólico”. As ideias determinariam o modo como as pessoas se conduzem no Sistema Produtivo e no Sistema Associativo. Ou, dizendo-o de uma maneira mais simples, “as pessoas vivem de acordo com o que pensam”. Não é esta concepção que está arraigada na mente da maioria dos professores da educação básica. Ela se exprime nos alertas que dão aos estudantes: - “Estude, menino, para que possa algum dia se dar bem na vida.” Melhorar a maneira de pensar pelo estudo é o que possibilita “se dar bem na vida”. Nesta expressão estão implicadas uma série de estereótipos e de discriminações. Destaquemos apenas dois. Em primeiro lugar, a “cultura primeira”, na feliz expressão de Georges Snyders (1988), trazida de casa, não vale nada, porque gerou um sistema simbólico ruim, que não permite “se dar bem na vida”. Em segundo lugar, a escola é metafisicamente considerada, sem as necessárias determinações histórico-sociais – como é o caso da “escola bancária” que

Paulo Freire percebeu tão bem na sociedade burguesa –, e sempre levará o(a) estudante a pensar de modo diferente do que pensava em casa, para “se dar bem na vida”. Neste viés cultural, o Sistema Cultural Simbólico seria determinante.

Diametralmente opostos posicionam-se os materialistas dialéticos para afirmar que as pessoas e as sociedades pensam de acordo com as condições de vida que têm, ou seja, são as condições materiais de existência que determinam o que os grupos sociais e as pessoas pensam.

O perigo do primeiro viés é que, com base nele e buscando legitimar-se epistemologicamente, a burguesia debita a responsabilidade do “viver mal” dos oprimidos e oprimidas na conta de suas próprias “más ideias” e de seu mau desempenho na escola.

## EDUCAÇÃO

Ora, a educação, mais especialmente a educação formal que se desenvolve por meio da escola, trabalha quase sempre no Sistema Cultural Simbólico, pois mesmo que trate dos processos de produção da vida material e da regulação das relações humanas nas formações sociais específicas, ela os aborda do ponto de vista das representações, que pretende que sejam científicas. Talvez aí esteja a explicação da lentidão das transformações escolares, já que, como vimos, o Sistema Simbólico é mais lento do que os outros dois Sistemas Culturais (Produtivo e Associativo), que englobam processos ativos, de efetiva intervenção na realidade concreta da existência e vida das pessoas<sup>81</sup>.

A questão das relações entre cultura e educação são, como se pôde observar, muito amplas. Limitando-nos às relações entre cultura e educação formal, aquela oferecida pelas escolas, podemos fazer uma sintética digressão sobre como ficariam os sistemas culturais em relação aos componentes de uma matriz curricular? O Quadro II ajuda na síntese a que temos de submeter o tema, dados os limites deste texto.

---

<sup>81</sup> Abstrair-nos-emos de tratar a diferença entre “existir” e “viver”, remetendo o leitor para a importante discussão dessa diferença, quando certamente inspirado na *Dialética do concreto*, de Karel Kosik (1976), entabulou com Antonio Faundez uma conversa sobre os conceitos (v. “livro falado” *Learning to question: a pedagogy of liberation*, de 1989).

Sistemas Culturais	Conhecimentos	Componentes Curriculares
Produtivo	Ciências Naturais	Estudo da Infraestrutura (Forças Produtivas, Meios de Produção)
Associativo	Ciências Sociais	Estudo da Superestrutura Jurídico- Política (Relações de Produção, Direito e Burocracia)
Simbólico	Códigos e Linguagens	Estudo da Superestrutura Simbólica (Ciência, Arte, Religião etc.).

QUADRO II: Correlação entre Cultura e Currículo

O Sistema Produtivo de um grupo social ou de uma determinada formação histórico-social é reproduzido no respectivo Sistema Simbólico, para que o grupo ou a sociedade em questão preserve e transmita às novas gerações seus modos, mecanismos, instrumentos e ferramentas de produção material da existência. Para tanto, organiza esses saberes em representações (conhecimentos) para formal ou difusamente preparem seus membros para a preservação e reprodução desse patrimônio cultural, o que se dará pela comunicação e pela educação. A própria sobrevivência do grupo ou da formação histórico-social depende dessa preservação e disseminação.

O Sistema Produtivo, como vimos, corresponde à Infraestrutura Econômica dos termos marxistas. Entretanto, é bom lembrar que a escola não é o universo em que as forças produtivas e as relações de produção de uma sociedade ocorrem. Ela trata simbolicamente (curricularmente) dos componentes deste Sistema.

É preciso garantir, também, a regulação da convivência, ou seja, organizar, preservar e disseminar as regras e normas do viver em comunidade, da vida social e, do mesmo modo, é também necessário ensinar aos mais jovens o comportamento e os desempenhos dos diversos segmentos sociais, de forma a manter o equilíbrio social. Esse processo de integração pode encontrar seus opositores nas propostas de transformação social e nos processos revolucionários. Contudo, mesmo estes terão de formular as novas representações políticas e, posteriormente, as novas representações do Sistema Produtivo e do Sistema Simbólico nos novos currículos (também simbólicos). Não foi esta a imensa e épica tarefa que Nadezda Krupskaya e outros líderes revolucionários da União Soviética,



tiveram de desenvolver, para substituir todo o sistema educacional de séculos de czarismo pelas propostas educacionais do bolchevismo em pleno fragor da Revolução de 1917<sup>82</sup>?

Finalmente, o Sistema Simbólico, tema obrigatório em qualquer processo educacional, formal ou informal, é o garantidor da conservação ou da transformação dos demais sistemas, porque é por meio deles que as pessoas e os grupos sociais decidem mantê-los ou substituí-los. E, quando ele debruça sobre si mesmo, acaba produzindo meta-teorias, porque faz representação das representações.

Apenas a título de curiosidade *en passant*: Será por isso tudo que os sistemas educacionais e as escolas são, em geral, conservadoras?

Relações entre a cultura e a educação da forma como o estamos fazendo até agora, fica ainda elidido um último problema que queremos abordar e que, de certa maneira, encontra-se na moda das discussões acadêmicas. Trata-se do respeito à diversidade cultural, aos processos específicos de produção social da cultura, nos diversos setores das atividades humanas.

Do modo como até agora tratamos o tema, parece que não há problema no fato de a maioria dos sistemas educacionais comporem seus currículos uniculturalmente, ou seja, com apenas uma representação – geralmente a hegemônica – das determinações naturais e sociais.

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Em geral, os freirianos são acusados, primeiramente, de defenderem a “desescolarização” da sociedade, como queria Ivan Illich. Penso que este equívoco, cometido por Franco Cambi (1999), não pode prevalecer, porque, na verdade, os seguidores de Paulo Freire são contra um tipo de escola, a “bancária”, mas defendem, como Freire a escola emancipadora, a escola libertadora, a escola dos oprimidos e oprimidas. Em suma, apesar de se aproximar de Illich na crítica à escola tradicional, Freire não propõe, como ele, o fechamento das escolas, mas sua substituição por escolas mais conscientizadoras e libertadoras.

Em segundo lugar, e quando reconhecidos como defensores da escola, somos acusados de propor uma escola sem currículo. De novo, não defendemos, metafisicamente,

---

<sup>82</sup> V. Krupskaya (2017).

um currículo a-histórico – mesmo porque ele não existe – e, por isso, pré-dado. Defendemos um currículo construído por educadores e educandos no contexto do círculo de cultura, ou seja, um currículo que nasça no processo mesmo da do-discência, desde as palavras geradoras da alfabetização, passando pelos temas e contextos geradores dos níveis subsequentes.

Inserimos no parágrafo anterior o neologismo criado por Paulo Freire para designar o processo ensino-aprendizagem-pesquisa, para dizer que não há aprendizagem sem ensino, nem vice-versa e que ambas atividades se conectam umbilicalmente com a pesquisa.. Assim se exprimiu Paulo Freire:

*Ensinar, aprender e pesquisar lidam com esses dois momentos do ciclo gnosiológico: o que se ensina e se aprende o conhecimento já existente e o que se trabalha a produção do conhecimento ainda não existente. A “do-discência” – docência-discência – e a pesquisa, indicotomizáveis, são assim, práticas requeridas por estes momentos do ciclo gnosiológico (1997, p. 31).*

Educador e educando pesquisam juntos a realidade – o concreto, como dizia Kosik; o mundo, como dizia o próprio Freire – para, também juntos, desvendarem, no círculo de cultura as determinações histórico-sociais, no sentido de superar as que vão de encontro à libertação de todos.

E já que no círculo se posicionam e se manifestam diversas culturas, não seria descabido mudar a denominação para “círculo de culturas”. Afinal, o plural é sempre melhor do que o singular em qualquer proposta que não tenha no individualismo o frontispício do processo civilizatório.

## REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. O local da cultura. 4. reimp., Tradução Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BRESCIANI, Maria Stela; CHIAPPINI, Ligia (org.). Literatura e cultura no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002.

BURITY, Joanildo A. (org.). Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BURKE, Peter. O que é História Cultural? Tradução Sergio Goes de Paula, Rio de Janeiro:

Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_; HSIA, R. Po-chia (org.). A tradução cultural nos primórdios da Europa moderna. Tradução Roger Maioli dos Santos, São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed., 1. reimp., tradução Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão, São Paulo: EdUSP, 2006.

CAMBI, Franmco. História da Pedagogia. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

CEVASCO, Maria Elisa. Dez lições sobre estudos culturais. 2. ed, São Paulo: Boitempo, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. 11. ed. rev. amp., São Paulo: Cortez, 2006.

COUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru SP: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

EAGLETON, Terry. Depois da teoria: Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Tradução Maria Lucia Oliveira, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. A ideia de cultura. Tradução Sandra Castello Branco, São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FREIRE, Paulo. Ação cultural para a liberdade. 8. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. Pedagogia do oprimido. 6. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_; FAUNDEZ, Antonio. Learning to question: a pedagogy of liberation. Geneva: WCC Publications, 1989.

GADOTTI, Moacir. Diversidade cultural e educação para todos. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

GERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMANN, Lucien. A criação cultural na sociedade moderna. Tradução Rolando Roque da Silva, São Paulo: DIFEL, 1972.

\_\_\_\_\_. Crítica e dogmatismo na cultura moderna. Tradução Reginaldo Di Piero; Célia E. A. Di Piero, Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1973.

\_\_\_\_\_. Structures mentales et création culturelle. Paris: Anthropos, 1970.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 4. ed., Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro: LP&A, 2000.

KOSIK, Karel. Dialética do concreto. 6. reimp., Tradução Célia Neves; Alderico Toríbio, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KRUPSKAYA, N. K. A construção da pedagogia socialista: escritos selecionados. São Paulo: expressão Popular, 2017 (org. Luiz Carlos de Freire e Roseli Salte Caldart).

KUPER, Adam. Cultura: A visão dos antropólogos. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros, Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LAHIRE, Bernard. A cultura dos indivíduos. Tradução Fátima Murad, Porto Alegre: Artmed, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LINS, Daniel (org.). Cultura e subjetividade. 2. ed., Campinas: Papirus, 2000.

MACHADO, Cassiano Elek (org.). Pensar a cultura. Porto Alegre: Arquipélago, 2013.

MCLAREN, Peter. Multiculturalismo crítico. Tradução Bebel Orofino Schaefer, São Paulo: Cortez, 1997.

MANNHEIM, Karl. Sociologia da cultura. Tradução Roberto Gambini, São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974.

MOTTA, Carlos Guilherme. Ideologia da cultura brasileira. São Paulo : Ática, 1985.

ORTIZ, Renato. Mundialização e cultura. 2. ed., 5. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2003.

\_\_\_\_\_. Cultura brasileira e identidade nacional. 5. ed., 5. reimp., São Paulo: Brasiliense, 2005.

RIBEIRO, Darcy. Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil. Petrópolis RJ: Vozes, 1978.

ROMÃO, José Eustáquio. Neoliberalismo e cultura universitária in SILVA, Franklin Leopoldo e *et al.* Conciliação, neoliberalismo e educação. São Paulo: Annablume; Fundação Unesp, 1996, p. 57-147.

SANTOS, José Luiz dos. O que é cultura. 16 ed., 11. reimp., São Paulo: Brasiliense, 2005 (Coleção Primeiros Passos, 110).

SEMPRINI, Andrea. Multiculturalismo. Tradução Laueano Pelegrin, Bauru SP: Ed. USC, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis RJ : Vozes, 2000.

SNYDERS, Georges. A alegria na escola. São Paulo: Manole, 1988.

SOUZA, Eliana Maria de Melo (org.). Cultura brasileira: figuras da alteridade. São Paulo: Hucitec, 1996.

TAYLOR, Charles *et alii*. Multiculturalismo. Tradução Marta Machado, Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TAYLOR, Paul. The texts of Paulo Freire. London: Open University Press, 1993.

THUAL, François. Les conflits identitaires. Tradução Marcela Coelho, Paris: Eclipses, 1995.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. Tradução Marcela Coelho de Souza; Alexandre Morales, São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLIAMS, Raymond. Cultura. 2. ed., Tradução Lólio Lourenço de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. 1. reimp., Tradução Marie-Anne Kremer, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004

ZAOUAL, Hassan. Globalização e diversidade cultural. São Paulo: Cortez. 2003 (Coleção Questões da Nossa Época, 106).

## **DECOLONIALISMO E CINEMA: AS AUSÊNCIAS E AS PRESENCAS NEGRA, INDÍGENA E NORDESTINA NOS FESTIVAIS DE CINEMA DE BRASÍLIA E GRAMADO**

---

Josianne Diniz Gonçalves<sup>83</sup>

### **RESUMO**

A forma através da qual o cinema exhibe pessoas, narrativas, estéticas pode ajudar a compreender não apenas ele, mas a sociedade na qual está inserido. As presenças e as ausências das identidades negra, indígena e nordestina no cinema nacional podem fornecer elementos para se pensar acerca do passado colonial brasileiro e em quanto ele ainda reverbera em várias escolhas, inclusive dentro do cinema. Pois essas identidades estão profundamente imbricadas em contextos coloniais que se perpetuam até os dias atuais na adoção da imagem eurocêntrica como paradigma. Essas visibilidades e silenciamentos serão analisados dentro de dois importantes festivais de cinema: Festival de Cinema de Brasília e Festival de Cinema de Gramado, a fim de observar o quão presentes e ausentes estão essas identidades nesses locais. Pois os festivais de cinema permitem aproximações entre os filmes e os espectadores antes impensadas, pois ultrapassam os limites da simples exibição ao trazerem para os eventos os realizadores das obras, facilitando a composição de plateias engajadas em novas estéticas, implicando em regimes de visibilidade e articulação entre os realizadores e o público.

**Palavras-chave:** Imagem Eurocêntrica; Decolonialismo; Desobediência Epistêmica; Cinema Brasileiro; Identidade Social.

### **O CINEMA, A IMAGEM EUROCÊNTRICA E O DECOLONIALISMO**

O cinema pode ser compreendido imagética e narrativamente pela forma através da qual traz às telas os mais diversos sujeitos e subjetividades. Há, portanto, um movimento autopoiésico em que o cinema promove interações e por meio delas transforma a sua própria estrutura. A forma pela qual o cinema nacional retrata as identidades sociais negra, indígena e nordestina, as presenças e as ausências delas nas telas, a reprodução da imagem eurocêntrica, a adoção do pensamento decolonial: todas essas perspectivas refletem conceitos da própria sociedade no qual o cinema está inserido.

A reprodução irrefletida de padrões comportamentais, com generalizações objetivas, fomento de preconceitos e estigmas sociais faz parte da construção de estereótipos. Ella Shohat e Robert Stam apontam que o estereótipo está umbilicalmente ligado à imagem eurocêntrica e a uma leitura histórica limitada ao entender conhecimento válido como todo aquele proveniente do ocidente europeu e o raciocínio diverso dele como atrasado, primitivo ou inadequado (SHOHAT, 2006). A figura do colonizador representou desde o início o paradigma de progresso e refinamento, seguindo a ideia de que todas as

---

<sup>83</sup> Mestranda em Comunicação. Universidade de Brasília. E-mail: josianne\_diniz@hotmail.com.

sociedades caminhariam para atingir o padrão europeu de avanço. Esse universo passou a ser cultuado e desejado por estar associado ao desenvolvimento. As elites dos países subdesenvolvidos absorveram desde logo esta lógica e passaram a adotar comportamentos e estéticas vinculados a esta superioridade europeia para se sentirem fora de seu próprio subdesenvolvimento (ROCHA, 2004). Essas elites passaram a reproduzir valores, narrativas e imagens eurocêntricos, por acreditarem que assim se aproximariam da superioridade e do bom gosto vinculados culturalmente à imagem eurocêntrica, tendência essa incorporada também pelo cinema nacional.

Esta dinâmica pode ser percebida pelo sistemático apagamento de determinadas identidades sociais historicamente imbricadas ao colonialismo, como o negro, o indígena e o nordestino, todas refletidas no estereótipo do subdesenvolvimento. As exclusões estão expostas no silenciamento da perspectiva histórica dessas identidades e na ausência desses corpos em várias instâncias, a exemplo do cinema. Na modernidade, a identidade social do negro é atrelada a um passado colonial e escravocrata, que o vincula ao trabalho braçal e à violência. A identidade social do indígena é muitas vezes percebida como apartada da identidade do brasileiro, que sempre os vincula ao contexto da floresta ou aos conflitos ligados a disputas por terra. Enquanto a identidade social do nordestino teve origem na dinâmica interna de organização geográfica e política do Brasil, a partir da colonização, em que o Sul industrializado tem no Nordeste o estigma do atraso, do êxodo rural e da seca. O imaginário destas identidades sociais foi perpetuado por meio da reprodução de estereótipos atrelados à imagem eurocêntrica, pois construídos na relação dessas identidades com a colonização e suas imbricações modernas. É evidente que essas identidades não foram compreendidas apenas nessas perspectivas, mas as representações plurais foram escassas e os imaginários redutores foram os que mais se perpetuaram ao longo do tempo.

O colonialismo, o pós-colonialismo, o descobrimento, o subdesenvolvimento são termos utilizados para reforçar diferenças e construir paradigmas de cultura, estética, narrativa, colocando, por consequência, todas as outras formas como secundárias. O que se evidencia nas presenças e ausências das identidades negra, indígena e nordestina em vários ambientes e contextos, como no cinema. Embora todos estes termos fomentem dicotomias, as influências históricas e culturais não são recebidas de forma única, pois as imposições e os estímulos são absorvidos assimetricamente por cada indivíduo. As

interpretações maniqueístas são sempre questionáveis, pois tendem a reduzir relações complexas, excluindo movimentos de resistência. No contexto cinematográfico, os cinemas de terceiro mundo, entendidos como aqueles realizados por países ditos subdesenvolvidos dentro de perspectivas decoloniais, tentam desconstruir visões cristalizadas de imagens e narrativas, ao proporem uma desobediência estética e epistêmica à imagem eurocêntrica com a produção obras fílmicas ligadas a subjetividades antes negadas e esquecidas.

Walter Dignolo compreende o pensamento eurocêntrico como um mau hábito epistêmico, somente passível de desconstrução por meio da desnaturalização de estereótipos incutidos em determinadas narrativas e imagens (MIGNOLO, 2008). A subversão da lógica eurocêntrica seria acima de tudo uma desvinculação epistêmica, pois implicaria rompimento com os saberes ocidentais para a construção de uma forma própria de raciocínio. O que não significa abandono ao que já foi desenvolvido, mas a incorporação também dos saberes e subjetividades plurais que foram historicamente silenciados, tais como dos Quechua e dos Bantus. A desobediência epistêmica pensa o cenário político a partir da coexistência harmônica entre várias perspectivas de mundo, em que não há sujeição às categorias gregas de pensamento, movimento no qual, línguas, religiões e formas de pensar marginalizadas tornam-se protagonistas de suas próprias imagens e narrativas. A desobediência epistêmica seria acima de tudo um aprender a desaprender, uma tentativa de construir um conjunto próprio de saberes baseado na ancestralidade e nos saberes latinos.

A decolonidade e a desobediência epistêmica fazem parte de um mesmo movimento de desvinculação dos saberes produzidos na lógica colonialista. O pensamento decolonial parte da premissa que a expurgação do colonialismo faz parte de um movimento complexo, que se iniciou com a declaração de independência e se perpetuará até que a antiga colônia consiga produzir seus próprios conhecimentos e identidade para além do colonizador. A expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonidade procura transcender a colonialidade por meio da construção de um modo de bem viver próprio para além do paradigma do colonialismo. Catharine Walsh utiliza o termo “decolonial”, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. A intenção não é



desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial, pois a intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgressão e insurgência (WALSH, 2013).

O cinema enquanto prática social também foi utilizado como um instrumento de propagação de estereótipos e imaginários, pois ele não apresenta a realidade do mundo, mas discursos diversos sobre realidades possíveis de mundos. O filme é uma refração de uma refração, e o que passa a interessar não é a fidelidade a uma realidade objetiva, mas os discursos e a identificação de quais imaginário e representações podem ser cristalizados por meio deles, guiando o espectador, concedendo-lhe referenciais específicos norteadores daquilo que se entende por negro, indígena e nordestino, por exemplo. Apesar de complexa, essa discussão é fundamental, vez que a produção de saberes é o fator determinante para a manutenção e criação de poderes, que se refletem em imaginários e representações. Os grupos dominantes não precisam se preocupar com possíveis representações negativas deles propagadas pelo cinema, pois em geral essas representações são bem variadas, “mesmo imagens ocasionalmente negativas fazem parte de um amplo repertório de representações existentes” (GRAMSCI, 1995). Já em relação aos povos colonizados, muito menos retratados nas telas, e menos ainda por um de seus iguais, “qualquer comportamento negativo de um membro da comunidade oprimida é imediatamente generalizado como típico, algo que aponta para uma eterna essência negativa”, ou seja, as representações se tornam alegóricas (GRAMSCI, 1995).

A cultura é fundamental ao funcionamento e à manutenção de qualquer sistema hegemônico, pois a dominação de determinada classe na sociedade se mantém não somente pelo poder político, mas também pela cultura, pela estética que são continuamente renovadas sob as mais diversas formas sociais, dentre elas o cinema. Os estudos culturais demonstram que as formações sociais e culturais são interconstitutivas, pois é possível compreendê-las como instrumentos de descrição e de interpretação da sociedade que as molda. Embora a cultura muitas vezes seja percebida como mero entretenimento dissociado de qualquer pretensão reflexiva, ela acaba por ser eficaz em demonstrar as incoerências da sociedade que a produziu, justamente por ser imbuída de aparente neutralidade (WILLIAMS, 2005). As discussões em torno dos conceitos de povo e massa na modernidade são emergenciais, sobretudo, no tocante à América Latina, pois resgatam o popular como um espaço importante para se compreender os processos

comunicacionais e culturais em curso na contemporaneidade (MARTÍN-BARBERO, 2009).

No cinema, embora a maior parte dos filmes não seja de origem americana, Hollywood é tido como centro e paradigma, tornando os outros cinemas, ainda que maiores quantitativamente, e, não raro, melhores qualitativamente, inferiores ao cinema americano. Isto acontece em razão de Hollywood ter dominado o mercado cinematográfico ao criar barreiras políticas e econômicas a filmes estrangeiros e facilitações para a produção e distribuição de seus filmes, levando-os a quase uma hegemonia fílmica. A própria definição de alguns cinemas como sendo de terceiro mundo, a exemplo dos produzidos na África, Ásia e América Latina, por estarem associados ao exotismo, ao subdesenvolvimento e a formas artesanais de produção cinematográfica evidencia essas dicotomias. O manifesto *Eztetyka da Fome*, de Glauber Rocha, escrito em 1965, destaca que os países tidos como de terceiro mundo deveriam construir o cinema a partir de si mesmos, não tendo vergonha de suas estéticas e de sua própria imagem (ROCHA, 2004). Os cinemas de terceiro mundo têm vergonha de si mesmos, de suas estéticas, de seus problemas sociais, como se eles ilustrassem um demérito de seu próprio povo e não o resultado histórico de um processo colonial. Para o observador europeu, os processos de criação artística do mundo subdesenvolvido só interessam muitas vezes numa perspectiva do exotismo, do primitivismo, já que não conseguem ser recebidos como uma produção artística bela e completa como qualquer outra. Glauber propõe uma estética da violência, que não é aquela estetizada ou explicitada no cinema de ação, mas uma carga de violência simbólica, que instaura o transe e a crise em todos os níveis. Tais propostas de violência e experimentação podem ser testadas nos festivais de cinema, que podem desafiar a estética estereotipada das identidades sociais, como um aporte de liberdade e ventilação das obras que em geral circulam em território nacional por proporcionarem regimes de visibilidade diversos dos cinemas tradicionais, que geralmente exibem filmes de maior rentabilidade.

Os festivais de cinema permitem aproximações entre as obras fílmicas e os espectadores antes impensadas, pois ultrapassam os limites da simples exibição dos filmes ao trazerem para os eventos os realizadores das obras. O que facilita a composição de plateias engajadas em novas estéticas, implicando em regimes de visibilidade e articulação entre os realizadores e o público. Os filmes são selecionados por uma curadoria com parâmetros específicos e são exibidos a grandes audiências, oferecendo premiações, o que

implica lançamento de diversas obras fílmicas no circuito de cinema brasileiro. Assim, a seleção feita por eles não pode ser tida como aleatória, mas como escolhas ideológicas, que por vezes refletem silenciamentos e apagamentos reproduzidos pela sociedade brasileira. O Festival de Cinema de Brasília é um festival pioneiro, que prioriza a exibição de produções alternativas e com conteúdo político. Criado em 1965 por Paulo Emílio Sales Gomes, teve por objetivo retirar o cinema da esfera acadêmica e utilizá-lo como meio de transformação social. O Festival de Cinema de Gramado é um festival atrelado à exibição de grandes produções, com atores e produtoras conhecidas do grande público, foi criado em 1973 pelo Instituto Nacional de Cinema (INC), seu início teve grande influência da Embrafilme e das secretarias de turismo do estado. A escolha desses dois festivais se deu pela reconhecida importância de ambos e por ser possível, a partir deles, observar se as diferenças apontadas entre as propostas de cada festival se refletem na seleção das obras exibidas por eles. Por fim, será possível verificar as ausências e as presenças das identidades negra, indígena e nordestina nesses territórios, o que pode ser sintomático para compreender a sociedade brasileira.

### **O FESTIVAL DE CINEMA DE BRASÍLIA E O FESTIVAL DE CINEMA DE GRAMADO: presenças e ausências**

Uma vez dialogados, os conceitos de estereótipo, racismo, decolonialismo, imagem eurocêntrica, identidades sociais, desobediência epistêmica e modernidade com o universo cinematográfico, sobretudo, o brasileiro e o latino-americano. Será possível compreender como estes conceitos imergem nos festivais de cinema, por meio das escolhas feitas por eles na seleção de obras com as identidades negra, indígena e nordestina. A visibilidade dada a cada uma destas identidades sociais umbilicalmente ligadas ao passado colonial brasileiro pode ser um dado importante para compreender a própria sociedade, investigando o papel do cinema ora como legitimador de determinados estereótipos ora como fomentador de rompimentos ideológicos.

Este artigo analisou o Festival de Cinema de Brasília e o Festival de Cinema de Gramado entre os anos de 2006 e 2017, a fim de contabilizar as obras selecionadas por eles em que estivessem presentes, enquanto personagens principais, as identidades negra, indígena e nordestina, dentro da Mostra Competitiva de Cinema Nacional em cada festival. A pesquisa focará nos personagens centrais, entendidos aqui como aqueles que impulsionam a narrativa de forma determinante ou mesmo aqueles pertencentes ao

núcleo central da trama. Essa escolha foi feita em razão de muitos personagens negros, indígenas e nordestinos estarem presentes em filmes apenas de forma incidental, muitas vezes não possuindo falas ou papel de destaque. Fato esse também muito importante na compreensão do cinema, mas o artigo pretende observar o quão essas identidades vêm sendo trazidas no cinema de forma central, entendendo que a ausência não é apenas uma exclusão total, mas uma não ocupação plural de espaços. O período de 2006 a 2017 foi escolhido, a fim de propiciar uma análise do cinema brasileiro na contemporaneidade, o que pode propiciar uma problematização sobre a sociedade brasileira atual. Nesses mais de dez anos foram exibidos 90 filmes no Festival de Brasília e 84 filmes no Festival de Gramado, dentro da mostra analisada.

Tabela 1: Filmes com as identidades negra indígena e nordestina

	FESTIVAL DE CINEMA DE BRASÍLIA	FESTIVAL DE CINEMA DE GRAMADO
NEGRO	<p>A Falta que me Faz, de Marília Rocha, 2009, (MG)</p> <p>Kátia, de Karla Holanda, 2012, (PI)</p> <p>Hereros Angola, de Sergio Guerra, 2013, (BA)</p> <p>Branco sai preto fica, de Adirley Queirós, 2015, (DF)</p> <p>Vazante, de Daniela Thomas, 2017 (SP)</p> <p>O Nó do Diabo, de Ramon Mota, Gabirel Martins, Ian Abé e Jhésus Tribuzi, 2017 (PB)</p> <p>Era uma Vez em Brasília, de Adirley Queirós, 2017, (DF)</p> <p>Café com Canela, de Ary Ros e Glenda Nicácio, 2017 (BA)</p>	SEM PRODUÇÕES
INDÍGENA	<p>Ñande Guarani, de André Luís da Cunha, 2002, (DF)</p> <p>Siri-Ará, de Rosemberg Cury, 2008, (CE)</p> <p>As Hiper Mulheres, de Vicent Carelli, 2012, (PE)</p> <p>O Mestre e o Divino, de Tiago, 2013, (PE)</p> <p>Antes O Tempo Não Acabava, De Sérgio Andrade E Fábio Baldo, 2016, (AM)</p> <p>Martírio, de Vicent Carelli, 2016, (PE)</p> <p>Último Trago, de Luiz Pretti, Pedro Diogenes e Ricardo Pretti, 2016, (PE)</p>	<p>Serras da Desordem, de Andrea Tonacci, 2006, (SP)</p> <p>Pachamama, de Eryk Rocha, 2008, (BA)</p> <p>Corumbiara, de Vicent Carelli, 2009, (PE)</p> <p>As Hiper Mulheres, de Vicent Carelli, 2012, (PE)</p>

<p>NORDESTINO</p>	<p>O Milagre de Santa Luzia, de Sergio Roizenblit, 2008, (SP)</p> <p>Boa sorte, meu amor, de Daniel Aragão, 2013, (PE)</p> <p><i>Era uma vez eu, Verônica</i>, de Marcelo G., 2012, (PE)</p> <p><i>Kátia</i>, de Karla Holanda, 2012, (PI)</p> <p>Amor Plástico e Barulho, de Renata P., 2013, (PE)</p> <p>Depois da Chuva, de Cláudio Marques, 2013, (BA)</p> <p>Pobres Diabos, de Rosemberg Cariry, 2013, (CE)</p> <p>Campos Outro Sertão, de Adriana Jacobsen e Soraia, 2013, (ES)</p> <p>Ventos de Agosto, de Gabriel Mascaro, 2014 (PE)</p> <p>Deserto, de Guilherme Weber, 2016, (RJ)</p> <p>Big Jato, Claudio Assis, 2015 (PE)</p>	<p>Anjos do Sol, de Rudi Lagemann, 2006,(PE)</p> <p>Deserto Feliz, de Paulo Caldas, 2007, (PE)</p> <p>Olho de Boi, de Hermanno Penna, 2007, (CE)</p> <p>Olhe para mim de Novo, de Kiko Goifman, Claudia Priscilla, 2012, (MG)</p> <p>Som ao Redor, Kleber Mendonça Filho, 2012, (PE)</p> <p>A Coleção Invisível, de Bernard Attal, 2012, (BA)</p> <p>Tatuagem, de Hilton Lacerda, 2013, (PE)</p> <p>A Luneta do Tempo, de Alceu Valença, 2014, (PE)</p> <p>Que Horas Ela Volta?, de Anna Muylaert, 2015, (SP)</p> <p>O Matador, de Marcelo Galvão, 2017 (SP)</p>
-------------------	---	--

\*Filmes com protagonismo negro, indígena, nordestino. Festivais Brasília e Gramado. (2006/2016).

Quanto à identidade social do negro nenhum filme foi exibido entre os anos analisados no Festival de Gramado, enquanto no Festival de Brasília 8 filmes foram exibidos. Em relação à identidade social do indígena, o Festival de Gramado exibiu 4 filmes, enquanto o Festival de Brasília exibiu 7 filmes. Quanto à identidade social nordestina o Festival de Gramado exibiu 10 obras fílmicas, enquanto o Festival de Brasília exibiu 11 filmes. Ao se relacionar os valores percentuais totais de filmes exibidos com os valores dos que estavam presentes o protagonismo negro, indígena ou nordestino, tem-se:

Tabela 2: Porcentagem de filmes com as identidades analisadas em cada festival

	<p>FESTIVAL DE CINEMA DE BRASÍLIA  (90 FILMES)</p>	<p>FESTIVAL DE CINEMA DE GRAMADO  (84 FILMES)</p>
--	--	---

NEGRO	8 filmes - 9%	0%
INDÍGENA	7 filmes - 8%	4 filmes - 5%
NORDESTINO	11 filmes - 12%	10 filmes - 12%

\*Porcentagem entre a totalidade de filmes exibidos em cada festival em relação ao protagonismo de cada identidade social.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE elaborou censo, contabilizando a porcentagem da população brasileira em relação ao critério de raça, sendo que os dados mais atualizados datam do ano de 2010. Ponto interessante tem-se ao comparar os dados obtidos na contabilização das obras filmicas em que estão presentes as identidades negra, indígena e nordestina enquanto personagens centrais, com os dados representativos obtidos junto ao IBGE. A relação entre estes dados aponta imediatamente para uma discrepância entre a representatividade das identidades sociais nos filmes e a presença numérica delas na sociedade brasileira.

Tabela 3: Censo/IBGE: porcentagem de brasileiros segundo o critério raça

Ano	Total	Cor/raça					Sem declaração
		Branca	Preta	Parda	Amarela	Indígena	
1872	100,0%	38,1%	19,7%	38,3%	-	3,9%	-
1890	100,0%	44,0%	14,6%	32,4%	-	9,0%	-
1900	100,0%	-	-	-	-	-	-
1920	100,0%	-	-	-	-	-	-
1940	100,0%	63,5%	14,6%	21,2%	0,6%	-	0,1%
1950	100,0%	61,7%	11,0%	26,5%	0,6%	-	0,2%
1960	100,0%	61,0%	8,7%	29,5%	0,7%	-	0,1%
1970	100,0%	-	-	-	-	-	-
1980	100,0%	54,2%	5,9%	38,8%	0,6%	-	0,4%
1991	100,0%	51,6%	5,0%	42,4%	0,4%	0,2%	0,4%
2000	100,0%	53,4%	6,1%	38,9%	0,5%	0,4%	0,7%
2010	100,0%	47,7%	7,6%	43,1%	1,1%	0,4%	0,0%

\*Distribuição percentual dos indivíduos segundo a cor/raça, ao longo dos diferentes censos demográficos – Brasil – 1872-2010. (Fonte: PETRUCCELLI, 2012; IBGE, 2010)

Pela simples observação das duas tabelas, tem-se que na década mais recente as populações negras e pardas somaram juntas 50,7% e a indígena 0,4% do total da população brasileira. Enquanto a representatividade destas identidades sociais no Festival de Brasília atingiu 9% e 8% respectivamente e 0% e 5% respectivamente no Festival de Gramado.

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
*DECOLONIALISMO E CINEMA: AS AUSÊNCIAS E AS PRESENCAS NEGRA, INDÍGENA E NORDESTINA NOS FESTIVAIS DE CINEMA DE BRASÍLIA E GRAMADO*

Quanto à identidade social nordestina, tem-se pelo último censo do IBGE que 28% da população brasileira é nordestina, ficando, entretanto, fora destes cálculos aqueles, que embora sejam nordestinos moram em outras regiões. Especula-se, por exemplo, que mais de 25% da população de São Paulo seja composta de nordestino imigrantes. No cinema, a identidade nordestina aparece em 12% dos filmes de ambos os festivais.

<b>Brasil e Grande Regiões</b>	<b>Projeção da população Total</b>
Brasil	165.371.493
Norte	12.342.627
Nordeste	46.995.094
Sudeste	70.190.565
Sul	24.546.983
Centro-Oeste	11.296.224

\*Fonte: IBGE/DPE/Departamento de População e Indicadores Sociais. Divisão de Estudos e Análises da Dinâmica Demográfica. Projeto UNFPA/BRASIL (BRA/98/P08).

A discrepância entre a presença destas identidades sociais na sociedade brasileira e a presença delas nos filmes selecionados por esses dois festivais de cinema bastante representativos do cenário nacional não pode ser encarado como um fato sem relevância. Compreender as possíveis razões dessas inconsistências faz parte do diálogo entre os números encontrados e as teorias relacionadas no início deste artigo. Observar quem conta a história e como ela é contada; qual o lugar de fala da narrativa. Interpretar o espaço fílmico analisado, o lugar de fala do realizador em relação ao tema debatido, correlacionando com dados objetivos, tais como, público-alvo, patrocínio, bilheteria, valor investido e os regimes de visibilidade oferecidos às identidades sociais abordadas.

Quanto à identidade social negra/parda, que representa 50,7% da população brasileira, ela teve protagonismo apenas no festival de Brasília, já que nos últimos dez

anos o festival de Gramado não trouxe quaisquer obras com protagonismo negro. E ainda que o Festival de Brasília tenha trazido tal protagonismo, os números são baixíssimos, apenas 9% do valor total dos filmes na Mostra Competitiva Nacional. Ponto de destaque também é o fato de quase todas as obras foram feitas por diretores/realizadores não pertencentes à identidade social abordada, à exceção do filme *Nó do Diabo*, exibido em 2017.

Quanto à identidade social do indígena, sete filmes foram exibidos pelo festival de Brasília e quatro filmes pelo festival de Gramado, em porcentagem, 8% e 5% respectivamente. No tocante à representatividade desta identidade social na população brasileira o censo chegou ao total de 0,4%. Diferentemente do que acontece com a identidade negra, a indígena aparece mais nas telas do cinema, que numericamente nos dados do IBGE, fato que poderia ser encarado como positivo. O que se destaca é que dos dez filmes exibidos nos festivais, apenas dois deles não são documentais, quais sejam *Antes o Tempo não Acabava* e *Último Trago*, todos os outros filmes são documentários. Isso pode ser explicado na falta de imaginários diversificados acerca da identidade indígena o que dificulta a elaboração de tramas ficcionais para além do contexto da floresta e da disputa de terras. Outro dado interessante é que em nenhum dos filmes o diretor/realizador das obras faz parte da identidade social abordada, o que também aponta para a dificuldade da democratização dos meios de produção cinematográficos.

Quanto à identidade nordestina, 21 obras fílmicas foram exibidas pelos dois festivais, sendo 11 no festival de Brasília e 10 no festival de Gramado. Ao contrário do que ocorre com as outras identidades, a narrativa ficcional é a predominante. Isso talvez se explique na forte presença de realizadores pertencentes a essa identidade social, o que não ocorre entre a identidade negra e indígena. Esse pertencimento pode ser transferido para as telas ao se apresentar narrativas mais plurais para além do óbvio. A identidade nordestina está presente em 12% dos filmes tanto em Brasília quanto em Gramado, enquanto ela representa 28% da população brasileira. Dos 10 filmes exibidos em Gramado, 6 deles o cineasta era nordestino: Hilton Lacerda, Alceu Valença, Kleber Mendonça, Hermanno Penna, Paulo Caldas e Marcelo Galvão. Em Brasília, dos 11 filmes exibidos, 7 traziam um realizador nordestino: Rosemberg Cariry, Gabriel Mascaro, Renata Pinheiro, Karla Holanda, Daniel Aragão, Marcelo Gomes e Cláudio Assis.

## **DESAPRENDIZADOS POSSÍVEIS**

Aprender a desaprender é um exercício deveras complexo, já que ele passa



necessariamente por perceber que o conhecimento até então perpetuado é uma reprodução de paradigmas muitas vezes opressores e limitantes. No contexto latino americano, os paradigmas foram pautados na imagem eurocêntrica e suas imbricações modernas. E o rompimento epistemológico desta dinâmica passa pela exibição de corpos, narrativas e estéticas historicamente silenciados. Embora a simples presença das identidades sociais no cinema brasileiro seja essencial para a desconstrução da imagem eurocêntrica, este processo passa necessariamente pela ocupação de lugares centrais nas tramas pelos indivíduos pertencentes a essas identidades sociais. Assim como pelo acesso aos meios de produção cinematográficos, para que elas possam construir histórias a partir de suas próprias perspectivas. Pois a ausência destas identidades sociais nas obras cinematográficas em circulação nos principais festivais brasileiros reflete a ausência destas identidades, não em número na sociedade, mas em acesso aos meios de realização e produção no cinema nacional. A discrepância entre a presença destas identidades sociais na sociedade brasileira e a presença delas nos filmes selecionados por esses dois festivais de cinema bastante representativos do cenário nacional não pode ser encarado como um fato sem relevância. Compreender as possíveis razões dessas inconsistências faz parte do diálogo entre os números encontrados e as teorias relacionadas no início deste artigo. Observar quem conta a história e como ela é contada, para qual o público ela foi pensada, observando também os dados sobre: patrocínio, bilheteria, valor investido e regimes de visibilidade oferecidos às identidades sociais abordadas. Todos esses elementos são essenciais para uma compreensão mais completa do cinema enquanto parte de um sistema social complexo. Interessante perceber ainda que, embora os festivais de Gramado e de Brasília apresentem propostas distintas, a seleção feita por eles, ao menos quantitativamente, não varia muito.

A adoção do pensamento decolonial passa por uma análise mais detida dos dados trazidos na pesquisa, pois essas ausências não podem ser encaradas com naturalidade. Pois, teoricamente, as identidades estudadas deveriam aparecer nas telas na mesma medida em que aparecem estatisticamente dentro da população brasileira. Se isso não ocorre, significa que há barreiras impeditivas dessa ocupação lógica dos espaços. Não seria razoável, por suposto, pensar que essas identidades simplesmente não gostam ou não têm a pretensão de produzirem ou participarem de obras fílmicas, pois é muito mais coerente com o histórico brasileiro pensar que esses locais não são ocupados por uma

segmentação de certos locais de poder. Da mesma forma que ocorre com várias outras posições sociais, em geral destinadas a identidades específicas, tais como médicos, advogados, estudantes de nível superior. O cinema, portanto, é mais uma área em que discrepâncias sociais podem ser percebidas nas ausências e silenciamentos que de tão naturalizados passam despercebidos. A mudança neste cenário passa pelo fomento de movimentos de orgulho e valorização do pertencimento a essas identidades, pois muitas vezes elas sofrem apagamentos por não serem vistas como passíveis a ocupar papéis de destaque. Esses movimentos de valorização e orgulho propiciam não só o acréscimo de estima a elas mesmas, mas uma mudança no olhar do outro em relação ao lugar destinado a essas pessoas. Importante também é a compreensão das realidades que as cercam para além de conceitos limitadores, pois muitas vezes a perpetuação de lógicas excludentes se deve ao total desconhecimento dos contextos históricos dessas identidades pelas pessoas que as retratam no cinema. Além do fomento do acesso aos meios de produção cinematográficos por essas identidades que muitas vezes não têm a oportunidade de contarem suas próprias histórias que acabam relatadas pelo olhar do outro. Quanto aos festivais de cinema de forma geral, poderiam ser pensadas ações de fomento na seleção das obras cinematográficas a serem exibidas por eles, a fim de equilibrar toda uma história de apagamentos vividas por essas identidades sociais. Os contextos excludentes não foram construídos repentinamente, logo, as desconstruções deles também não serão. Elas passam por consecutivas reflexões e problematizações da sociedade e de todas as instituições que a permeiam e que propagam ou subvertem seus valores, tal como o cinema.

## REFERÊNCIAS

BENTES, Ivana. *Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo estética e cosmética da fome*. ALCEU, Rio de Janeiro. v.8. n.15. - jul./dez. 2007a. p. 242 a 255.

BERNARDET, Jean-Claude (1979). *Cinema brasileiro: proposta para uma história*. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade* (1999). São Paulo: Paz e Terra

CASTRO, Gustavo. *Imaginário, literatura e mídia*. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Mídia e imaginário*. São Paulo: Annablume, 2012. p. 45-56.

DUSSEL, Enrique. 1492: *el encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la*

modernidad. Madrid: Nueva Utopia, 1992. Conferências de Frankfurt.

GALEANO, Eduardo. A descoberta da América (que ainda não houve). 2ed. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1990. p.7 - 45. Série Síntese Universitária.

GOMES, Paulo Emílio Salles (1980). Cinema: trajetória no subdesenvolvimento. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Embrafilme.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MIGNOLO, Walter: *Desobediência Epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em Política*. In: Cadernos de Letras da UFF – *Dossiê: literatura, língua e identidade*. No. 34. p. 287-324, 2008.

MOSCOVICI S. (2001). *Social Representations. Explorations in social psychology*. London: New Cork University Press.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad-razionalidad*. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento. In: BONILLO, Heraclio (Comp.). *Los conquistadores*. Bogotá: Tercer Mundo/Flacso, 1992. p. 437-449.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica. Multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

STAM, Robert. *Multiculturalismo tropical: uma história comparativa da raça na cultura e no cinema brasileiros*. Tradução de Fernando S. Vugman. São Paulo: Edusp, 2008.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogias decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. 553 p.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1969. Culture and Materialism. London/New York: Verso, 2005.

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

## NOS TENTOS DA CULTURA DO ARTESANATO EM COURO CRU

---

Juliana Porto Machado<sup>84</sup>

### RESUMO

O artesanato em couro, guasquería, é uma prática tradicional que se mantém na contemporaneidade através das transformações de significados dos objetos produzidos e pela adoção de novos materiais de produção. As técnicas de produção são manuais, o que a caracteriza como artesanato. Possui forte ligação com a zona rural, principalmente com as atividades equestres. O objetivo principal foi promover a análise dos processos artesanais tradicionais do artefato em couro (guasqueria) na cidade de Jaguarão, levando em conta o saber fazer do guasqueiro para compreender se houve modificações e como ocorre a conservação e transformação das técnicas de produção. A metodologia utilizada foi qualitativa através de entrevista semiestruturada com quatro artesões/guasqueiros. Como principais resultados podemos destacar: A forma de produção das peças em couro cru segue técnicas tradicionais; o saber fazer apreendido ocorre pela transmissão de conhecimento entre indivíduos que possuíam laços íntimos com o aprendiz e a guasqueria segue uma estrutura base. Concluímos que o guasqueiro segue produzindo suas obras com as mesmas técnicas de produção, mantém características tradicionais, modificou estilos, mas conservou o saber fazer, mesmo inserido em um contexto mercantil.

**Palavras-chave:** Artesanato; Guasquería; Tradição; Modernidade, Cultura

### INTRODUÇÃO

Este artigo é um recorte da dissertação denominada Artesanato em couro cru (guasqueria) apresentada para a obtenção do título de mestre ao programa de pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (PPGMP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) no ano de 2018. A origem do termo guasqueria é derivada da palavra espanhola *huasca* originária do dialeto *quéchua*<sup>85</sup> de origem inca, significando tira de couro (DLE, 2017). Essa manifestação cultural está fortemente relacionada com o trabalho no campo e com a figura do peão. A introdução do gado *vacum* no Brasil e em outros países da América latina através dos conquistadores europeus, principalmente os espanhóis e portugueses no século XV, de acordo com alvares (2014) marcam o que seria o surgimento da guasqueria.

Têm se no século XVI a fixação das reduções jesuítas nos territórios do pampa, em que esses padres concentravam grupos de indígenas para serem catequizados. Passam então, a capturar o gado bravo e utiliza-los para alimentação da comunidade jesuítica. Todavia, ao serem expulsos, os jesuítas deixam suas numerosas cabeças de gado

---

<sup>84</sup> Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural, Bacharel em Produção e Política Cultural (UNIPAMPA). Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural-UFPEL Bolsista FAPERGS. Contato: Julianamachado209@gmail.com

<sup>85</sup> Língua ameríndia utilizada pelos antigos quéchua, tribo indígena localizada no território do atual país do Perú (DLE, 2017).

soltos.

Consequentemente, com a abundância desses animais, esse gado acaba tornando-se importante economicamente, aproveitando-se a carne e principalmente o couro. Com o retorno dos jesuítas em 1682 e a fundação das missões jesuítas, que buscavam catequizar o maior número de índios, os padres utilizavam novamente esse gado para alimentação. Pois, “a base econômica era assentada na criação de gado com a extração do couro” (Luvizzoto, 2010; p 22).

Com o fim das missões jesuítas, através do acordo entre Portugal e Espanha em 1750, os sacerdotes deixaram grandes rebanhos de gado e cavalos. Logo, a existência destes animais foi fator importante para a ocupação.

*A presença do gado foi o principal motivo para a ocupação e fixação de portugueses em solo gaúcho. A Coroa garantia aos imigrantes a propriedade de um pequeno terreno, mas não seu sustento. Assim, somente em 1770 uma leva de imigrantes açorianos chegou à província para povoar a região das missões. Por causa das dificuldades de transporte, esse grupo se fixou na área onde hoje está a cidade de Porto Alegre. Praticavam a agricultura de pequena propriedade e tinham uma economia voltada para a pecuária (LUVIZZOTO, 2010; p. 23).*

No século XVIII, com a fixação das fazendas os rebanhos passam por um processo de domesticação. Para auxiliar nesse processo há a necessidade de ferramentas equestres para auxiliar no manejo com o gado, principalmente para o sujeito que exercia a atividade de peão. Por conseguinte, de acordo com Garcia (2009), com o abate dos animais para a comercialização de carne, o couro começa a ser utilizado para atender essa necessidade de objetos equestres quando os peões começam a criar cordas, freios, boleadeiras, rebenques e outros aparatos em couro-cru<sup>86</sup>.

A atividade de guasquería em Jaguarão, município que se localiza no extremo sul do Rio Grande do Sul e que faz fronteira com a cidade de Rio Branco no Uruguai, pode ser considerada como complemento de renda familiar, profissão ou apenas como prática de continuidade da tradição. O mercado para esses objetos populares tradicionais, na maioria dos casos, é representado por estabelecimentos de correaria, de veterinárias e por encomendas. O consumo se apresenta pelos indivíduos sociais e culturais que possuem relações diretas ou indiretas com atividades ligadas a área rural, como o trabalho de peão.

---

<sup>86</sup> Trecho publicado na revista GEOSUL-UFSC, ano 2018.

A partir disso, esta pesquisa procurou promover uma análise dos processos artesanais do artesanato em couro (guasquería) na cidade de Jaguarão (RS). Todavia os objetivos dessa pesquisa foram: Identificar as técnicas de criação do modo de fazer dos artesãos/guasqueiros, apontar os motivos que levaram esses artesãos/guasqueiros a produzirem o artesanato em couro.

O método de pesquisa utilizado para realizar o objetivo geral proposto foi pesquisa qualitativa. Como afirma Chizzotti (1991) a metodologia qualitativa parte da reflexão do comportamento humano em diferentes contextos, levando em consideração os sentido, as ações e os símbolos. Usou-se como ferramenta a entrevista semiestruturada com a aplicação de um roteiro de perguntas, com quatro guasqueiros/artesãos da cidade de Jaguarão-RS.

### **ARTESANATO EM COURO CRU: cultura, modernidade e tradição**

É na natureza que encontramos a origem do artesanato, surge com o nascimento do ser humano há 400 mil anos atrás<sup>87</sup>. A criação de peças simples como jarros, pratos, cestos em barro ou madeira e vestimentas de pele de animais, consideramos que foram as primeiras formas de expressão artesanal. Na procura para suprir as necessidades e proporcionar a comodidade individual e coletiva, esses artefatos utilitários<sup>88</sup> são inventados (SILVA, 2006).

Esses instrumentos considerados rudimentares e primitivos surgem no período de transição das fases da evolução do homem, entre o neolítico e o paleolítico superior. Ocorre, para Chiti (2003), uma clara distinção entre objetos funcionais, cuja única incumbência é servir para algo, e obras cunhadas para serem apreciadas, como as pinturas parietais de cenas animalistas do cotidiano, ou de figuras diversas esculpidas em pedras.

Nesse período inicial, a produção artesanal é voltada apenas para a estética funcional, seus objetos são criados como um plano de sobrevivência e para atender os desafios apresentados ao homem em sua construção de uma cultura (LIMA, 2005). A cultura aqui defendida parte da visão de que:

---

<sup>87</sup> Especificamente para o autor Silva (2006) e Chiti (2003) os primeiros vestígios de objetos artesanais datam aproximadamente do período neolítico (cerca de 6.000 a.C.).

<sup>88</sup> O sentido utilitário do artesanato o difere de arte, está como uma manifestação de contemplação e não de funcionalidade, como define Coli (1995).

*A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou o processo; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2008, p.25)*

A cultura então pode ser definida como um fator social, de transformação e transmissão. É um sistema simbólico que o saber humano acumula ao longo da vida (LARAIA apud STRAUSS, 2006).

O homem desenvolve em torno de si um emaranhado de símbolos, componentes de seu mundo social. Apropria-se de mecanismos de culturas passadas e os ressignifica adequando ao seu uso para as necessidades que lhe são atuais. Práticas do passado e do presente interagem, e geram algo novo, em um processo *continuum*. Essa discussão enaltece o fato de que a cultura não permanece inalterada. A cultura permeia o mundo de conhecimento, que deve ser criado, aprendido, interpretado e transformado (LARAIA; 1986).

O pensamento de Chiti (2003) confronta o lugar do artesanato na cultura como característico da classe popular, associando esta classe popular ao baixo poder econômico e aquisitivo. Reconhecido muitas vezes como a massa, esse grupo de pessoas é pensado como um todo homogêneo, por não possuir nenhum posicionamento ou causa. Tal categorização parte da visão da classe considerada superior.

Em outro momento, a autora supracitada declara que a cultura artesanal corresponde a atores sociais que manifestam em suas obras aspectos de suas vidas cotidianas. Dessa forma, o artesanato pode ser visto como mecanismo de confronto na recuperação das origens simbólicas e dos valores de um povo diante de seus colonizadores. Em relação a isso, Adam (1947), defende que algumas representações de certos signos são em determinado momento os mesmos em diferentes culturas, principalmente imagens religiosas, objetos funcionais e desenhos de animais.

Conforme o autor, a representação de uma obra artesanal é sempre única em relação a outra, diferenciando-se a partir da criação de uma imagem, da técnica, da matéria-prima, da imaginação e do olhar do artesão, carregado de saberes utilizados para originar algo que cumpra os desejos socioculturais. Não deixaremos de lado o caráter de repetição em pequena escala que faz parte da produção artesanal, reforçamos apenas a habilidade individual que o artesão possui para transformar sua peça em algo único.

Em um recorte temporal, partiremos do final do medieval<sup>89</sup> (século XV), em que mudanças específicas que estavam ocorrendo neste período afetaram profundamente a produção artesanal. Os objetos artesanais neste contexto tornam-se cada vez mais técnicos e aperfeiçoados. A produção começa a ampliar sua comercialização, juntamente com a dilatação das rotas comerciais e o aumento de guildas comerciais que geram redes de proteção aos comerciantes e artesãos nos burgos<sup>90</sup> medievais (LE GOFF, 2005). A produção de mercadorias artesanais de certa forma seriadas pode ser relacionada ao surgimento das feiras e dos burgos.

Com o aumento destas feiras e das cidades, os artesãos passam a ter mais autonomia para criarem e comercializarem suas obras. Vale lembrarmos, no entanto, como destaca Sandroni (1999), as mudanças que ocorreram no sistema de criação dos objetos artesanais, que inicialmente são voltados para suprir as necessidades do artesão-camponês, sendo objetos agrícolas, e que sofrem um movimento de deslocamento e transformação. Assim, esse sistema de criação torna-se de grande escala voltado para atender as novas cidades e as necessidades de seus moradores.

Nessa produção de escala, ressalta que a organização das oficinas de produção se baseava em um espaço que também servia para a família do artesão habitar, uma vez que a composição de família estava fortemente relacionada ao trabalho. Nestas estruturas familiares, a hierarquia patriarcal predominava com a figura do mestre como o detentor do saber/fazer (SENNETT, 2009).

Os mestres artesãos seguiam um modelo de códigos de conduta e moral. Os aprendizes buscavam as oficinas de produção para se profissionalizar no ofício artesanal. Nessa movimentação, o próprio mercado de vendas seguia regras estipuladas pelos artesãos, como a fixação de preços por produtos. Cada região tinha o seu acordo de comercialização (IMBROISI; KUBRUSLY, 2011).

Sublinhamos neste momento a importância da figura do chamado mestre artesão, que atua nas corporações de ofício conjuntamente com seus aprendizes. O mestre

---

<sup>89</sup> Também chamada, Idade Média período entre os séculos V e XV, cujo o sistema sócio-político predominante é o feudalismo, os servos trabalham para o senhor feudal, dono das terras. Produzia-se apenas o que iriam consumir, os remanescentes eram comercializados.

<sup>90</sup> Burgos eram as pequenas comunidades urbanas que surgem na Idade Média. Os artesãos comercializavam suas peças nas feiras, não estavam mais a serviço do senhor feudal. Algumas cidades eram governadas por Artesãos, surgindo corporações de ofícios voltadas para a produção de apenas um tipo de produto atendendo a demanda do mercado consumidor (LE GOFF, 2005).



carregava a obrigação de acompanhar e realizar todos os estágios de montagem do produto, além de transmitir seus conhecimentos para os aprendizes. Essa nova maneira de produtividade marca o advento da indústria capitalista (HUNT, 1989).

Ressalta Hunt, que essa ação se comprova pelas modificações na forma do processo produtivo do artesão. Com a perda da posse dos veículos de produção perante a figura do comerciante, antes intermediário do processo artesão-fornecedor-mercado, agora toma para si certa exclusividade sobre os bens de produção.

O autor sustenta a ideia de que o comerciante apropriado dos bens de mercado, lentamente direciona a entrada do artesão nas fábricas, já no século XIX, como trabalhador braçal. No novo esquema de produção, o artesão é descentralizado do papel de criador, e gradativamente se afasta da imagem do processo, voltado para um todo comum, uma vez que, conseqüentemente, ocorre a divisão de tarefas e cada trabalhador tem um papel para executar. Antes disso, porém, o artesão dominava todas as etapas do processo produtivo.

As divisões de tarefas provocaram a necessidade de que cada trabalhador se especializasse em uma função específica. Demonstramos aqui a desintegração, até então dominante, do sistema artesanal. Para Smith (1985), a fragmentação de funções age como um meio de extinguir o saber fazer do artesão, ou seja, um único sujeito não saberia mais todas as etapas de produção de um produto.

Efetando então a premissa de regras para direcionar o trabalho nas fábricas, a noção do tempo, também é reconstruída em um modelo diferente de como atuava no ofício artesanal<sup>91</sup>. A idealização de um tempo aproveitável, ou em outro termo, tempo útil, provoca uma revolução na vida dos trabalhadores de fábricas, que devem seguir as regras do relógio<sup>92</sup>, como algo moralmente instituído. Para o autor, seria uma maneira de produzir e produzir sempre, aumentar o desempenho no trabalho, porque tempo de ócio degrada uma sociedade.

Em linhas gerais, o artesão teve seu sistema de criação modificado ao trabalhar no sistema industrial, com a divisão de tarefas e a delimitação do tempo. No entanto, em um contexto contemporâneo, podemos perceber que não ocorreu a alienação do

---

<sup>91</sup> Para Sennet (2009) o artesão definia como utilizar o tempo em sua produção, poderia demorar o quanto necessitasse para concluir sua obra de modo satisfatório.

<sup>92</sup> Segundo Giddens (1991) o relógio marca o tempo, e o tempo de produção é o que o trabalhador vende para as fábricas.

artesanato, mencionada por Smith. A sociedade caracterizada pela produção capitalista e a produção acelerada permitiu ao artesanato manter-se junto às pequenas empresas, cooperativas, e ao processo de trabalho autônomo que ele realiza.

Segundo Canclini (2008), a estratégia mercantil do mercado capitalista recorre à produção artesanal como uma fonte inesgotável de produtos singulares, que iriam renovar e movimentar a economia. Essa estratégia permitiu em algumas crises econômicas, como a da América Latina nos anos 90, causadora de um alto número de desemprego, recorrer ao setor artesanal como fonte financeira para diminuir a necessidade trabalhista. O ofício artesanal seria a fonte de renda para muitas pessoas, com benefícios como o baixo custo de produção, não sendo necessária uma formação técnica superior e também por ter autonomia na produção.

A relação artesanal e industrial neste momento acaba sendo uma via de mão dupla, uma beneficia a outra, já que essa necessidade de abastecimento de mercado promove uma mobilização por parte das políticas públicas em investir no ofício artesanal, provocando o crescimento contínuo desse setor.

No mercado onde prevalece o sistema industrial, podemos observar e até mesmo compreender a concretização do uso de máquinas, uma vez que, essas foram programadas para o produto sair sem danos, em uma produtividade que gera mais produtos em menos tempo. Nesse viés, ao pensarmos no artífice<sup>93</sup> do século XIX, podemos notar que essa figura executa o papel de opositor à perfeição das máquinas: elas não geram defeitos que hoje não são mais aceitos, com antes acontecia com os trabalhos manuais.

*Ao contrário, tudo o que o mero artista mecânico produz não possui nunca, nem para ele nem para qualquer outro, tal interesse. A sua milésima obra é como a primeira e existe no fim também mil vezes. Além disso, acrescenta-se a isso que, na época mais recente, as máquinas e a indústria foram aperfeiçoadas até o supremo grau e o mundo inteiro foi inundado, por meio do comércio, com coisas transitórias e belas, delicadas e aprazíveis. Diante disso, vemos que o único antídoto contra o luxo, caso ele pudesse e devesse ser balanceado, é a arte verdadeira e o sentimento artístico verdadeiramente suscitado e que, ao contrário, a mecanização altamente desenvolvida, o artesanato refinado e a produção manufaturada preparam a ruína completa da arte (GOETHE, 2005, p. 89)*

Nesse seguimento, o autor critica a exacerbação da perfeição, essa busca

---

<sup>93</sup> Termo utilizado nesta dissertação conforme definição de Richard Sennet (2009) artífice (artesão) como o sujeito que produz uma obra a partir de uma conexão mente e corpo, espírito e matéria. Buscando interpretar as ações do homem como criador de si mesmo, buscando sempre a melhor forma de criar.

incessante pelo mais qualificado, indicando que a maior consequência do industrialismo foi a transfiguração do modo de criação. Na perda do singelo e do puro, o trabalhador artesão acaba por ser mais uma peça da grande engrenagem que se tornou a indústria.

No entanto, na premissa de Canclini (2008) e de Sennet (2009), o artesão não perdeu a essência da criação. Sua mente e seu corpo, em uma sintonia de criação originam objetos da máxima perfeição que as mãos são capazes de construir, desmistificando essa concepção de um artesanato inferior ao produto industrial. Afinal, são dois sistemas de produção diferentes. Nessa contraposição entre a imperfeição do artesanato e a perfeição do produto industrializado, as palavras de Cecília Meireles (1968) contribuem nesta discussão:

*Ora, o mercado certo é um dos obstáculos ao estímulo da cerâmica popular dos nossos dias. Mesmo as peças utilitárias estão sendo todas pouco a pouco abandonadas. As moringas que refrescam a água são substituídas por geladeiras; o vasilhame de barro, com todas as virtudes que possa ter, encontra inimigos invencíveis em louças mais duráveis, ou em caixas e latas que oferecem outras vantagens; a não ser por moda, ou um outro caso, ninguém quer saber de comida em caçoletas nem em pratos de barro; os alquidares arranham os mármore das cozinhas, e as salgadeiras e travessas de barro tornaram -se incômodas. O mundo feito à máquina não compreende as bordas irregulares do barro. Não gosta dos vidrados escorridos desigualmente, não aprecia a boniteza torta das canecas, das jarrinhas sem equilíbrio total, e não há mais (...). (p.53-54)*

O mercado acaba por eliminar o chamado objeto imperfeito, substituindo-o por produtos de materiais plásticos, acrílicos, alumínio e outras matérias industrialmente criados. Então, cada bem que a priori cumpria uma função, e que mesmo com seus diversos matizes, listras, calombos, irregularidades está apto para realizar tarefa, será substituído por um produto que atende as mesmas necessidades, mas que segue a linha de ser industrial contemporâneo e perfeito.

Dessa forma, como já mencionado, o mercado em meio à massificação de produtos mecânicos, necessita de estratégias de diferenciação de vendas, em que se introduzam novas peças para comercializar em meio ao já conhecido. Para tanto, o artesanato se mantém como peça central nesse sentido, já que oferece peças diferenciadas manualmente produzidas, que transmitem ao consumidor algo mais do que ser apenas um produto utilitário.

Para Chiti (2003), a palavra artesanato provém de artesão, de prática manual, de artífice e de transmissão do saber fazer de um sujeito aos seus aprendizes. Em uma linha

do tempo que abarca da Antiguidade até o industrialismo<sup>94</sup>, já se utilizava o termo artesanato.

Pensando etimologicamente, o artesanato possui origem no prefixo latim *artis* e no sufixo *manus*, significa literalmente “arte com as mãos” (CHITI, 2003). Encontramos no dicionário de português Aurélio Online (FERREIRA, 1999), a significação de artesanato como “ofício e técnica do artesão, conjunto das peças resultantes da atividade dos artesãos e produto final do trabalho do artesão”.

Já no Dicionário Houaiss da língua portuguesa constam as diversas significações do termo:

*Artesanato. 1.a arte e a técnica do trabalho manual não industrializado, realizado por artesão, e que escapa à produção em série; tem finalidade a um tempo utilitária e artística. 2.conjunto das peças da produção artesanal. 3.conjunto dos artesãos de um determinado gênero. 4.local onde se exerce ou ensina o artesanato. 5.produto final do trabalho feito pelo artesão (Houaiss, 2004, p.307).*

A partir dessas definições básicas de artesanato, compomos um apanhado de ideias ao qual toda a produção de objetos artesanais é produto da modificação da matéria-prima de forma manual, por sujeitos que conhecem alguma técnica, possuem criatividade e habilidade para fazê-lo. Nota-se nessa definição que o emprego de mecanismos industriais nem mesmo é mencionado.

Já a UNESCO<sup>95</sup> em 1997, define que:

*Artesanato, aquele confeccionado por artesãos que seja totalmente à mão, com o uso de ferramentas ou até mesmo por meios mecânicos, desde que a contribuição direta manual do artesão permaneça como componente mais substancial do produto acabado. Essas peças são produzidas sem restrição em termos de quantidade e com o uso de matérias-primas de recursos sustentáveis. A natureza especial dos produtos artesanais deriva de suas características distintas, que podem ser utilitárias, estéticas, artísticas, criativas, de caráter cultural e simbólicas e significativas do ponto de vista social (UNESCO, 1997 apud, BORGES, 2011, p.21).*

Nesta definição da UNESCO, podemos perceber que o uso de ferramentas industriais não é totalmente descartado ou proibido, porém, o caráter manual é o que deve

---

<sup>94</sup> Desenvolvimento de novas transformações técnicas, econômicas e sociais, como a mudança de produção de manufatura a produção em grande escala.

<sup>95</sup> UNESCO é a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. Criada em 1945, composta por 193 países participantes, tem como objetivo garantir a segurança e paz, em sistema de cooperação entre os países membros, através do desenvolvimento mundial. Atuando nas áreas Educação, Ciências Naturais, Ciências Humanas e Sociais, Cultura e Comunicação e Informação (BORGES, 2011).

predominar. Assim, mesmo se o artesão utilizar como auxílio alguma peça mecanizada para criar seu objeto a obra não será classificada como não artesanal.

Na perspectiva de entender o artesanato, Mills (2009) criou um esquema baseado em seis componentes: o primeiro consiste na motivação para criar tal peça, sendo ela o próprio processo de elaboração; o segundo elemento se apresenta a partir do planejamento minucioso da peça, todos os detalhes são pensados e juntos formam um todo; o terceiro e quarto consistem na liberdade que o artesão possui para aprender o conhecimento de seu ofício, em desenvolver técnicas, habilidades e inventividade; o penúltimo item acresce que a linha divisória entre trabalho e prazer é tênue, não há necessidade de serem separadas, uma vez que o ofício artesanal é um conhecimento pessoal, passível de ser aprendido; por fim, estabelece que a sustentabilidade financeira do artesão se apresenta a partir do que recebe com a comercialização de seus objetos, essa produção então está inserida em seu cotidiano, não sendo necessariamente sua única fonte de renda.

Nesse sentido para a autora os elementos de origem do artesanato são: habilidade, motivação, liberdade de produção e de conhecimento. Por esse ângulo, Bialogrski (2005) defende que o artesanato deve ser analisado e compreendido além de sua materialidade e produtividade. Pois, segundo a autora, um objeto artesanal é carregado de discursos imateriais<sup>96</sup>, em um jogo de trocas de informações entre as dimensões estéticas, simbólica e de identidades.

Em vista disso, Rotman (2015, p.147) defende que “o artesanato possui uma dimensão patrimonial; expressa características significativas para a compreensão da vida dos diferentes grupos humanos. Assim, compromete múltiplos aspectos de sua realidade histórica, econômica e sociocultural”, em uma relação contínua com os âmbitos sociais, políticos e econômicos.

Então temos uma nova concepção de artesanato, em que o artesão não representa apenas o executor de uma peça. Ao contrário, ele profere os saberes que carrega em si em sua obra. Como destaca Sennett (2003), o artesão possui a capacidade de ser condescendente com a desordem, a insegurança e mesmo com o defeito. Mas além

---

<sup>96</sup> Imaterialidade, do ponto de vista cultural seria o saber, os valores e as crenças (BIALOGRSKI, 2005).

disso, o artesão tem a habilidade de transmitir em sua obra o melhor de sua técnica. A habilidade de refinamento técnico para desenvolver peças requintadas requer do artífice predisposição para realizar tarefas de caráter repetitivos, porque dessa forma irá aperfeiçoar seu saber fazer.

Nesta questão de melhoramento da técnica, o autor ainda salienta a importância da mão (fazer) como ferramenta inteligente e habilidosa, juntamente com a cabeça (saber) que permitem ao artesão criar. Por conseguinte, o artesanato seria a combinação do uso da mente e das mãos, em uma produção simbólica de corpo e espírito em sintonia, para a criação.

A pluralidade que existe nas obras artesanais produzidas, pode ser compreendida pelo estilo de vida dos artesãos que compõem diferentes grupos étnicos, econômicos e religiosos. As inúmeras técnicas de criação e de transmissão aprendidas e o próprio contexto social em que estão inseridos se manifestam nesse ofício. Mas, de certa forma, apesar das diferenças existentes, se estabelece um ponto comum a todas as expressões artesanais: a utilização da técnica manual (ROTMAN, 2015).

No viés da diversidade das obras, essas são produzidas de acordo com o desejo e a necessidade do artesão. As mãos tecem, moldam, desmontam, montam, esculpem, trançam, criam e recriam inúmeros artefatos, que se diferem entre si no saber fazer aplicado e nos valores simbólicos que carregam. Pode-se seguir um modo de fazer, um molde, mas cada peça é única. Keller (2014) defende que cada acabamento e detalhe transforma a matéria-prima em um novo objeto estético e representativo, transmissor de uma mensagem característica do conhecimento e destreza de seu criador. Vindo ao encontro com o que foi salientado anteriormente, Araújo (1985) defende:

*O artesanato tem muito de arte no conceito tradicional, não só pela continuidade do elemento que representou o molde inicial, mas também porque sem a mecanização standard e por se constituir uma seriação manual, cada novo objeto é recriado dependendo das condições do material a trabalhar e dos instrumentos de trabalho. Cada nova forma surge como recriação, recebendo o toque pessoal do artesão.*

Logo, a valorização do artesanato, se apresenta pela característica que também possui de ser meio de inclusão sociocultural, uma vez que é fonte de renda, considerado por muitos artesãos como uma profissão. Do mesmo modo, o artesanato possui a característica de ser uma produção de grupos familiares, em um formato informal, como

uma complementação de renda (KELLER, 2014).

Por fim, Chiti (2003) acredita que a conservação do sentido de artesanato na sociedade atual, permite a esse ofício se destacar como uma relevante atividade trabalhista, possibilitando aos atores sociais que não estão inseridos ou exercendo ocupação no sistema de trabalho formal, uma via de escape dessa situação através desse ofício.

A tradição comumente era definida como os costumes e os ritos do passado que são transmitidos de geração a geração com as mesmas características originais, porém, ressalta Hobsbawm e Ranger (1984) que essa visão do senso comum fez com que a tradição fosse compreendida como algo meramente estagnado no tempo e no espaço, ocorrendo a perda do sentido e do valor da manifestação cultural, passando a ser apenas algo que sobreviveu as mudanças, mas ela é o elo que une o passado e o presente, se adequando as necessidade dos sujeitos.

Desse jeito, os costumes permanecem, ganham um novo significado, uma nova função que os diferem do sentido original, então as tradições são mutáveis, permanecem algumas características e outras se perdem ou passam por uma reinterpretação. Porque, toda tradição é uma invenção humana, com origem no passado podendo ou não se manter no futuro, mas que sofrerá alterações. Com isso, surgem a necessidade de inventar-se novas tradições que sejam flexíveis e adaptáveis tanto para a procura como para a oferta.

Então, a tradição assim como artesanato, é uma criação do homem, e uma maneira de suprir uma necessidade, é retransmitida e sofre reinterpretações. De modo que, não tem como se manter totalmente original, porque a sociedade está sempre em movimento, nunca para o tempo passa, tudo muda e se transforma, novos valores vão ser criados em oposição aos valores tradicionais existentes, que irão perde seu espaço (LENCLUD, 2013)<sup>97</sup>. Para que os saberes tradicionais sobrevivam ao ciclo natural de criação/transformação social, são necessárias as concessões, de moldarem-se as alterações impostas pelo contexto em que estão inseridos. Caso contrário irão desaparecer e novos hábitos e costumes serão idealizados. Deve-se compreender que a tradição é uma forma de conservação e de ruptura, se conserva algumas essências que determinada cultura deixou e se rompem outras que não são mais possíveis de serem

---

<sup>97</sup> Trechos publicados em anais de evento, II COINTER da Universidade Federal do Pampa de São Borja. <https://docplayer.com.br/74238580-Universidade-federal-do-pampa-pro-reitoria-de-extensao-curso-de-ciencias-humanas-licenciatura-anais-do-ii-congresso-internacional-interdisciplinar-de.html>

absorvidas pelo novo espaço social.

Contudo, tradição deve ser vista como mutável e não estagnada, formadora de novos estilos de vida e atores sociais, possuindo base de criação real ou imaginária, dando origem a diversos símbolos e valores culturais que serão adotados pelos sujeitos sociais ao longo do distanciamento tempo e espaço. Já que, essa está sempre em um processo de resimbolização e possui característica remanescente da repetição, porém está em constante renovação (LUVIZOTTO, 2009). Sua relação com a modernidade se apresenta no sentido de oposição, já que o velho e o novo não devem permanecer em um mesmo espaço, a sociedade moderna seria a antítese da sociedade tradicional, de tal modo, todas as formas de organização social tradicional serão modificadas e substituídas, tudo antes criado seria destruído. No entanto, para a modernidade não há necessidade de que as tradições sejam eliminadas, e que os grupos populares tradicionais fiquem as margens do modelo social moderno.

Conforme identifica Hall (2003), a transição do capitalismo agrário para o capitalismo industrial, faz com que a tradição popular se torne frente de apoio contra reforma totalizante reeducadora do povo, tendo o tradicionalismo como retrogrado, conservador e antiquado, algo a ser combatido, acontecendo então a destruição do estilo de vida específico (rural/tradicional) e sua transformação em algo novo (urbano/industrial). Percebendo que essa transformação nada mais é que tornar algumas práticas e ações culturais marginalizadas, expulsando-as do centro da vida popular, todavia, não caem em desuso são descartadas, ao longo da modernização e assim outras formas de vida mais apropriadas as substituem. Ocorre um trabalho ativo nas tradições para que essas sejam reconfiguradas e tornem-se outras diferentes.

Nesse contexto, segundo Jameson (2004), modernidade é o período de tempo a partir do qual a inovação tecnológica passou a ser indispensável a vida em sociedade. Então, modernidade e tecnologia formam um todo, são interdependentes, são sinônimas, onde, os países passaram a buscar os mecanismos técnicos como geradores de mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas. As alterações nos estilos de vida do antes tradicional, originam-se a partir das Revoluções Francesa e Industrial, que modificaram todos os setores desde familiar, econômico e principalmente produtivo.

Ocasionalmente a ruptura entre as classes sociais rurais de trabalhos manuais e as iminentes classes sociais urbanas de trabalhos industriais. Para Giddens (1991), a



modernidade é o modo de viver em sociedade com a adoção de novos costumes e estilos frente as transformações sociais que ocorreram por influência das inovações europeias do século XVII, rompendo como o ponto de sustentação e de seguridade que oferecia a tradição, trocando por um modelo de organização individualista e pautado pelo risco/perigo.

Ainda, segundo Canclini (1983), o sistema de mercado vigente, o capitalismo, constrói ferramentas unicamente voltada para a produção sociocultural da diferença, porém, absorve elementos pertencente a outros modelos. Com isso, os objetos artesanais populares e tradicionais ajudam nessa inovação do mercado consumidor, à medida que, permitem-se adentrar a produção industrial padrão, dispondo de desenhos originais, diferenciados, variados e imperfeitos que os tornam únicos, com relações simbólicas que remetem a um outro estilo de vida, tudo isso a um custo baixo a sociedade atual.

A partir disso, não existe uma cultura popular autêntica e autônoma situada às margens das trocas de poder e de dominação cultural (HALL, 2003). Para tanto, a cultura popular pode ser interpretada como um sistema simbólico racional que exerce independência, que trabalha completamente liberta, sem sujeitar-se as regras da cultura elitista, ou ainda, em outro contexto, cultura popular construiria fortes ligações de dependência e troca com a cultura dominante (CHARTIER, 1995). O artesanato conserva características tradicionais e populares, que passam por ressignificações e transformações, que guardam intrinsecamente alguns resquícios de seus valores simbólicos originais que possibilitam ao artesão uma diversidade de saberes e técnicas de criação.

O trabalho de criação do artesão/guasqueiro é constituído pela dominação da técnica e de uma forma de fazer própria. Considerando que a atividade de guasqueria não está isolada de um contexto temporal e histórico, este artesão com seu objeto criado se relaciona com o mundo social e o mundo simbólico, o mundo material e imaterial, o mundo real e o mundo imaginário. Com um profundo aprimoramento de sua capacidade de reconhecimento estético e sensorial. Contemporaneamente o artesanato em couro é uma profissão, não apenas a complementação de renda, sua valorização cultural e também mercantil permite ao guasqueiro se dedicar esse ofício.

### **ARTESANATO EM COURO CRU: Guasqueria**

A técnica artesanal em couro mantém uma estrutura de produção que se apresenta como: 1- Carneada do animal, consiste na retirada do couro do animal já abatido. 2- Limpeza do couro, com água limpa e sabão lava-se o couro para a eliminação dos resíduos carnis. 3- Secagem do couro ao sol por meio de estaqueamento, ao qual o couro é estendido em varas de madeira e pendurado para sua secagem. 4- Lonqueamento, após seco este couro passará por um processo de raspagem dos pelos. 5- Corte, depois de lonqueado o couro será cortado em tiras com espessuras necessárias para dar início a criação dos objetos, esse tipo de corte, dão origem as tiras denominadas de loncas. 6- Sova, em que as loncas serão amaciadas por meio do sovador, o que exige força e destreza do guasqueiro; para que não haja danos a peça de couro. 7- Tirar tentos, momento em que depois de amaciadas as loncas serão cortadas em tiras finas, para dar início ao trançado e criar peças que compõem os arreios de montaria como cabeçalhos para freios, rebenques, botões, corredores e ferramentas para auxiliar a lida campeira.

Em relação a estrutura da guasqueria, o senhor J.S, natural da cidade de Jaguarão, afirma que quando iniciou na guasqueria, acreditava que esse artesanato em couro cru era uma maneira de auxiliar financeiramente na renda, principalmente quando estava desempregado. Porém, conta que ao passar dos tempos, quando começou a se aperfeiçoar em sua técnica, a produção de guasca, passou a ser sua profissão. Destaca que sempre trabalhou com peão, e por estar inserido neste contexto de trabalho se interessou em aprender guasquería, já que precisava de objetos feitos nessa manifestação artesanal, para auxiliar em seu trabalho, como as rédeas. Assim, J.S procura em manuais, livros e com outros guasqueiros aprender a guasquear.

No caso, de M.T, que desde muito jovem é peão, a guasquería surge em sua vida quando ainda menino seu pai lhe ensina a estrutura base, a técnica mais simples, com poucos arremates, voltada mais para a funcionalidade do que para a estética. Ressalta esse fato, pelo motivo de que com situação que ocorrem em sua vida, acaba indo residir na zona urbana, abandonando o trabalho de peão, esse considerado escasso na atualidade afirmando que com o tempo não se precisará mais de peão, que as máquinas dominarão completamente o campo. Voltando a questão da estética, M.T teve que procurar novos modelos de tranças, aprender a bordar com tentos, para criar objetos mais finos, e assim serem possível de serem comercializados, mas para ele não há forma de viver apenas com

a renda da guasqueria. Outra questão que pontua é que seu filho nunca se interessou por aprender a guasquear, acredita que este fato ocorre devido a seu filho estar inserido na zona urbana, e não ter que lidar com cavalos e o trabalho de campo.

Já o senhor P.G.D nascido na campanha trabalhou como peão e alambrador por muito tempo, quando mais velho já aposentado vem residir na zona urbana, onde abre seu ateliê de guasquería. Aprendeu a técnica base da guasca com um peão que consertava cordas, que estava ensinando outro sujeito a como guasquear. P.G.D destaca que sempre foi muito curioso, e então decidiu que iria aprender a trabalhar com couro cru, começa com uma pequena trança, observa os ensinamentos, erra algumas vezes até conseguir, assim inicia-se na produção de artesanato em couro cru. Acredita que a técnica base não muda, o que ocorre é o aperfeiçoamento dos saberes, novos objetos são criados, com novos sentidos. Até então, usava a guasqueria para consertar seus equipamentos de trabalhos como as rédeas e cabeçadas, ao vir para a cidade, começa a criar chaveiros, rastras, cintos, enfeites e barbicachos para chapéus, brincos, colares e outros. Ou seja, indumentárias que fogem dos objetos originais criados para o trabalho com animais.

Para M.T<sup>98</sup> pode se considerar guasqueiro o sujeito que “começa com couro, estaqueia e lonqueia para fazer as cordas”(M.T 2016) passando por todos esses processos para criar a peça. Conta que o couro vem fresco ou verde, como chamam os guasqueiros, para ser estaqueado, seco e cortado, para tirar os tentos e começar o trançado (Figura 1 a 3). Além do couro cru, que passa por todas as etapas de preparação, M.T produz objetos com o couro branco industrializado dos curtumes. Nesse momento ele distingue guasqueiro como o que trabalha com o couro cru em todos os processos e como artesão aquele que trabalha com couro branco. Já quando retoma a questão da técnica aprendida por meio da transmissão do saber fazer, em suas palavras “a gente vai melhorando né, mas isso não muda muito” (M.T 2016).

Para o guasqueiro J.S.S o saber fazer aprendido das técnicas de guasquear foram inicialmente transmitidos pelo seu pai, que conhecia também a produção mais rústica, sem grandes preocupações com a estética e os acabamentos. Nesse aprendizado com seu pai,

---

<sup>98</sup> Trechos a seguir foram publicados em anais de evento, II COINTER da Universidade Federal do Pampa de São Borja.  
<https://docplayer.com.br/74238580-Universidade-federal-do-pampa-pro-reitoria-de-extensao-curso-de-ciencias-humanas-licenciatura-anais-do-ii-congresso-internacional-interdisciplinar-de.html>

menciona que o mesmo ao lhe ensinar sempre pedia para que se posicionasse a suas costas, e ficasse observando os movimentos de suas mãos durante o trançado dos tentos. A partir desse momento, percebe que a guasqueria seria constante em sua vida, um saber fazer aprendido e transmitido a seu filho, uma tradição mantida em família que se transformou ao longo do tempo. Aprimorou seus acabamentos e trançado, considera-se guasqueiro pelo fato de sua produção ser em sua maioria em couro cru. Em relação a sua forma de trabalhar afirma “nunca mudei minha técnica de trançar, o que eu fazia antes faço ainda, só aperfeiçoei com o tempo” (J.S.S, 2016).



FIGURA 1 a 3- Trançado de Tentos. Fonte: imagem da Autora (2016)

Se faz importante destacar o posicionamento deste guasqueiro que afirma que um guasqueiro é também um artesão, principalmente por trabalhar manualmente na criação de suas obras e suas ferramentas serem criadas por ele, momento em que mão e cabeça trabalham em conjunto para criar. Em suas obras confirma que não há a utilização de nenhuma ferramenta industrializado, tudo é artesanal. Demonstra uma preocupação com a extinção do fazer tranças, acredita que esse é um saber fazer que pode se perder, com a introdução do couro branco, que não permite o trançado.

No entanto, para P.G.D que se considera guasqueiro, por trabalhar em suas peças apenas com couro cru, por sempre realizar todos os processos de trato do couro cru, e trabalhar com ferramentas manuais construídas por ele mesmo. Ser considerado um artesão, não é uma categoria que ele considere sua produção, para ele não é artesanato, apenas guasqueria. Pois, artesanato todos podem fazer, guasqueria não, tem que ter muita persistência para poder absorver e transmitir o saber fazer aprendido e criar objetos, que tem formas e funções, que carregado de imaterialidade e traços de seus produtores.

O guasqueiro P.G.D em relação a sua técnica conservou a base, mas mudou

algumas coisas, foi melhorando. Alerta que se errar uma passada no início da trança tem de voltar tudo se não encontrar o erro. Para sovar (figura 04 a 06) tem que ter um certo padrão, não pode simplesmente bater de qualquer forma, pois como já mencionado anteriormente, pode danificar a peça de couro, rachando-a.



**FIGURA 04 a 06-** Nas imagens abaixo, na fig.04 o guasqueiro está torcendo o couro para sovar do lado interno, já na fig.05 o guasqueiro está sovando e na fig.06 o mesmo está passando a mordança para amaciar o couro. FONTE: Elaborada pela Autora (2016)

Podemos perceber a ligação da guasqueria com um ofício específico, o peão de estância, e também o valor de tradição na transmissão de um saber-fazer, de pai para filho, em seguir as bases de uma técnica, que é aperfeiçoada com o tempo, no caráter de repetir alguns gestos e padrões (na estrutura já mencionada de carnear, estaquear, secar, lonquear, sovar, cortar as guascas, tirar tento e trançar). Nesta repetição temos a identidade do sujeito guasqueiro que está sempre em um processo de auto reconhecimento e reinterpretação. Então, a guasqueria é um ofício que possui intrinsecamente em si tradições e modernidades<sup>99</sup>.

## CONCLUSÃO

Conforme observamos no relato de nossos informantes todos apresentaram uma forte ligação com a zona rural, seja por ter nascido ou trabalhado nesse contexto e, a proximidade e o domínio com as atividades equestre. O ateliê de produção pode ser descrito em todos os casos como um galpão ou garagem que fica próximo à suas residências, normalmente é algo bem simples e funcional com armários e mesas onde estão distribuídas as ferramentas e também ganchos para pendurar as peças em confecção e já confeccionadas. De alguma maneira os guasqueiros alvo desta pesquisa, já estabeleceram algum tipo de contato entre si, já se conhecem e trocaram experiências.

---

<sup>99</sup> Trecho publicado na revista GEOSUL-UFSC ano 2018.

Como no caso de J.S, mencionado por todos com alguém competente e cuidadoso, sendo que ele aprendeu a aprimorar sua técnica com o J.S.S. Apenas J.S afirma ter participado de curso de guasquería, o restante não teve interesse de tal ação.

Colocam que não mudaram as técnicas tradicionais de produção, suas ferramentas seguem sendo manuais e confeccionadas por eles mesmos, há uma certa negação unanime frente as ferramentas industriais como se essas fossem de alguma maneira descaracterizar e modificar o ser guasqueiro. Buscam aperfeiçoar suas criações para enriquecer ainda mais a produção mesmo seguindo formas tradicionais de técnicas de guasquería. Já o couro branco é utilizado por quase todos. Apenas P.G não trabalha com o mesmo, devido a química usada nesse material para torna-lo mais maleável para o manejo. Na transmissão do saber/fazer relatam que existe a procura de pessoas interessadas em aprender em um primeiro momento, mas que com o passar do tempo quando surgem as dificuldades e se defrontam com a complexidade do jogo de criação das obras em couro essas desistem.

Por fim, a guasquería é um artesanato que trabalha com couro e ferramentas manuais, possui dimensões tradicionais como a repetição, a transmissão do saber de uma geração a outra, caráter observado principalmente nas técnicas de produção. Sua criação é feita em ateliês com aspecto simples, com estrutura de pequenos galpões de estâncias. Esses espaços têm obras acabadas e inacabadas de guasca, sendo nesse contexto familiar que remete ao rural, ao campo que o guasqueiro dá início a fabricação de suas obras. De alguma forma o ateliê acaba sendo um lugar de lembranças, inspirações dos tempos que esses indivíduos trabalhavam como campeiros e residiam na zona rural e também de fuga da realidade urbana em que estão inseridos atualmente.

## **REFERÊNCIAS**

ALVIM, Maria Rosilene Barbosa. "Artesanato, tradição e mudança social: um estudo a partir da arte do ouro de Juazeiro do Norte". In: RIBEIRO, Berta. O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1983.

BOURDIEU, Pierre. As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CANCLINI, Néstor G. As Culturas Populares no Capitalismo. Trad. Cláudio N.P. Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos. São Paulo: Difel, 1995.

CHITI, Jorge Fernández. Artesania, Folklore y Arte Popular. Buenos Aires: Ediciones Condorhuasi, 2003.

CHIZZOTTI, Antonio. Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. São Paulo: Cortez, 1991.

GARCÍA, Rocío. De la yerra a la Vitrina: Transformaciones contemporáneas de la guasquería. Montevideo: Trama Revista de Cultura y Patrimonio ano 1, nº 1, setembro 2009.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JAMESON, Frederic. Una modernidad singular: Ensayo sobre la ontología del presente. Barcelona; Gedisa; 2004.

KELLER, Paulo. O artesão e a economia do artesanato na Sociedade contemporânea. Maranhão: Revista de Ciências Sociais Política e Trabalho, 2014.

LENCLUD, Gérard. A Tradição não é mais o que era: Sobre as noções de Tradição e de Sociedade Tradicional em Etnologia. Brasília: História, histórias. vol. 1, n. 1, 2013.

LIMA, Ricardo Gomes. Artesanato de tradição: cinco pontos em discussão. Cadernos ArteSol, São Paulo, jul. 2005.

LUVIZOTTO, Caroline. As Tradições No Contexto Da Modernidade: Reflexividade E Ludicidade - O Caso Das Tradições Gaúchas. Anais do II Simpósio de Pesquisa de Pós-graduandos em Sociologia da USP, UNICAMP, UFSCAR, UFRJ e UNESP. São Paulo: USP, 2009.

ROTMAN, Mónica. Las múltiples y Complejas Articulaciones entre los Campos del Patrimonio y de las Artesanías. In: Diversidade Cultural y Estado: Escenários y desafíos de hoy. Argentina: Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo, 2015.

TASSO, Alberto. Teleros y sogueros. La artesanía tradicional de Santiago del Estero entre la cultura, la historia y el mercado. Buenos Aires: V Congreso Nacional de Estudios del Trabajo, 2001.

## O PATRIMÔNIO MATERIAL E ARQUEOLÓGICO SOB O OLHAR DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES (RS)

THE MATERIAL AND ARCHAEOLOGICAL PATRIMONY UNDER THE BENZENES FROM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES' EYES

Juliani Borchardt da Silva<sup>100</sup>

### RESUMO

O município de São Miguel das Missões (RS) é detentor do único Patrimônio Cultural da Humanidade no Sul do Brasil, as Ruínas da Redução de São Miguel Arcanjo, sendo esta localidade marcada pelos processos de patrimonialização decorrentes de uma política em prol do reconhecimento dos exemplares arquitetônicos que compuseram a identidade nacional brasileira desde o século XX. Nesse sentido, a análise do respectivo artigo será direcionada ao olhar dos benzedores que lá exercem sua prática no que toca ao patrimônio material e arqueológico presente e consagrado no município referido. Para tanto, utilizou-se como metodologia predominante, entrevistas realizadas com uma parcela destes sujeitos que manifestam através de suas narrativas e memórias percepções sobre um espaço reutilizado e ressignificado por distintos grupos na atualidade.

**Palavras-chave:** Patrimônio Material. Patrimônio Arqueológico. São Miguel das Missões (RS). Benzedores.

### MARCOS INTRODUTÓRIOS DA CONSTITUIÇÃO DO PATRIMÔNIO EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

O processo missional foi resultado de grandes investidas religiosas e educacionais junto a populações indígenas, numa tentativa de expansão da fé católica e conseqüentemente da conquista de territórios após o Concílio de Trento (1545-1563), onde ações para unir a Igreja se faziam necessárias em um contexto onde a Reforma Protestante se difundia pela Europa. Novos fiéis e territórios eram fundamentais para a manutenção do poder e influência do catolicismo, sendo necessário, portanto, lançar-se à conquista através da fé, onde, dentre outras ordens religiosas, a Companhia de Jesus teve papel fundamental nas ações junto aos nativos no Sul da América, em especial os Guarani, que segundo kern (2011, p.10), chegaram a um número de 150.000 indígenas “conquistados através da cruz” em um período de aproximadamente um século e meio. Essa conquista não implicou necessariamente, para os nativos, o abandono de suas percepções territoriais e de vida, conforme aduz Wilde ao afirmar que

*(...) La adopción indígena del modo de vida cristiano no conllevó el abandono completo del espacio y el tiempo de los antepasados prejesuíticos. Implicó más bien una superposición, una duplicidad, que presentaba múltiples ambivalências y ambigüidades. (2011, p. 23)*

Os indígenas, através de suas práticas culturais, foram ativos nos processos que

<sup>100</sup> Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural. Universidade Federal de Pelotas. E-mail: juossette@hotmail.com



envolveram a consolidação das Reduções, sendo equivocado qualquer pensamento que lhes atribua apenas um papel de “sujeitos aculturados”. Podemos supor que, as ambivalências sugeridas pelo autor signifiquem, dentre outras questões, que através do contato entre culturas distintas, índio e europeu, resultou em adaptações e negociações necessárias à cultura e práticas sociais exercidas neste contexto por estes sujeitos, onde um pensamento cristão foi introduzido e adaptado às realidades culturais e simbólicas já desenvolvidas pelos Guarani.

Certo é que o processo reducional produziu, além de influências culturais e delimitações territoriais, remanescentes arquitetônicos e materiais, localizados e espalhados tanto no Brasil como Argentina e Paraguai. Na região das Missões do Estado do Rio Grande do Sul<sup>101</sup>, são hoje reflexos da ação do tempo e dos homens sobre estes espaços, quatro sítios arqueológicos<sup>102</sup>: São Miguel Arcanjo<sup>103</sup>, São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau.



Igreja de São Miguel das Missões antes das intervenções do governo do Estado. Sem data. Fonte: Arquivo Escritório Técnico Missões – IPHAN

<sup>101</sup> Assim como nos territórios hoje pertence a Argentina e Paraguai.

<sup>102</sup> Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga e São Borja atualmente não possuem ruínas do período pois as cidades foram desenvolvidas utilizando o mesmo plano urbanístico das antigas reduções.

<sup>103</sup> São Miguel das Missões possui suas origens no antigo povoado de São Miguel Arcanjo, datado de 1687, tendo como possível fundador o Padre Jesuíta Cristóvão de Mendonza. Compôs um dos sete povoados construídos no que hoje é Brasil durante o segundo ciclo missionário. É sabido que a religião foi um dos principais meios para o desenvolvimento das Missões durante este período e a fusão cultural entre europeu e nativo resulta na experiência das Missões, origem da formação do que hoje é território do Rio Grande do Sul. Localizada no noroeste do Estado, possui atualmente 7.742 habitantes (segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Senso 2010), é detentora do único Patrimônio Cultural da Humanidade no sul do Brasil declarado pela UNESCO em 1983, o Sítio Arqueológico da Redução de São Miguel Arcanjo.

Tais locais são marcos da materialidade pensada e produzida dentro da lógica funcional das demandas de uma cidade dos séculos XVII e XVIII. Possuem na atualidade, a capacidade de evocar sentidos históricos e de pertencimento aos distintos grupos que a compõem, criando bases para a legitimação de discursos fundadores do que hoje se denomina Rio Grande do Sul.

Desta maneira, cabe lembrar que a constituição do patrimônio cultural em São Miguel das Missões – RS, bem como o desenvolvimento de uma política de salvaguarda em seu território esteve, desde o século XX, alicerçada em pressupostos de um período influenciado por ideias nacionalistas e do reconhecimento de bens que, de forma coletiva, formariam intencionalmente a identidade brasileira. Entretanto, é impossível relatar mesmo que brevemente, qualquer ação de proteção aos bens edificados nesta localidade, sem contextualizar, mesmo que sucintamente a realidade das políticas existentes neste campo no país, sendo São Miguel das Missões objeto, juntamente a outros bens culturais, do início das ações referentes à proteção do patrimônio histórico brasileiro através do Estado.

Possui papel importante neste cenário, o Movimento Modernista, que na década de 20 se preocupava com aspectos culturais do país, impulsionando as discussões referentes à identidade nacional e ao reconhecimento dos elementos constitutivos da nação, de onde incentivou o surgimento das primeiras tentativas de leis e órgãos responsáveis por salvaguardar o que se considerava, naquele momento, excepcional a esta identidade nacional na concepção de intelectuais que do movimento faziam parte. Cria-se em 1936 o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão ligado ao Ministério da Educação, sendo um dos principais nomes convidados por Gustavo Capanema<sup>104</sup>, Rodrigo Melo Franco de Andrade, vindo este a ser diretor do Serviço recém-criado (SPHAN, 1980, p. 19).

Uma das primeiras ações foi a de esboçar legislação federal relacionada ao tema, sendo em 1937 publicado o Decreto Lei Nº25 que definia aspectos referentes à Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, estabelecendo o mecanismo do Tombamento e seus respectivos registros nos Livro Tombo correspondentes, definindo parâmetros

---

<sup>104</sup> Ministro da Educação no Governo de Getúlio Vargas entre 1934 a 1945.

classificatórios a serem utilizados, servindo estes ainda na atualidade pelo governo. Denota-se, historicamente, que o decreto em questão é produto de uma decisão governamental verticalizada, vista que a tentativa anterior de aprovar uma legislação fracassa devido ao contexto político da época, resultando, como característico nos governos Getúlio Vargas, numa gestão centralizadora baseada na emissão de decretos.

Importante ressaltar que a nível local, já no ano de 1923, o Rio Grande do Sul, através de seu Regulamento de Terras, institucionalizou os seus “lugares históricos”, dentre eles as Ruínas de São Miguel das Missões, sendo considerado o primeiro patrimônio do Estado (MEIRA, 2007). A partir deste reconhecimento institucional, iniciam-se as primeiras obras de reparo, conforme lembra Pippi:

*De 1925 a 1928, ocorreram as primeiras intervenções que iniciaram o ciclo de trabalhos visando deter o acelerado processo de deterioração que sofriam os antigos remanescentes do povo de São Miguel. O governo do Estado do Rio Grande do Sul (sob a presidência de Borges de Medeiros) através da comissão de Divisão de Terras, com sede no município de Santa Rosa, promoveu a limpeza da igreja, demonstrando pela primeira vez o interesse e a preocupação do poder público com o abandono ao qual o monumento estava entregue. As obras efetuadas estiveram a cargo do engenheiro João Dahne. Foi retirada a vegetação de médio e grande porte e introduzidos trilhos para o escoamento das arcadas da nave e das vergas das aberturas da fachada principal. (PIPPI, 2005, p. 41)*

De ruína a monumento, a mudança de status que ocorreu com o reconhecimento de São Miguel como local histórico iniciou um processo que marcaria para sempre a paisagem, o uso e a memória da população residente naquela região. As primeiras ações se relacionam à limpeza referente a grande vegetação que dominava os antigos remanescentes da igreja, assim como a consolidação de estruturas visando que a mesma não caísse em determinados pontos. A iniciativa do Estado provavelmente revela um local até então esquecido em sua importância histórica, desvendando à própria população regional os sentidos que ali poderiam existir. É importante lembrar que o interesse de valorização de bens culturais, tanto a nível local quanto federal, fazia parte de um projeto político de exaltação para um espírito nacionalista que se utilizava das identidades e culturas regionais para legitimar assim um projeto de nação dentro do contexto do Estado Novo. A fase heróica do SPHAN, decorrente dos trinta primeiros anos do órgão é marcada, como narra Luís Saia, um de seus diretores regionais, como:

*(...) Tão grande foi esse trabalho e tão pouca era a gente disponível que não poderia ser levado a cabo sem a ajuda de amadores da velha guarda que desde a primeira hora se acostaram ao Sphan e aí acolhera nova orientação, prestando um serviço admirável e insubstituível:*

- a) *Inventariar o que existia de amostragem mais significativa da formação brasileira;*
- b) *Socorrer urgente, e salvar alguns monumentos que estavam profundamente atingidos pela ruína e ameaçavam perecimento completo;*
- c) *Introduzir a normalidade nacional, inclusive e principalmente no campo jurídico, não apenas a figura do “tombamento” e suas consequências, especialmente aquelas que representavam um gravame caindo sobre a propriedade privada. (1980, p. 17<sup>105</sup>)*

Denota-se que a atuação do Serviço em seus primeiros anos de existência baseou-se na urgência em proteger aqueles elementos que a elite intelectual do período, a qual ocupou a gestão do órgão, considerava de extrema relevância para a cultura erudita do país. A preocupação na identificação do que se consistia em patrimônio era latente no trabalho das equipes do Sphan, sendo o primeiro momento de levantamento e catalogação dos bens existentes, como obras de arte, imaginária, mobiliária, bem como edificações religiosas inseridas em complexos urbanos representativos da formação histórica brasileira, principalmente a colonial portuguesa, excluindo-se exemplares arquitetônicos que não se enquadravam neste estilo, como o eclético, por exemplo. A visão excepcional e monumental norteava a escolha dos bens culturais a serem referenciados como patrimônio, permanecendo a imaterialidade e as práticas populares para uma discussão posterior e tardia nas políticas de Estado. Percebe-se ainda a seleção existente por exemplares em urgência de proteção, necessitados de uma intervenção sob o risco de desaparecimento, acarretando a vasta quantidade de atos administrativos de tombamento neste período.

Em uma de suas expedições ao Rio Grande, Lúcio Costa<sup>106</sup> relata as primeiras ações institucionais de nível federal tomadas em São Miguel das Missões:

*A primeira incumbência, em 1937, foi de hidroavião ao Rio Grande a fim de examinar in loco e decidir o que fazer com as ruínas dos chamados Sete Povos da província jesuítica espanhola, que ficavam encravados do lado de cá. Projetei o pequeno museu, construído por Lucas Mayerhofer, que também realizou a tarefa de desmontar e reconstruir a torre arruinada. (LUCIO COSTA, 1997, p. 18)*

A necessidade diagnosticada remonta à consolidação de uma estrutura bastante danificada pela ação do tempo. Sabe-se que o arruinamento foi reflexo, além do abandono,

---

<sup>105</sup> Trecho transcrito da Revista Arquitetura, Nº17 de 1977.

<sup>106</sup> Formado em arquitetura pela Escola Nacional de Belas Artes (ENBA) em 1922, Lucio Costa atuou primeiramente no âmbito da arquitetura neocolonial (NOBRE, 2004). Teve atuação política na Divisão de Estudos e Tombamentos do Sphan, sendo responsável pela elaboração de critérios, normas e intervenções em sítios históricos (NATAL, 2010).

dos saques e roubos que ao longo de décadas se sucederam e que auxiliaram no processo de perda de muitos remanescentes e imagens do período, sendo o tombamento visto como um mecanismo de contenção destas ações depredatórias, as quais pareciam também urgentes no cenário nacional. No ano de 1938 as Ruínas da antiga Redução de São Miguel são declaradas como Patrimônio Histórico Nacional, mesmo ano em que são também protegidos 200 bens culturais por meio do tombamento (BAUER, 2006, p.18).

Lúcio Costa registra em sua fala que São Miguel das Missões é marca espanhola encravada em território brasileiro. Logicamente, o reconhecimento deste espaço como símbolo nacional não estaria, a priori, dentro de um modelo discursivo nacionalista. Entretanto, cabe reforçar que no período a Presidência da República era ocupada pelo gaúcho Getúlio Vargas e suas influências podem ser consideradas no processo de escolha e legitimação de São Miguel das Missões como referência cultural naquele período, conforme trecho de matéria jornalística da época:

*O chefe do Governo brasileiro, filho daquela região, interessou-se pessoalmente pela organização do Museu das Missões, que, salvando da inclemência do tempo e reconstituindo, ainda, o que fôr possível, os restos das obras missionárias, virá constituir, sem duvida alguma, um novo e precioso arquivo de tradições artísticas e históricas do Brasil. (...) Desde 1937 que, com o prestigioso apoio do ministro Gustavo Capanema e sob o alto patrocínio pessoal do presidente da Republica, foi elaborado pelo architecto Lucio Costa o projecto daquelas obras, bem como o da criação do Museu das Missões.<sup>107</sup>*

A definição dos elementos reconhecidos partia do próprio Estado, sendo estes influenciados por interesses que deveriam estar de acordo com o discurso e a política do governo, servindo o patrimônio aos interesses do poder. Não se podem descartar as possíveis influências que Getúlio Vargas teve no processo de consolidação tanto dos remanescentes arquitetônicos de São Miguel das Missões quanto da imaginária existente e espalhada pela região missioneira.

---

<sup>107</sup> Mais um relicario dos tesouros históricos e artísticos da civilização brasileira. Correio do Noite, Rio de Janeiro, 27 de março de 1940.



Trabalhos de estabilização da Torre Fonte: Noronha Santos, 1925.<sup>108</sup>

Lúcio Costa também se depara com a necessidade de armazenamento da vasta quantidade de material sacro disponível na região, demonstrando que as mesmas eram significativas e em conjunto representavam também o patrimônio ali existente. Sobre o trabalho de coleta das imagens, destaca-se a figura de João Hugo Machado<sup>109</sup>, então zelador do espaço:

*Grande parte do acervo do Museu das Missões, constituído pelas peças de arte sacras e fragmentos do cotidiano, foi recolhido por seu primeiro zelador. Desde 1938, João Hugo Machado retirava da guarda de comunidades e famílias da região peças que mantivessem relação com a história de ocupação missional. Ele agia amparado legalmente pelo decreto-lei nº 2.077, do ano de 1940, que criava o Museu das Missões e definia como sua finalidade "(...) reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do País". Por vezes, o zelador amparava-se na legislação que fundava o museu para "tirar", segundo seus termos, peças que já tinham sido integradas ao cotidiano de comunidades e particulares que as guardavam e valorizavam. Em razão disso, houve conflitos entre o zelador e membros da comunidade local. Parte da população da região ainda ressentia-se da maneira pela qual foram recolhidas as peças que constituíram o acervo do museu. (Museu das Missões, 2015, p. 50)*

---

<sup>108</sup>Stello, Vladimir Fernando. Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: avaliação conceitual das intervenções 1925-1927 e 1938-1940/ Vladimir Fernando Stello. – 2005.

<sup>109</sup> Zelador do espaço desde 1945. Anteriormente atuou nas obras do Museu e de dedicou a recolher as imagens espalhadas em propriedades privadas e capelas particulares na região. (BAUER, 2006)

A atuação do zelador foi fundamental para a constituição de um acervo, sendo Hugo personagem emblemático na história da proteção deste patrimônio em São Miguel, se utilizando tanto do poder quanto de artimanhas para capturar a estatuária então espalhada na localidade e pela região, a qual deveria a partir daquele momento ser direcionada para o Museu. Denota-se na relação inicial de desenvolvimento do espaço museal a verticalização das ações do Estado, causando assim, desde sua constituição, uma desconexão junto à população, que parece longe da lógica patrimonial pensada para a localidade neste período, causando conflitos e distanciamentos entre aqueles que detinham imagens sacras e o local constituído como histórico e legítimo para abrigá-las.

*Se com a fundação do Museu das Missões, Lúcio Costa pretendia restaurar a coerência narrativa das ruínas que encontrara, o zelador foi aquele que recorreu à população local, "herdeira" do patrimônio histórico e artístico missioneiro, para reunir fragmentos materiais da história das Missões. (Museu das Missões, 2015, p. 52)*

Hugo tomou para si a responsabilidade de salvar as imagens do período reducional ainda existente na região, dentro do processo de patrimonialização que se instaurava na localidade Miguelina, sendo o museu um dos equipamentos oficiais constituidores da história e da narrativa a serem instituídos como porta vozes do Estado, onde a comunidade, que usava tais espaços e objetos de forma distinta, parece ignorada e marginalizada neste processo, que segundo Custódio acarreta construção identitária e simbólica:

*Neste processo de afirmação são feitas novas construções, simbólicas, destacando-se a do Museu das Missões, em São Miguel. A coleta de imagens missioneiras que se encontravam espalhadas em fazendas e capelas na região, onde ainda desempenhavam funções vinculadas ao sagrado. Sua transferência para o museu, onde adquirem nova função de representação: a artístico-documental. Tensões e rupturas. Novas situações. (CUSTÓDIO, 2007, p. 74)*

A estatuária, imagens remanescentes construídas pelas mãos de padres e índios, a partir do desenvolvimento do Museu das Missões, ganhou status distinto daquele até então de uso o qual a comunidade lhe atribuía, quer seja de objeto sagrado e de âmbito religioso familiar, marcando assim um sentido de patrimônio, permanências e rupturas na história da localidade, discurso esse que o Estado buscou criar através das políticas memoriais de constituição e salvaguarda do sítio e museu, desconsiderando a afetividade já existente junto a esses objetivos.



Museu das Missões, 1940. Fonte: BAUER, 2006, p. 114.

As obras espalhadas na região, símbolo de fé reapropriado pelos seus habitantes, motivam a construção de um espaço na tentativa de salvaguardar o que viria a representar um dos elementos materiais mais importantes e significativos deixados por indígenas e padres. O desenvolvimento do Museu e seu autoritarismo diante da população representou a mudança de status do objeto que possuía um caráter afetivo e religioso, passando a um valor histórico, nem sempre apropriado coletivamente e compreendido como tal.

O olhar patrimonializado para São Miguel das Missões fez com que também se desenvolvessem pesquisas, onde num primeiro momento aspectos arquitetônicos e históricos foram evidenciados. Neste campo Pippi preleciona que

*Com o início das atividades arqueológicas na década de 1960, teve início também a produção de uma pesquisa elaborada sobre a documentação arqueológica em conjunto com a histórica, com explicações teóricas pertinentes a evidenciação dos novos documentos recuperados, com as novas hipóteses e problemáticas sobre o passado missioneiro. Várias outras medidas de proteção aos remanescentes arquitetônicos do antigo povo de São Miguel, São João Batista, São Lourenço e São Nicolau foram executadas ao longo das décadas do século XX, culminando com a projeção e valorização internacionais, consolidadas com o título de Patrimônio Cultural da Humanidade pela*



*UNESCO, através do ICOMOS. (PIPPI, 2005, p. 44)*

O conhecimento da região no âmbito científico ao longo das décadas do século XX projetou São Miguel das Missões, vindo a ser reconhecido, no ano de 1983, como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO. Neste locus, Meira reforça que

*Do ponto de vista da representatividade, as ruínas do antigo povo de São Miguel Arcanjo passaram de lugar histórico com caráter regional a Patrimônio Mundial; na preocupação exclusiva com o patrimônio imaterial, ou seja, da conservação das pedras passou-se à preocupação com os seres humanos; ao olhar dos engenheiros e arquitetos foram se agregando o dos arqueólogos, historiadores, historiadores da arte, antropólogos, museólogos, etno-musicólogos, comunicadores, jornalistas. (MEIRA, 2007, p. 79)*

Assim, o interesse produzido pela evocação patrimonial agregou, com o passar do tempo, um olhar multiprofissional aos materiais ali existentes, ao passo que inseriu em suas análises e discussões as pessoas e a imaterialidade dos processos envolvidos na constituição da sociedade e elementos por eles produzidos, herdados ou apropriados tendo em vista a constituição de suas identidades. Pode-se citar, como reflexo deste olhar, pesquisas realizadas junto (e pela) comunidade indígena Guarani M'byá residente em São Miguel onde se produziu o Inventário da “Tava Miri”<sup>110</sup>, registrado no Livro de Registro de Lugares no ano de 2014. Os significados atribuídos por este grupo ao espaço, considerado vivo e necessário, marcam temporalidades e dinâmicas para permanências das práticas culturais e de suas memórias coletivas.

Importante lembrar ainda que o processo de patrimonialização em São Miguel despertou também o turismo, motivando o deslocamento de visitantes que, curiosos em conhecer o atrativo “monumental”, passaram a procurar a localidade em busca de maiores informações e dados sobre a história do local e da região. Aliado a esta procura, a promoção da região foi potencializada através dos órgãos competentes do Estado, transformando o sentido do patrimônio e seu valor histórico em produto a ser devidamente comercializado e promovido internacionalmente.

---

<sup>110</sup> Mais informações sobre o TavaMiri: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/507/> - Acessado em 21 dez 2017.



CTG 20 de Setembro (Santo Ângelo/RS), 1964. Fonte: Imagem utilizada em Material Publicitário da região

Seguindo nesta lógica, desenvolve-se uma tentativa de potencializar o segmento turístico através dos remanescentes existentes na região e aos elementos culturais dela resultantes, demandando assim a efetivação de ações que visavam a construção de São Miguel como grande destino, promovendo o esquecimento dos demais sítios arqueológicos do período. Nesta lógica, Pesavento alerta para as alterações intencionais criadas neste tipo de espaço:

*Hoje, este processo potencializador do poder evocativo e reconfigurador do tempo apresentado pelas ruínas, é auxiliado por intervenções paralelas, com o auxílio de placas indicativas, caminhos assinalados, espetáculos de luz e som, folhetos explicativos, mapas e plantas, simulações. As ruínas acabam se tornando, por assim dizer, como que didáticas: explicam, mostram, exibem o passado, fixando imagens, daí a importância e o cuidado deste tipo de evocação dirigida e estimulada. Mas quais imagens, quais histórias, qual passado preservamos e é representado por estas ruínas? (PESAVENTO, 2007, p. 63)*

Marca esse processo o desenvolvimento do espetáculo de Som e Luz<sup>111</sup>, onde se projeta sobre as antigas ruínas e árvores que hoje habitam o sítio arqueológico, um jogo

---

<sup>111</sup> Criado no ano de 1978 pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul e posteriormente repassado ao Município de São Miguel das Missões-RS. O texto e roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana conta com as vozes de Fernanda Montenegro, Lima Duarte, Paulo Gracindo, Juca de Oliveira, Rolando Boldrin, Maria Fernanda e Armando Bógus. (Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, Secretaria de Turismo, 2017).

de luzes aliado a uma narrativa histórica que transmite aos espectadores os principais episódios e personagens que construíram e padeceram na “saga missioneira”. O discurso apresentado no espetáculo auxilia na formação das memórias que são tomadas como elementos norteadores da cultura e do patrimônio ali existente, sendo difícil hoje, separar ruínas da narrativa apresentada ao longo do show. A espetacularização cristaliza imagens as quais almejam representar determinada visão sobre os objetos e elementos expostos, induzindo ao público, seja ele da comunidade ou visitante, a constituição de uma memória histórica pertinente e adequada aos interesses daqueles que a criaram. Choay (2001, p.210) expõe a problemática da massificação do turismo cultural em escala mundial, lembrando que

*(...) os monumentos e o patrimônios históricos adquirem dupla função – obras que propiciam saber e prazer, postas à disposição de todos; mas também produtos culturais, fabricados, empacotados e distribuídos para serem consumidos. A metamorfose de seu valor de uso em valor econômico ocorre graças à “engenharia cultural”, vasto empreendimento público e privado, a serviço do qual trabalham grande número de animadores culturais, profissionais da comunicação, agentes de desenvolvimento, engenheiros, mediadores culturais. Sua tarefa consiste em explorar os monumentos por todos os meios, a fim de multiplicar indefinidamente o número de visitantes. (CHOAY, 2001, p. 211)*

A noção de patrimônio desenvolvida dentro da lógica capitalista é daquele que possa ser transformado em produto e conseqüentemente comercializado, explorado economicamente, gerando divisas e movimentando a cadeia turística da localidade onde está inserido. Esse interesse comercial faz com que monumentos, patrimônios e paisagens sejam reconhecidos, valorizados ou descaracterizados e perdidos em prol da especulação e surgimento de outros elementos em sua substituição na busca do atendimento das expectativas dos turistas, os quais esperam geralmente uma *mise-en-scène* do monumento, acarretando os espetáculos de som e luz, teatralização e narrativas desenvolvidas, que segundo Choay (2001, p. 215), visam à distração e diversão do espectador e não o monumento em si, deixando de lado, na maioria das vezes, a gênese dos valores intelectuais, estéticos, artísticos, históricos e culturais que produziram e desenvolveram determinada edificação. A valorização do patrimônio e sua utilização comercial turística surgem com o desafio de uma gestão sustentável que atualmente aponta para a necessidade de conciliar o uso de espaços e monumentos históricos, muitas vezes limitados em virtude de sua arquitetura, com as demandas de uma sociedade contemporânea que almeja o consumo de produtos e experiências inovadoras. Como

efeito desse processo, pode ocorrer ainda uma repulsa dos agentes locais, motivada pela dissincronia entre bens culturais e comunidade, os quais expulsos de suas identidades rejeitam e contestam sua representatividade. Jeady argumenta nesta direção ao prelecionar que

*A repulsão inspirada pela exibição dos vestígios conservados, da sua teatralização excessivamente despropositada, pode da mesma maneira engendrar o ódio ao patrimônio. E somos tomados por ele quando o excesso de conservação, o poder infernal das raízes anula a vida presente, destituindo-a de seus encantos. Quando não suportamos mais viver com o que já passou, insurgimo-nos contra esse espelho das memórias bem-conservadas demais, que nos sitia e nos impele a contestar qualquer afastamento do presente. (JEADY, 2005, p. 15)*

A impossibilidade dos sujeitos viverem e usufruírem os elementos patrimoniais fere cruelmente suas identidades e impossibilita a apropriação e recriação de seus significados dentro e para a lógica de existência do próprio grupo. Quando se estabelecem padrões discursivos prontos e formatados, bem como métodos de uso pré-estabelecidos, os próprios formadores do local podem se colocar distantes, buscando muitas vezes, outras formas para manifestação de suas práticas e vivências culturais.

Diante da trajetória patrimonial criada e mantida na localidade miguelina, bem como a existência de personalidades que mantém a prática popular do benzimento, quais relações que se estabelecem diante da materialidade de um local arqueologicamente e patrimonialmente consagrado institucionalmente e a imaterialidade do saber fazer desenvolvido no imaginário destes sujeitos? Para uma compreensão dos sentidos atribuídos aos elementos arqueológicos hoje existentes em São Miguel das Missões, é preciso observar, segundo Binford (1998, p. 27) as relações que se estabelecem simultaneamente entre sujeitos e artefatos, sendo o único local possível para esta dinâmica o presente, pois nele se estabelecem as dinâmicas de conhecimento que atribuem sentidos entre o passado e presente, entre dinâmico e o estático. A arqueologia contemporânea têm se preocupado em aproximar seu campo de atuação, até então considerado preso ao passado, aos homens e suas realidades na atualidade, transformando suas informações e realidades em conhecimento, principalmente para as próprias comunidades.

## RELAÇÃO BENZEDORES E SÍTIO ARQUEOLÓGICO

Desta forma, homens e mulheres que praticam o benzimento em São Miguel das Missões são detentores de simbologias próprias que dialogam e se relacionam com aqueles que neles acreditam e atribuem sentidos. A relação desenvolvida junto a um espaço arqueologicamente consagrado e patrimonializado trazem à luz questões de como estes sujeitos percebem sua prática com o espaço e a paisagem ali estratificada em seus cotidianos. Em diálogo com a Benzedeira Alzira de Oliveira Leite<sup>112</sup>, a mesma compartilha dos seguintes fatos quando questionada sobre o espaço hoje em ruínas:

Alzira: Eu sou devota a São Miguel que é o nosso padroeiro e ao Sepé também que ajuda a gente.

Juliani: E qual a importância que a senhora atribui ao sítio arqueológico?

Alzira: Eu viajo e eles me dão a oportunidade e também dou a abertura lá no réveillon. Eles querem sempre que a gente vá lá. A gente é pobre e perde muito tempo também de fazer os afazeres e cuidar do véio que esteve muito doente. Eu não posso deixar de cuidar porque a gente é casado e ele precisa da gente.

Juliani: E as ruínas? O que significa?

Alzira: É importante. É velho e antigo. É uma coisa sagrada que importa muito. Eu me sinto bem porque tem uma energia boa quando eu piso lá e tudo. Se eu vou benzer ou atender o pessoal lá eu me sinto bem. Nem que eu não vá benzer, só visitar eu já me sinto bem. Aquilo dali em muitos anos a gente ia em missa da igreja.

Juliani: A senhora frequentava missa nas ruínas?

Alzira: É porque tinha a igreja do lado no pátio do sítio. Isso saía muita missa ali.

Juliani: E como eram essas missas?

Alzira: É a mesma missa da igreja de hoje. Acendia vela e todo mundo rezava, uns ajudavam os outros e o padre. Ali saía muito casamento, dentro do sítio ali. Antigamente casavam dentro da igreja que está desativada.

Juliani: E a senhora frequentava ali?

Alzira: Eu ia. Até pouco tempo eu ia. Faz dois anos atrás casou duas netas minha ali. Eu até fui madrinha de uma ali.

Juliani: E faz quanto tempo que não é utilizado?

Alzira: Vai fazer dois anos que desativaram ela. Arrombavam muito e judiavam muito e daí tiraram o material que tinha ali e levaram lá pra matriz. Mas aquela igreja não era pra ter desativado, era muito querido. Cada vez que eu vou pra lá eu faço o sinal da cruz. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

O depoimento de Alzira traduz alguns pontos que marcam sua relação com o sítio arqueológico, bem como sua atuação como benzedeira, a qual lhe oportunizou participar

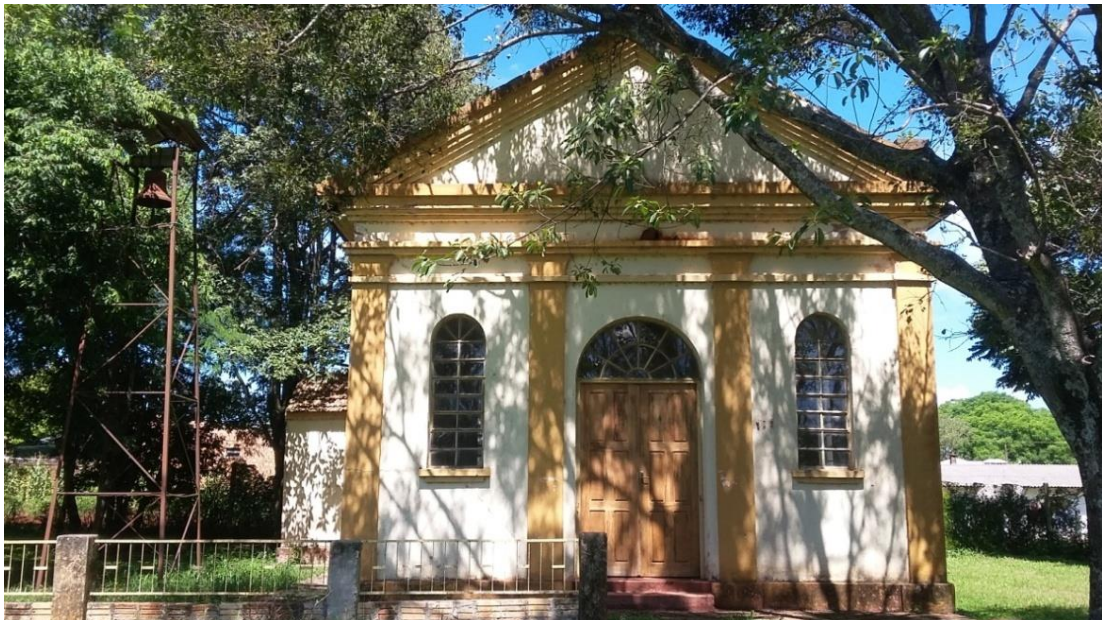
---

<sup>112</sup> Alzira de Oliveira Leite. 82 anos. Benzedeira. Nascida e criada na comunidade de Pasta Guerreira, interior de São Miguel.



de feiras turísticas nas cidades de Gramado, São Paulo e Brasília, onde sua presença se justificava para demonstrar aos participantes a prática dos benzimentos como produto indutor do turismo na região missioneira. Na mesma direção, a abertura do réveillon dentro do sítio arqueológico através dos encontros dos benzedores igualmente ocorre como uma promoção turística desenvolvida por órgãos governamentais e empresários da região como atrativo aos visitantes que estiverem na cidade de São Miguel na virada do ano. Essas ações são vistas por Alzira como uma oportunidade concedida, sendo assim, uma espécie de reconhecimento e legitimação da prática exercida, da qual ela é escolhida.

A memória de Alzira remonta às missas que eram realizadas na antiga igreja da cidade, localizada às margens do sítio arqueológico:



Fonte: Juliani Borchartt da Silva, 2017.

Local de sociabilidade aparece na entrevista como ponto central de eventos importantes como os casamentos de suas duas netas, sendo estes episódios marcantes na memória de Alzira, a qual não faz separação do sítio arqueológico e da igreja em questão, referenciando-os como um território apenas, apesar da capela, por questões de uso, servir mais aos encontros e eventos oficiais da igreja dos quais Alzira participava, não estando estes diretamente ligados à sua prática de benzimentos ou aos remanescentes do sítio arqueológico, visto que a mesma não corresponde ao período reducional. As memórias da entrevistada se direcionam para a igreja, provavelmente, pelo uso atribuído ao espaço e à afetividade criada aos eventos que nela ocorreram.

Alzira remete também em seu discurso a figura mítica de Sepé Tiarajú, de onde sua devoção é presença para seus benzimentos. A imagem do índio guerreiro é diretamente ligada ao imaginário social que intencionalmente foi construído na literatura gaúcha por escritores, folcloristas e movimento tradicionalista, perpassando a materialidade das ruínas às construções da história da região, a qual é apropriada e reproduzida em prol das legitimações identitárias locais. Essa prática fica visível quando Alzira transforma as características guerreiras de Sepé em suporte de fé, transformando o mesmo em santo e elemento necessário aos seus benzimentos na atualidade.

Alzira sugere em sua narrativa o incentivo existente para que utilize<sup>113</sup> o sítio arqueológico. Essa presença estaria motivada no interesse de tornar aquele espaço um ambiente “místico”, auxiliando na construção de uma imagem de São Miguel como “terra dos benzedores”, expandindo a segmentação turística para além de visitantes motivados pelos remanescentes culturais, mas também para aqueles interessados em destinos espirituais, religiosos, de cura e místicos, demonstrando que o uso do patrimônio tal como ocorre junto aos benzedores indica uma política estratégica e intencional do espaço e seus objetos. Relata da dificuldade de estar sempre presente, pois necessita cuidar de suas tarefas diárias e do marido<sup>114</sup>, indicando um conflito que se impõe sobre sua rotina, visto que sua prática, até então doméstica, acaba se tornando pública e mercadológica, necessitando de negociações para atender também outros espaços, públicos e expectativas, podendo caracterizar um abuso junto a estas pessoas e ao ofício que exercem.

Percebe-se que o encontro dos benzedores aparece como elemento motivador para o uso do sítio arqueológico em entrevista também realizada com outras fontes, como Marlene Machado Cassiano, a qual frequenta aquele espaço “só quando tem benzimento mesmo, só quando tem os encontros mesmo”.<sup>115</sup> Cripriano Dornelles<sup>116</sup> aponta a importância que o sítio arqueológico possui para os turistas, denotando um

---

<sup>113</sup> As iniciativas partem, principalmente do poder público municipal através da Secretaria de Turismo, a qual realiza o Encontro dos benzedores e a divulgação dos mesmos em panfletos, placas e eventos turísticos a nível nacional.

<sup>114</sup> Dorcino Marques de Menezes. 87 anos de idade. Benzedor. Aposentado. Casado com Alzira de Oliveira Leite a 65 anos.

<sup>115</sup> Marlene Machado Cassiano. 57 anos. Benzedeira. Nascida em Santo Ângelo, comunidade de São João. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

<sup>116</sup> Cipriano Dornelles. 65 anos de idade. Benzedor. Nascido em São Miguel das Missões, comunidade de Mato Grande. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

distanciamento em sua relação afetiva e de uso com aquele espaço:

*Cipriano: Pra nós que nascemos e se criamos aqui é pro turista. Mas é importante, porque é a região onde tu nasceu né, tu valoriza um pouco né. A história está ali né? Eu nasci e me criei aqui. Estudo não tive porque tive que trabalhar pra ajudar meus pais e criar meus irmãos. Era assim, tu tirava do colégio pra ajudar a trabalhar e ajudar o pai. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)*

O status histórico atribuído institucionalmente ao longo do tempo aos remanescentes arquitetônicos pode, até certo momento, repelir o uso e afetividade do espaço por determinados sujeitos. Cipriano marca em sua fala uma passagem que provavelmente pesa em sua vida: a impossibilidade de estudar num contexto em que precisava auxiliar seu pai no trabalho, no sustento e na criação dos irmãos, permanecendo assim, inclusive até os dias atuais, um distanciamento da “monumentalidade” que pode representar uma elitização do sítio arqueológico e as possíveis leituras que dela se possa fazer. Demarca-se isso na passagem em que o entrevistado narra que para exercer sua fé independe o lugar:

*(...) eu creio no meu, faço as minhas orações, me concentro, vou no pé de uma árvore, faço minha oração e deus. Faço minha oração, peço por mim, pro mano, peço pra ti e que deus dê as bênçãos para o que se precisa.” (CIPRIANO DORNELLES, 2017)*

Em sendo assim indica-se que, independente do espaço ser consagrado como místico e cenário de uma experiência religiosa, para Cipriano parece não possuir influência direta em sua prática, comprovada igualmente pelo fato que o mesmo raramente participa de missas e tampouco do encontro dos benzedores. Já o benzedor Ouriques Garcia de Jezus<sup>117</sup> expõe em sua entrevista que é preciso união de todos para a proteção das ruínas, sob pena da mesma ser perdida. Justifica alegando que esse cuidado é necessário, pois representa “a raiz daqui de São Miguel. Nós somos raízes daqui! Não somos de fora”, marcando o espaço como legitimador da identidade e das tradições do povo que ali reside.

Ademais, a noção de centro turístico aparece no depoimento de Rosa<sup>118</sup>

*Rosa: É um centro turístico. Vem as pessoas. Agora eu te digo, porque vem acontecendo*

---

<sup>117</sup> Ouriques Garcia de Jezus. 60 anos. Benzedor nascido na localidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões. Entrevista realizada em 31/12/2017.

<sup>118</sup> Rosa Maria Cortez dos Santos. 66 anos. Benzedora. Nascida em São Luiz Gonzaga, comunidade de São Lourenço. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.



*aqueles horrores ali? Porque mais atinge é ali né como veio aquele tornado. Aquele tornado atingiu tudo essa quadra só ficou a minha casa, não atirou nenhuma telha graças a Deus, não pegou na minha casa nem da minha filha e foi desta aqui do encostadinho até lá embaixo destruindo tudo. A minha achei que ia arrancar tudo mas não arrancou! Lá, não é crime nem nada, tem coisa que nem gosto de dizer porque as pessoas não entendem mas é importante aquilo dali sim mas pra comunidade daqui e de muitos de fora vem é lindo e bonito só que ali tem uma coisa que tu faz e destrói, tem um desencontro dos antigos e dos indígenas que morreram e as pessoas nunca se importaram de procurar alguém que possa dar uma ajuda nesse sentido para os que já passaram. São umas almas que sempre estão arroteando. Não é amaldiçoado, apenas estão precisando de ajuda. (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017)*

Rosa expõe em sua narrativa aspectos que questionam o uso do sítio arqueológico como um atrativo, sem, no entanto, uma reflexão profunda sobre aqueles que sofreram no local e que necessitam de ajuda, não havendo, segundo ela, uma preocupação com suas almas na atualidade, ocasionando tempestades e coisas ruins para a localidade. A entrevistada se refere ao tornado<sup>119</sup> que atingiu a cidade de São Miguel das Missões, deixando danos de grande monta nas estruturas do Museu das Missões, justificando o episódio e seus efeitos catastróficos através dos fatos históricos ali ocorridos, onde no declínio<sup>120</sup> dos chamados Sete Povos das Missões, índios Guarani foram praticamente dizimados da região. Em contraponto, narra que sua casa, bem como de sua filha, não sofreram nenhum sinistro com o respectivo tornado, ao contrário de seus vizinhos, que foram atingidos demasiadamente naquele momento, induzindo assim que com sua fé garante proteção necessária contra os males existentes, ao mesmo tempo em que cria distinção de força e poder diante dos outros, desenvolvendo um status propício para um ambiente cosmológico e de crença a ser reproduzido socialmente entre os que acreditam na prática dos benzimentos.

O discurso constituído acerca da “energia” existente no local aparece igualmente na entrevista de Marlene Machado Cassiano (2017) quando afirma que “a cruz missioneira dá muita energia positiva pra gente benzer”, demonstrando a religiosidade e representações do espaço produzidas pela entrevistada, dando sentido à cruz que, automaticamente, é incorporada simbolicamente à sua prática religiosa e de benzimento.

No campo do imaginário, Silveira (2004, p. 157-158) apresenta um resumo de

---

<sup>119</sup> Tornado que atingiu a cidade de São Miguel das Missões no dia 24 de abril de 2016. De categoria F2 na escala Fugita, atingiu ventos de 250km/h. Fonte: Agência Brasil, disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-04/tornado-atinge-sao-miguel-das-missoes-cidade-historica-do-rio-grande-do-sul> - Acessado em 05/01/2018 às 15h 10 min.

<sup>120</sup> Declínio ocorrido através da Guerra Guaranítica.

lugares considerados assustadores e propícios para causos, histórias fantásticas, míticas e de assombrações em São Miguel das Missões, aparecendo as Ruínas da antiga redução como um dos pontos principais, o qual, segundo o autor, se constitui como paisagem fantástica, lendária e revestida de mistérios, justificando para tal que a representação da mesma

*(...) emerge do mundus imaginalis e representa uma dimensão da potência onírica que extravasa no mundo da vigília. Trata-se de uma forma sensível e emocional de experimentar os mistérios do mundo, da sutileza rítmica das paisagens e do florescimento exuberante do alucinatório. (SILVEIRA, 2004, p. 159)*

Para o autor, a ideia do fantástico permeia o imaginário da população miguelina, estando constituído de elementos místicos e sobrenaturais que justificam suas realidades ao passo que dão sentido às relações estabelecidas entre os sujeitos e às paisagens que formam identitariamente a localidade. A manifestação deste universo é refletida na materialidade dos objetos, locais e remanescentes existentes no cotidiano do grupo, que também os utiliza como suporte na concretização dos discursos produzidos a partir destes, que transcendem igualmente aspectos históricos e da memória constituídos para os mesmos, o que para Barth (2000, p.111) são afirmativas encontradas nas tradições as quais consideram as realidades das pessoas como sendo culturalmente construídas. Demarca-se também a relevância das imagens que se desenvolvem a partir da vivência dos indivíduos, que segundo Pesavento é elemento de transmissão e heranças:

*Missões, um espaço no tempo, é terra de fronteira que ultrapassa a territorialidade dos marcos nacionais. É paisagem de memória que remete a registros no tempo, desde a imagem visual que se oferece ao olhar às imagens mentais, que são em parte sociais e herdadas, e em parte pessoais, fruto da vivência de cada um. (PESAVENTO, 2007, p. 51)*

As fronteiras estabelecidas entre realidade e imaginário são imperceptíveis aos olhos daqueles que atribuem sentido às histórias compartilhadas, sendo fantasia e mistério elementos fáticos das relações produzidas na localidade, tomadas assim como verdadeiras e necessárias ao reconhecimento popular destes locais, que podem representar sentidos de valoração distintos daquele pensado oficialmente pela gestão pública patrimonial. Assim, as ruínas e sua materialidade, segundo a autora:

*Enquanto rastro ou “caco” daquilo que existiu, as ruínas têm o caráter metonímico de, pela parte que se expõe, permitir ver ou imaginar o todo do que foi um dia. A exposição da materialidade desgastada e destruída do que restou, que constituiu o corpus da ruína e que é mesmo a sua condição de ser, é elemento que potencializa a imaginação e desperta a*

*sensibilidade, estimulando a evocação. (PESAVENTO, 2007, p. 52)*

Neste sentido, as representações atribuídas ao material demarcam a relevância, por exemplo, dos remanescentes em São Miguel, sendo estes “cacos” que no presente possibilitam um olhar sobre o passado, o qual é direcionado para um futuro de acordo com as percepções e interesses dos homens que hoje a detém, estabelecendo assim as identidades necessárias às relações e discursos coletivos.

Nos jogos memoriais e de referência ao espaço, se evidencia desconexões temporais e históricas, como no caso da benzedeira Joana, que narra:

Joana: Um dia uns me deram uma chamada assim que era pra eu vir mais, mas acho que um pouco é preguiça já que tu tá cansada e as vezes é quente. Às vezes quando eu saio caminha ali pra baixo eu sempre rezo pros que mais sofreram nesses tombamentos e nessas coisas todas e sofrendo lá que dizem. A única coisa que posso fazer é rezar por eles.

Juliani: Eles quem?

Joana: Os índios, os como é que é o nome desses que brigaram? Os poloneses, não. Era os maragato e os chimangos, é. Aqueles que vieram aqui e colocaram fogo e os outros tiveram que fugir e morreram tudo e bastante gente e sobrou só isso daí. (JOANA, 2017)

Joana possui a percepção de que a paisagem e os elementos expostos em São Miguel representam sofrimento. Entretanto se confunde ao definir exatamente quem seriam os personagens históricos que brigaram e padeceram naquele lugar, chegando a referenciar, inclusive, fatos que não condizem diretamente com a Guerra Guaranítica, índios Guarani, portugueses ou espanhóis – como maragatos e chimangos<sup>121</sup>. As memórias de Joana podem estar diretamente influenciadas pela narrativa desenvolvida na cidade, a qual expõe as imagens da antiga igreja como cenário de uma dizimação produzida pela ganância do homem branco, discurso esse reproduzido nos diálogos do próprio espetáculo de Som e Luz<sup>122</sup>:

Ruínas: As estrelas continuam no céu, quer se vejam ou não. Assim continuará a luta do

---

<sup>121</sup> Os guerreiros em terras rio-randenses durante a Revolução federalista de 1893 dividiam-se em dois grupos opositores: os maragatos – partidários de Gaspar Silveira Martins e, portanto, federalistas - , que usavam “lenço colorado” no pescoço e chimangos/pica-paus – governistas, ligados ao Partido Republicano - , identificados pelo lenço branco e ligados a Júlio de Castilhos. Ambos participaram de conflitos políticos exaltados e cheios de confrontos sangrentos. (SILVEIRA, 2004, p. 445)

<sup>122</sup> Texto e roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana.

cacique de São Miguel e de seus irmãos assassinados. Enquanto sobreviver no coração do homem o desejo infinito de ser livre, de lutar contra a opressão, há de se ouvir no dia a dia o grito do índio Sepé.

Sepé Tiarajú: Terra que circula em nossos corpos, é teu o nosso trabalho. Ventos claros, rios prateados, independência natural, esposa comum, liberdade, é por ti a nossa luta, e toda nossa lealdade.

A marcação dos crimes cometidos contra os Guarani são evidenciados na narrativa do espetáculo, o qual faz o seu julgamento da história, expondo os saques, abusos e violências cometidos na região dos quais em sua versão “todo homem livre” obrigatoriamente e, motivado ideologicamente por Sepé, deve se opor. Como obra artística, dialoga e em conjunto com outros elementos formam memórias que serão compartilhadas pelos sujeitos em sociedade. A escrita do texto artístico/literário e a relação existente junto aos materiais são resultado do processo envolvido para a interpretação contemporânea daquele espaço, sendo então subjetiva na constituição do próprio passado (JONES, 2005, p. 32). Evidencia-se também uma falta de compreensão por parte de Joana dos sentidos do ato de tombamento, denotando que a mesma refere-se a ele como algo negativo e diretamente relacionado aos episódios históricos ali caracterizados.

Referências relacionadas ao sítio aparecem no discurso da benzedeira Noema Dutra, que caracteriza o clima existente no espaço não apenas para si, mas para o coletivo:

*(...) Eu acho assim, o povo de São Miguel tem uma coisa muito prendido com eles, eles são preso e toda a vida eles são assim acho que foi muito praguejado pelos índios porque têm índio morto por ali tudo e “matação” de gente. Aquelas pedras que têm lá levaram daqui, rolando os coitados lá no começo das coisas né e depois nós já vimos tudo daquele jeito. (Noema Dutra, 2013)*

A entrevistada remonta à imagem do Guarani reduzido como responsável pela construção da cidade hoje em ruínas, os quais mortos injustamente influenciam a ação dos que hoje vivem e se utilizam daquele espaço. Como carma, os moradores atuais carregariam os episódios relacionados ao sítio arqueológico como elemento de uma dívida histórica impagável, fardo a ser carregado e que segundo Noema é manifestado na introspecção das pessoas e refletida em sua forma de se relacionar e desenvolver o próprio município.

Cria-se neste contexto uma imagem produzida para os remanescentes, a qual é

evocada no contato com os elementos nele existentes e nos discursos fundados a partir da história, imaginação e superstição alimentada através de sua presença. Episódios relacionados diretamente ao processo de transformação da ruína em monumento aparecem nos discursos, por exemplo, quando da retirada do cemitério da comunidade existente e sobreposto no espaço do antigo cemitério reducional:

(...) Ali tem muita coisa ruim, por isso não vão pra frente. Aquele cemitério eu enxergo toda a vez que eu vou, porque tirarem aqueles morto? Porque deixarem aquelas almas ali sofrerem e plantarem aqueles pezinhos de fruta que já estão deste tamanho assim. Ao invés de fazerem um reservatório e não botar mais ninguém mas deixar aqueles ali. (Noema Dutra<sup>123</sup>, 2013)

Narrativa similar relacionada ao cemitério aparece na fala de Cipriano Dornelles:

Juliani: E quando o cemitério foi tirado dali, o senhor lembra?

Cipriano: Bah, não lembro não em que época foi.

Juliani: Mas o cemitério foi tirado dali?

Cipriano: Tirado mesmo não foi, só foi destruído. Foi passado a máquina e carregado tudo pra entulho. Muita coisa e pertence daqueles ricos foi tirado, cinta, dentadura, pulseira, anel, mas achar aquilo dali é muito raro. Mas era cemitério de gente poderoso.

Juliani: E esses entulhos foram pra onde?

Cipriano: Mas nem sei pra onde foram depositados aqueles entulhos. Aquilo dali era patrimônio da humanidade e veio um pessoal de São Paulo e Rio de Janeiro e foi feito uma análise de tudo, tipo um mapa, daí eles trabalharam em cima daquilo dali. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Aspectos relacionados ao cemitério denotam as alterações decorridas no sítio arqueológico em seu processo de patrimonialização. A retirada dos túmulos existentes no local acarreta um marco na representação tida pelos mesmos acerca do uso do espaço pela população que ali enterrava seus familiares, utilizando de forma distinta o espaço e seus remanescentes daquela desejada e introduzida às ruínas com o passar dos anos. A relação funcional do cemitério e a ruptura brusca de sua retirada denotam narrativas que evocam críticas aos órgãos competentes responsáveis pela violação da memória daqueles que ali jaziam. Fica claro em sua fala que a decisão para a retirada do cemitério ocorreu por pessoas exógenas à população local, indicando a verticalidade do processo patrimonial na

---

<sup>123</sup> Noema Dutra. 70 anos. Benzedeira em São Miguel das Missões. Entrevista Realizada em 31 de agosto de 2013.

cidade bem como uma higienização estética do sítio arqueológico, provavelmente objetivando uma melhor caracterização da paisagem retirando dela o que não fosse originário do período reducional, desconsiderando a própria comunidade, que reutilizou do espaço para enterrar e celebrar seus mortos. Consolidam-se neste sentido, imagens e memórias, os quais para Silveira devem ser considerados como complementares na interpretação e análise da materialidade e das representações que lhe são atribuídas pelos sujeitos:

*Ali, uma arqueologia das imagens é correlata àquela das camadas da memória coletiva, assim como da estratificação arqueológica dos artefatos, depositados no corpo da terra sagrada. Uma arqueologia das imagens, percorrendo os meandros da memória pode ser mais profunda que aquela que intenta revolver o solo em busca de resquícios e fragmentos do passado. No entanto, todas se apresentam como complementares. De qualquer forma, vibra a força da imagem em sua anterioridade. Assim, uma arqueologia do imaginário, ligada às camadas do tempo e reveladas pela labuta da memória, está em paralelo à arqueologia das estratificações de materiais sobrepostos no solo missioneiro, na percepção da ruína como paisagem fantástica. (SILVEIRA, 2004, p. 421)*

Necessita-se então, colocar no foco os significados atribuídos para um entendimento dos materiais, abrindo assim possibilidades para a compreensão da categoria patrimônio, a qual está exposta a ambigüidades de pensamentos e valoração pelos distintos grupos que compõem a sociedade na atualidade. A categoria patrimonial por si só talvez não responda a gama de possibilidades existentes na cultura material, necessitando assim beber das concepções dos próprios sujeitos, que pensada etnograficamente, coloca como referência o ponto de vista do outro (GONÇALVES, 2007, p. 115). Nesta direção, Hodder reflete para:

*A medida que crescemos en nuestra propia cultura o em otra y a medida que conocemos a otra gente, no podemos nunca estar seguros de haber comprendido correcta y adecuadamente lo que pasa por sus mentes, lo que quieren decirnos por medio de sus cosas. Lo unico que nos queda son sus gruñidos y sus acciones en el mundo tal como los vemos. Poco a poco, a medida que estos sucesos físicos se manifiestan más y más, llegamos a aproximarnos un poco más a esta "cualidad de ser outro". A esa "otredad". Por muy "outro" que parezca al principio, es factible aproximarse apreciablemente a la comprensión. (HODDER, 1988, p.151)*

Assim, apesar de todos os esforços desprendidos para uma análise dos sujeitos, o que se tende analisar quando em contato com o outro são as expressões decorrentes de sua prática cultural, podendo existir ainda um universo de imaginários e compreensões que permanecerão sem compreensão. Barth (2000, p. 137) preleciona neste sentido ao afirmar que a vida em sociedade é constantemente influenciada pelo outro, pelas

instituições e aquilo que é produzido pelo homem vai muito além da totalidade do que se consegue interpretar e reconhecer efetivamente. Para Hodder, existe uma relação dialética entre passado e presente, o qual as interpretações e opiniões produzidas são possíveis de mudança conforme os contextos apresentados e os objetivos determinados para o sujeito e seu grupo. Desta maneira, o homem é capaz de produzir distintas funções e compreensões sobre o mesmo objeto ou tema, criticando-o ou exaltando-o conforme sua perspectiva (HODDER, 1988, p. 201). Gonçalves (2007, p. 115) problematiza a categoria do patrimônio e seu uso na compreensão das culturas ao afirmar que seus próprios conceitos devem ser objeto de análise, na medida em que através dela se pode igualmente constituir o entendimento a respeito das culturas e do ponto de vista deste “outro”, seu universo e estruturas de relação produzidas. A ambigüidade dos conceitos relacionados à antropologia cultural possibilita visões e possibilidades mais amplas de etnograficamente problematizar e compreender as relações que se estabelecem entre os sujeitos e o patrimônio.

### **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Denota-se a diversidade de concepções quando, junto aos benzedores de São Miguel o discurso relacionado às ruínas está presente nas narrativas e nas percepções da paisagem existente, apesar de alguns interlocutores aparentarem não possuírem clareza sobre as origens históricas do município, seus fundadores ou marcos históricos, demonstrando, provavelmente, distorções, confusões e desconhecimento sobre a história oficial da localidade. Direccionam-se então suas falas no escopo de memórias constituídas que darão, dentro da realidade dos sujeitos, sentido aos remanescentes existentes, justificando o espaço, os objetos e a história sob o olhar e as experiências dos mesmos.

Percebe-se ainda que o uso dos remanescentes arquitetônicos e arqueológicos é induzido por uma política patrimonial que visa à consolidação de uma identidade local no que se refere ao destino turístico religioso e místico. A prática dos benzedores não está propriamente dita, relacionada ao discurso histórico oficial criado para aquele espaço, sendo os objetos materiais e arqueológicos ali existentes interpretados sob a ótica simbólica de seus praticantes, na maioria das vezes distante e independente da monumentalidade imposta ao longo do tempo naquela paisagem.

Aduz-se que o grupo de benzedores, os quais não são os construtores das ruínas hoje existentes, a reutilizem sob perspectivas que variam de intensidade conforme as

motivações de cada um. Os valores atribuídos na atualidade são produções desenvolvidas pelos sujeitos, na perspectiva de dar sentido e uso ao espaço. Sentidos plurais que demonstram a diversidade da compreensão tida acerca dos vestígios materiais atualmente disponíveis ao grupo, os quais também são resultado do processo patrimonial introduzido na localidade. Representa assim, aos benzedores, mesmo que indiretamente em determinados casos, um suporte material ao ofício praticado o qual produz os mais variados discursos acerca do espaço e suas representações.

## **REFERÊNCIAS**

BAUER, Letícia. O Arquiteto e o Zelador: Patrimônio cultural, história e memória. São Miguel das Missões (1937-1950). Porto Alegre/RS: UFRGS, 2006. Dissertação de Mestrado.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Apresentação de Tomke Lask. Rio de Janeiro, 2000.

Contracapa Livraria.

BINFORD, Lewis R. En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico. Trad. de P. Gassul. Barcelona: Crítica, 1998.

CHOAY, Françoise. A Alegoria do Patrimônio: tradução de Luciano Vieira Machado. – São Paulo: Estação Liberdade: Editora UNESP, 2001.

COSTA, Lucio. Lucio Costa: Registro de uma Vicência. 2ª ed., São Paulo: Empresa das Artes, 1997.

HODDER, Ian. Interpretación en Arqueología: corrientes actuales. Traducción de María José Aubet. Barcelona: Crítica, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais. Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007, p.115-137.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. Museu das Missões/ André Amud Botelho, Diego Vivian, Laerson Bruxel – Brasília, DF: IBRAM, 2015.

JEADY, Pierri-Henri. O processo de reflexividade. In: Espelho das Cidades. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005, p. 15 -18.

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea. FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org). – São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

KERN, Arno Alvarez. Entre Mitos e a História: As Missões jesuíticas Platinas. In: Missões em Mosaico Da interpretação à prática: um conjunto de experiências/ organizadores



Ronaldo Bernardino Colvero & Rodrigo F. Maurer. – Porto Alegre: Faith, 2011. p.09-13

NATAL, Caion Meneguello. As razões de Lúcio Costa: uma leitura moderna do tempo. *Ocolum Ensaios*. Campinas, v 11, nº 12, 2010, p. 30-43. Disponível em <http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/ocolum/article/viewFile/152/139>. Acesso em 18 de dez. de 2017.

Nobre, A.L., et al (Org.). *Lucio Costa: um modo de ser moderno*. São Paulo: Cosac Naify, 2004

PESAVENTO, S. J.; MEIRA, A. L. G. (Org.). *Fronteiras do Mundo Ibérico. Patrimônio, território e memória das Missões*. 1. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS / IPHAN, 2007. v. 1. 120p.

PIPI, Gládis. *História Cultural das Missões: memórias e patrimônios*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria estadual das Obras Públicas. *Relatório da Diretoria de Terras e Colonizações*, 1923.

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: Uma Trajetória*. Brasília: SPHAN-PRÓ-MEMÓRIA, 1980.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Tese de doutorado.

WILDE, Guillermo. *Objetos, personas y Alteridade nel Espacio Misional*. In: *Missões em Mosaico Da interpretação à prática: um conjunto de experiências/ organizadores Ronaldo Bernardino Colvero & Rodrigo F. Maurer. – Porto Alegre: Faith, 2011. P.15-26*

### **Entrevistados:**

Alzira de Oliveira. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

Cipriano Dornelles. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

Joana Damião. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

Marlene Machado Cassiano. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

Noema Dutra. Entrevista realizada em 31 de agosto de 2013.

Ouriques Garcia de Jezus. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

Rosa Maria Cortez dos Santos. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

## **CULTURA ALIMENTAR: O SABER CULINÁRIO DO PEIXE SECO A PARTIR DE UMA ABORDAGEM DECOLONIAL**

---

**Luciana Galvão Martins**<sup>124</sup>;

**Márcia Regina Ferreira**<sup>125</sup>

### **RESUMO**

Na perspectiva do ecodesenvolvimento procuramos neste trabalho contribuir em defesa do lugar, destacando o saber fazer culinário da comunidade de Barrancos e a sabedoria ancestral relacionada a essas práticas. Como metodologia, utilizamos a pesquisa de campo por meio da história oral. As reflexões acerca do território, da cultura e dos saberes locais caiçaras foram pautados em uma visão humanista e decolonialista. Por fim, ao considerar os saberes culinários de uma realidade local (Comunidade Barrancos) e suas práticas, assim como todo o patrimônio cultural imaterial existente, o peixe seco é apresentado como elemento essencial para a valorização da diversidade alimentar; manutenção de práticas culinárias integradas à natureza (o local), as quais reforçam a identidade e as diferenças no território. Discorreremos também sobre uma forma de resistência dentro de um modelo de desenvolvimento que nos é imposto e que visa padronizar e desenraizar as pessoas de seu lugar.

**Palavra-chave:** cultura alimentar; saber culinário; peixe seco; decolonialidade

### **INTRODUÇÃO**

Em um período de grandes transformações, as identidades locais estão em perigo. A cozinha aparece como um lugar de resistência. Observamos que a relação entre a culinária local e a modernidade vai além da menção a comidas: caiçara<sup>126</sup>, baiana, caipira, mineira, paraense ou de outras localidades do Brasil. Elas precisam ser analisadas muito além das pressões e da força do globalitarismo<sup>127</sup> presentes nas relações sociais e econômicas vigentes. Este artigo suscita algumas inquietações acerca do tema sustentabilidade do desenvolvimento ao se desdobrar sobre as questões da globalização, da colonialidade acerca da construção da cultura alimentar. Questionamos a racionalidade do desenvolvimento moderno e apresentamos o saber fazer do peixe seco a partir de uma abordagem decolonial. A globalização amplia a diversidade alimentar, dando enfoque

---

<sup>124</sup> Mestre em Desenvolvimento Territorial Sustentável, Universidade Federal do Paraná/UFPR, Matinhos, Paraná/Brasil, lucianagmartins@gmail.com

<sup>125</sup> Doutora e Docente do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, Universidade Federal do Paraná/UFPR, Matinhos, Paraná/Brasil, marciareginaufpr@hotmail.com

<sup>126</sup> No contexto deste trabalho, entendemos por caiçara uma denominação local para aquelas comunidades e indivíduos que vivem ao longo do litoral dos Estados de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro. O caiçara é fruto da miscigenação do índio do litoral brasileiro, do português e mais tarde do negro. O caiçara está inserido nestas peculiaridades, o uso dos recursos da terra e do mar eram presentes no cotidiano e no seu modo de vida (ADAMS, 2000; DIEGUES, 1988).

<sup>127</sup> Termo cunhado por Milton Santos (2000), para expressar a emergência de novos totalitarismos que o permitiu pensar numa época de globalitarismo muito mais marcante de globalização.

apenas a alimentos que são próprios dela. Esse desafio imposto às comunidades fornece algumas pistas para serem superadas a partir da valorização das práticas múltiplas e híbridas baseadas no lugar (ESCOBAR, 2005, 2014).

Percebemos uma recente necessidade de realizar estudos acerca da alimentação local e orientação para uma alimentação saudável que valorize a cultura alimentar de forma a considerar as particularidades do local e as influências que esse local recebe do global e dos processos de colonização e colonialidade. Entendemos que não se pode pensar em globalização da mesma forma, por exemplo, como o americano e o alemão vislumbram. É preciso pensar como América Latina, porque “temos outra experiência da globalização” (MIGNOLO, 2016). Devemos partir do lugar em que estamos para não permitir o silenciamento dos saberes e experiências populares por parte da globalização (ESCOBAR, 2016). A colonialidade envolve diversas formas de relações subjetivas, não apenas relações sociais e econômicas de exploração ou dominação colonial, mas relações subalternas de poder que se apresentam de diversas formas no senso comum. A perspectiva decolonial (e não descolonial) vem como marca para romper o pensamento exclusivamente baseado no eurocentrismo, de forma a fornecer novos horizontes para o pensamento e para a produção do conhecimento (MIGNOLO, 2007).

Para Escobar (2014, 2016), vivemos uma crise que exige profunda reformulação epistemológica capaz de romper com a visão de um mundo único, uma vez que no *pluriverso* a diversidade de mundo é infinita. O mundo se compõe de múltiplos mundos, múltiplas ontologias ou realidades que têm sido excluídas ou reduzidas da experiência eurocêntrica. Assim, segundo o autor, a invisibilidade do pluriverso é um conceito central da epistemologia do Sul. A perspectiva que discutimos sobre cultura aborda a noção de cultura como diferença radical que permite pensar múltiplos mundos e considera as lógicas diversas, as concepções e práticas dos territórios mantidos por comunidades e suas organizações étnico-territoriais, tendo em vista as pessoas, os lugares e outros modelos de vida.

*A colonialidade está em todas as partes. Existe um padrão colonial de poder que está nas relações e na comida nos fast-foods (comidas prontas e padronizadas). O fortalecimento e a mobilização da cultura alimentar, os conhecimentos acumulados pela comunidade, o resgate de padrões tradicionais na preparação de alimentos com ingredientes da terra funcionam como potencializadores na construção da identidade coletiva e na autoestima dos grupos e das populações tradicionais e marginalizadas com vista a “estimular sua criatividade e espírito de cooperação” e o capital social (RATTNER, 2003). A dinâmica capitalista de acumulação e reprodução tende a destruir as relações sociais sem considerar seus efeitos negativos. A proposta ora defendida pauta-se em uma visão*

*sistêmica que contempla a multiplicidade e relações recíprocas tendo como base o capital social e cultural do lugar (KLIKSBERG 2000).*

A sustentabilidade da humanidade (do planeta) a partir do lugar em que se vive é um imenso desafio contemporâneo. Vivemos uma crise de múltiplas dimensões interdependentes e interpenetrantes. Segundo Strob (2004), a sustentabilidade do desenvolvimento é um problema complexo, porque a sua base está relacionada com um tecido de problemas inseparáveis exigindo uma reforma epistemológica da própria noção de desenvolvimento.

A cultura alimentar emerge do ambiente, dos hábitos e costumes locais. O território está inserido nesse contexto. A cultura alimentar é um sistema simbólico com diversos alcances e, de certa forma, reflete o que a comunidade consome. Sendo assim, sobre a prática culinária e as receitas locais também se colocam as discussões de cultura, de identidade, de patrimônio imaterial cultural e de ações de valorização das comunidades locais e tradicionais. A história, os sabores e saberes, a tradição e as escolhas dos alimentos são responsáveis pela formação das culturas culinárias regionais e moldam uma identidade. Legitima-se cada vez mais a necessidade de se promover a preservação da memória e das manifestações culturais.

Considerando o ecodesenvolvimento que busca, segundo suas características, uma abordagem do local e do território envolvendo a eco região como unidade espacial e tendo como ponto de partida o conjunto de saberes das culturas locais, procuramos novos valores e atitudes em relação ao meio ambiente, ao equilíbrio entre o homem e a natureza e a valorização dos saberes e fazeres das comunidades tradicionais pautados em uma visão decolonial. Por esse motivo procuramos registrar a cultura alimentar de uma localidade, estudar sua história, sua região, seus produtos e as memórias do saber-fazer dos sabores que envolvem a comida caiçara, contribuindo assim para identificar o receituário e hábitos locais através do próprio reconhecimento do sujeito. A intenção de pesquisar esses saberes tradicionais caiçaras, visa registrar e disseminar tais conhecimentos que oportunizam o reconhecimento dessas práticas e os saberes de um povo que, em muitos momentos, foram vistos como “pouco sofisticados no hábito alimentar” dentro de uma relação de poder. Apresentamos o peixe seco como elemento importante da cultura

alimentar caiçara na Comunidade de Barrancos<sup>128</sup>. O saber fazer do peixe seco, por sua ancestralidade e de suas peculiaridades, é compreendido como um elemento de identidade, símbolo de um passado que desejamos preservar e promover.

Nas seções que seguem buscamos expor os resultados da pesquisa acerca dos saberes locais, enfocando as culturas alimentares caiçaras. Assim, na introdução apresentamos uma reflexão sobre a importância da preservação da cultura alimentar como patrimônio cultural imaterial fruto dos saberes dos atores, na sequência demonstramos a metodologia considerada na elaboração da pesquisa, depois os resultados da caracterização do espaço alimentar e os saberes relacionados à arte de secar e, por fim, procedemos às considerações finais. Nesse ínterim, encetamos discussões relacionadas à arte de secar o peixe, as preparações e modos de fazer relacionados ao peixe seco provenientes das práticas culinárias, fazendo uma relação direta ao papel das políticas públicas de forma a proporcionar visibilidade e valorização do patrimônio imaterial e cultural do território estudado, contribuindo para o desenvolvimento local e do sujeito.

## **METODOLOGIA**

A abordagem da pesquisa foi qualitativa e descritiva. Os procedimentos metodológicos escolhidos para esta pesquisa foram: técnica snowball, conhecida também como “bola de neve”, utilizada para identificação dos atores chaves, caderno de campo, roteiro de entrevistas semiestruturadas, história oral, análise e interpretação.

A comunidade de Barrancos é formada por cerca de 50 famílias, sendo 15 pescadores e 20 pescadoras. As pescadoras foram identificadas nos depoimentos pelas letras “B” e “M” (Barrancos/Mulher) e uma sequência numérica e a idade. Os pescadores serão identificados nos depoimentos pelas letras “B” e “H” (Barrancos/Homem) e uma sequência numérica e a idade.

A coleta primária de dados ocorreu em 2016, através de entrevistas com roteiro semiestruturados que “combina perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem

---

<sup>128</sup> Este trabalho é fruto da pesquisa de mestrado intitulada Comida Caiçara: o saber fazer culinário da Comunidade de Barrancos de Pontal do Paraná/PR realizada entre os anos de 2015/2017 junto aos pescadores e pescadoras por ocasião do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável da Universidade Federal do Paraná.

a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada” (MINAYO, 2013, p. 64). Por meio das entrevistas foi possível se aproximar mais dos pescadores e pescadoras da comunidade de Barrancos e dos seus saberes e fazeres sobre culinária caiçara. A partir do relato das suas memórias, lembranças e vivências nos depoimentos coletados pela oralidade, os pescadores e pescadoras foram reconstruindo suas histórias de vida, revelando hábitos alimentares da comunidade de Barrancos. Meihy (2011) aponta que existem três gêneros de história oral: a história oral de vida (relato), a história oral temática (depoimento) e a tradição oral.

A história oral temática foi utilizada como instrumento metodológico desta pesquisa, por se tratar de práticas da culinária caiçara e do saber fazer das pescadoras e pescadores. As transmissões das receitas geralmente não são de forma escrita, mas sim transmitidas de forma oral de uma pessoa para outra. Aqui ao desenvolvermos as coletas das receitas pela oralidade dos pescadores e pescadoras, todo esse material retornou à comunidade em forma de um livreto de receitas produzido por eles para circulação na comunidade, já que foi um trabalho coletivo de tradução cultural.

### **PEIXE SECO NA CULTURA ALIMENTAR CAIÇARA: o ser humano, o território e suas experiências imediatas**

A escolha da comida, o que se come, quando se come, onde se come, como se come, com quem se come e por que se come é relacionada, como afirma Maciel (2001), ao “arbitrário cultural e com uma classificação estabelecida culturalmente”, a “cultura não apenas indica o que é e o que não é comida, mas estabelece prescrições e proibições” (MACIEL, 2001, p. 28). A comida, para a autora, pode marcar um território, um lugar, revelador de identidade ligado a uma rede de significados construídos em torno de preferências, o que chama de “cozinha emblemática” (cozinha que representa um grupo, um emblema como uma figura simbólica) e faz parte de um discurso que expressa pertencimento e identidade (MACIEL, 2005, p.50-54).

Segundo Santos (2010, p.12), “alimentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois se constituem de atitudes, ligações, usos, costumes, protocolos, condutas e situações”. Por outro lado também é preciso pensar na contradição entre capital e natureza, as formas de viver e os hábitos pendenciam a unificação de padrões, destruição

de produção baseados em saberes locais em detrimento dos sistemas de mercados globais, sem pensar em produção a partir de potenciais ecológicos de cada território e dos limites naturais<sup>129</sup>. Deve-se conviver com a articulação do território, modos de viver diferenciados, agindo no meio com experiências e se apropriando da natureza (LEFF, 2009).

Escobar (2005), ao discutir território e diversidade cultural e ecológica, postula que a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e esse processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades em defesa de seus modos de natureza/cultura. Além disso, em outra perspectiva, pensar cultura alimentar é pensar a culinária em uma perspectiva dialética e crítica, pois sofre influências da mídia e do processo de globalização, da mercantilização dos produtos/alimentos, voltados para o lucro oferecidos no mercado hegemônico e sem preocupação com a alimentação saudável, com a procedência dos alimentos apenas com o consumo (MARTINS, TOZETTI, FERREIRA, 2016).

No entanto para se pensar nessas construções na América do Sul, precisamos pensar nos novos paradigmas cognitivos que englobam discussões de colonialismo, colonialidade e decolonialidade. Para Amaral (2015), enquanto o colonialismo engloba uma relação econômica e política de dominação colonial (visto como um processo de constituição de uma estrutura de poder, de dominação de um sobre o outro), o conceito de colonialidade diz respeito não apenas às relações de poder (exploração), mas também outras formas de relações intersubjetivas que se reproduzem em multifaces ligadas ao poder, ao saber e ao ser. O autor complementa que a construção de opções decoloniais não desconsideram as existentes, mas abre caminho para novas subjetividades, para pensar novas formas epistemológicas dos movimentos sociais que estão às margens das estruturas de poder.

Dessa forma, a cultura alimentar caíra na abordagem epistemológica deste trabalho objetiva fornecer uma reflexão para caminhar rumo a novos horizontes pautados em uma visão sistêmica, dialética, crítica e decolonialista, uma vez que sabemos que esses

---

<sup>129</sup> Princípios do conceito de ecomarxismo que se apropria do marxismo considerando também a questão ambiental, valores e crenças, ações humanas e de significação da natureza capaz de integrar os valores de diversidade cultural que sustentam a vida social (LEFF, 2009).

saberes e fazeres culinários são impactados permanentemente por influências externas. Neste artigo, ao discorrer sobre desenvolvimento, trabalhamos com os conceitos inspirados em Sach (2006) sobre ecodesenvolvimento, em Zaoual (2006) para entender o ser humano como *homo situ* e seu local de pertencimento, Escobar (2005, 2014, 2016) acerca do território da diferença e Acosta (2016) sobre o bem viver e a importância dos saberes e a harmonia com a natureza. Afinal, todo ser humano está em um ambiente e esse ambiente impacta permanentemente seu cotidiano.

Os saberes e fazeres culinários, enquanto bens culturais intangíveis são passíveis de registro e proteção, são partes do que se denomina patrimônio cultural imaterial. A escolha da comunidade de Barrancos em Pontal do Paraná/PR foi motivada pelas suas peculiaridades. É composta por fortes relações de parentescos e é uma comunidade que percebeu bem os processos de mudanças no decorrer dos anos de isolamento geográfico para convívio de práticas urbanas principalmente após a abertura da Estrada do Mar (atual PR-407) na década de 20.

Em Barrancos, os pescadores e pescadoras usavam seus conhecimentos e experiências acerca da forma de colher, pescar e criar animais para a administração da economia doméstica e para se alimentarem. Os alimentos eram provenientes da terra e do mar. Os pescadores faziam viagens de canoa a remo até Paranaguá para venderem seus peixes nos mercados e feiras. A venda dos peixes era pequena devido à longa distância que ocasionava grandes perdas no caminho (os peixes estragavam). Quando as estradas foram sendo construídas, os turistas e alguns comerciantes ou atravessadores foram se aproximando das comunidades pesqueiras (inclusive de Barrancos). O peixe fresco (peixe recém-pescado ou peixe verde como também era chamado) era vendido mais facilmente, após a chegada da energia elétrica quando passaram a ser mantidos nas geladeiras/freezers ou armazenados no gelo.

O peixe seco era preparado na comunidade pelos pescadores e pescadoras no cotidiano, sendo salgado primeiramente e depois colocado ao sol para secar, outras vezes era defumado, deixado sobre o fogo à lenha. Antes da energia elétrica, o peixe seco era um produto para consumo das famílias dos pescadores que não tinham como conservar seus alimentos, contudo o excedente dos peixes secos era trocado por alguns produtos de uso mais restrito ou não produzidos na comunidade e para a venda para algumas mercearias de Paranaguá que compravam diretamente dos pescadores.



A secagem do peixe foi relatada pelos pescadores e pescadoras:

Pescada. O cação. Um cação da quatro quilo, cinco quilo, porque não tem osso nenhum né. Aí você salga ele e bota no sol uns quatro dia, ele fica que nem um couro sabe, bem sequinho, depois você cozinha ele e desfia e faz ensopado, coloca batatinha. (BH3, 77 anos).

Nós não tinha eletricidade, não existia eletricidade e a luz. Como você ia manter um peixe [...] hoje por exemplo o tempo esta bom, todo mundo vivia daquilo lá, daquele peixe. Hoje o tempo tá bom, ai começava assim. Vai cair o rebojo. Rebojo é um vento que vem do norte, do sul, não sei. Eles falam vento sul e dai esse vento, você não pode pescar sabe. Às vezes se é rebojo dava três dia, tinha época que dava 15 dia. Tinha época que dava quase um mês de rebojo, então o mar ficava revoltado. (BM1, 58 anos).

A gente vinha da escola, vinha de trabalhar, chegava com fome e pegava o peixinho ali. Naquele fogo ali, já estava seco. (BH2 e BH1, 55 e 53 anos).

Peixe seco com banana é muito bom demais também. (BM6, 59 anos).



**Figura 1** - pescadinha seca. **Fonte:** martins (2016).

No transcorrer das entrevistas, as recordações relacionadas à memória gustativa das lembranças do peixe seco foram ativadas, transbordando cenários de pura afetividade. Lembranças das combinações dos cheiros e sabores (relação paladar-olfato), dos bons momentos e das refeições em conjunto. Segundo Cascudo (2011), o alimento é um fixador psicológico e emocional, comer certa comida pode conectar a um local e também pode associar pessoas que preparam ou prepararam as comidas.

Os saberes locais precisam de visibilidade e valorização diariamente se desejamos construir outra economia ou outro modelo de desenvolvimento, a partir de nossas realidades (com um olhar decolonialista), no qual o ser humano possa, de fato, ser o centro. É preciso ficar atento ao afastamento do homem de suas experiências cotidianas que ocorrem com a chegada das técnicas e do processo de modernidade. A experiência cotidiana é, sobretudo, a expressão de um universo habitual que se manifesta também pela cultura alimentar. A superação da condição colonial e subalterna impõe um entendimento e reconhecimento de nossas práticas e hábitos ancestrais a partir de uma atenção real de

nossa localidade, o que requer o desafio de uma postura crítica perante os modelos de desenvolvimento impostos pela dominação hegemônica do capital. Como aponta Acosta (2016), a América latina contribuiu com importantes leituras e teorias acerca do desenvolvimento, no entanto, por mais que tenham ocorrido questionamentos e críticas, elas não conseguiram transformar-se em ferramentas superadoras do *status quo*. Para o autor, o Bem Viver é um caminho possível pois não produz visões excludentes ou dogmáticas, mas amplia o diálogo. É um conceito plural ao incorporar outras formas provenientes de diversas regiões do planeta de modo de enfrentamento a perspectiva colonizadora de poder.

### UMA IGUARIA ADORMECIDA: de sal a sol, a arte de secar o peixe

O preparo de um prato envolve mais que a execução de uma receita ou sua repetição com fidelidade aos ingredientes. Nele está vinculado o saber fazer, o conhecimento implícito do processo, desde o pré-preparo até sua finalização. Existe relação entre os hábitos alimentares com a prática do cotidiano, com o meio ambiente, com suas relações sociais e econômicas e com a transmissão do saber culinário ao longo dos anos como uma herança rica que preserva e dissemina para gerações futuras, como patrimônio intangível, garantindo assim, perpetuação da memória da culinária local.

No diagrama abaixo é possível verificar os processos que envolvem a elaboração do peixe seco e seus produtos:

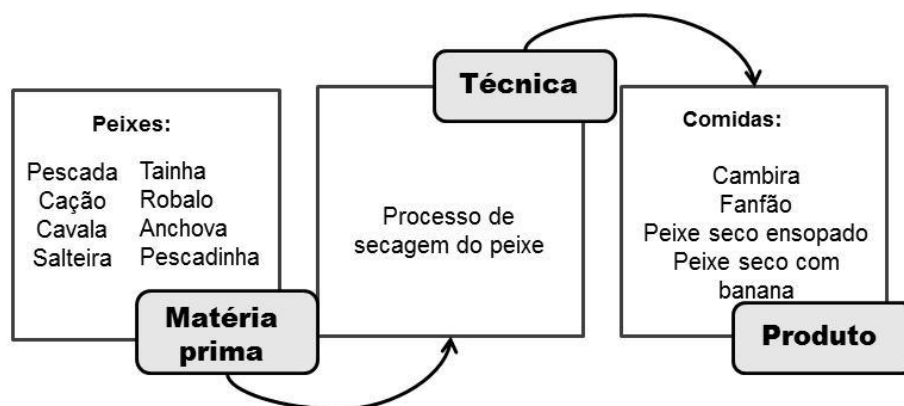


Figura 2 - etapas de elaboração do peixe seco e seus produtos. Fonte: martins (2016)

A matéria prima para a salga é o peixe, podendo ser considerados para o processo diversos tipos deles, sendo os principais mencionados: a tainha, o robalo, a anchova, o

cação, salteira, o pescado, a pescadinha (pode ser feito de outros peixes também). O processo de manipulação é simples, depois de pescado o peixe é preparado para ser seco, são desconsideradas algumas partes, tais como a cabeça e as vísceras. Portanto, depois de escalado (aberto pelo lombo) o peixe era salgado e deixado na salmoura por alguns dias, o sal penetrava no tecido do peixe de forma natural.

A técnica de secagem pode ser feita diretamente ao sol ou defumado, preso em uma espécie de varal por dois a três dias. O tempo de secagem dependia muito das condições atmosféricas e do tamanho do peixe. Quando já seco era guardado em local não úmido e arejado. Era comum secar ova de alguns peixes, tais como a tainha.

A arte de secar peixe era feita de uma forma artesanal e transmitida pela família de forma oral. Era preparada geralmente pelas mulheres, mas os homens também faziam o processo. Antigamente a secagem do peixe era feita para ser armazenado quando o pescado era em excesso (ou muito pequeno e pouco interessante para a venda), e principalmente para ser consumido em “períodos que o mar não está para peixe” - quando o mar estava em rebojo (agitado).

Os produtos da culinária caiçara provenientes da técnica de secar o peixe era muito presente na dieta alimentar dos pescadores e pescadoras, sendo reproduzido em forma de diversos pratos e comidas: o fanhão, a cambira, o peixe seco com banana, com abóbora, com cará e peixe seco ensopado. Falar de peixe seco é falar do cotidiano passado, das histórias que são como heranças da cultura alimentar culinária do local repleta de autenticidade ainda presente na memória gustativa.

Nos depoimentos, além das comidas preparadas com o peixe seco, depois da pesca e de um dia de trabalho no mar, antes mesmo da refeição (do jantar), o peixe seco era consumido ainda na forma “crua e salgada”. Em um dos relatos o pescador mencionou que pegava o peixe seco que estava pendurado e jogava na brasa por um pequeno período e era ingerido dessa forma: salgado e quente.

Atualmente o peixe seco não é facilmente encontrado. Essa iguaria encontra-se adormecida apesar de muito presente nos relatos. Alguns pescadores e pescadoras da comunidade de Barrancos ainda o fazem para consumo próprio. Seu valor está atrelado mais ao uso nas preparações entre suas famílias e não ao seu valor de venda ou comercialização. O peixe seco para compra foi localizado durante esta pesquisa no

mercado do peixe em Shangrilá (Balneário de Pontal do Paraná) no local existe uma colônia de pescadores.

## CAMBIRA

Gimenes-Minasse (2015), ao registrar a influência portuguesa na gastronomia do litoral do Paraná, analisou as técnicas de conservação e preparação do barreado e da cambira<sup>130</sup>, os utensílios de cozinha envolvendo esses dois pratos e sua ligação com o contexto histórico, sendo denominados pratos típicos, como “símbolos identitários da região”. Segundo a autora, o preparo da cambira lembra uma caldeirada portuguesa, o preparo leva menos ingredientes que esse prato, sendo o ator principal o peixe seco:

*O sabor e a simplicidade do prato – em conjunto com os poucos ingredientes exigidos – parecem ter sido determinantes para sua popularização: seja como ingrediente ou como prato, a cambira sempre pertenceu à alimentação cotidiana (GIMENES-MINASSE, 2015, p. 261).*

Contudo, o indígena, segundo relatos quinhentistas, secava seu peixe, moqueava suas carnes (carnes pelo vapor a certa distância do fogo lento por baixo), defendendo-a do apodrecimento, como não salgavam era uma forma de guardá-las (CASCUDO, 2011).

O peixe tradicionalmente utilizado para a elaboração do prato é a tainha, abundante no litoral do Paraná entre os meses de maio a agosto. A pesca de algumas espécies tem grande importância na produção e reprodução social e simbólica em várias comunidades de pescadores, a tainha é um exemplo. Nos meses de inverno além de contribuir para alimentação é uma importante fonte de renda ao longo de todo litoral sudeste (DIEGUES, 2004). A cambira pode ser elaborada como o cação, o bagre branco e outros peixes também (FERREIRA, JANKOWSKY, 2008).

Além disto, o preparo do peixe seco é uma etapa importante para a preparação da cambira. Esse saber fazer do peixe seco é um elemento de identidade cultural. Existe uma relação dessa comida com a cultura alimentar e de pertencimento para os caiçaras da comunidade pesqueira de Barrancos. A Prefeitura de Pontal do Paraná reconhecendo a importância do peixe seco na alimentação caiçara, junto com a Secretaria de

---

<sup>130</sup> A cambira era uma espécie de varal feito de cipó muito utilizado na região. O peixe seco era pendurado neste varal durante o processo inicial de salga, a forma de preparação do prato deu nome à comida cambira.

Desenvolvimento e Turismo levou a cambira para o evento da Associação Brasileira de Agências e Viagens (ABAV), sendo apresentada para degustação e como prato típico de Pontal do Paraná, em 2005 (GOUVEIA, GONÇALVES, 2015, p. 20-21).

Apesar da tentativa da prefeitura em promovê-la em diversos momentos com cursos de gastronomia e eventos relacionados com esta prática, ainda assim, encontrá-la para comer na cidade não é uma tarefa muito fácil. Alguns restaurantes fazem-no apenas com prévia encomenda. No entanto, essas ações da prefeitura enfatizam apenas a cambira sem valorizar ou reconhecer as práticas dos pescadores e pescadoras que elegem, na realidade, o peixe seco como um elemento de sua identidade cultural.

### **O SABER FAZER DO PEIXE SECO: um elemento de identidade cultural**

A prática alimentar revela muito da memória familiar, das escolhas, dos procedimentos de preparação e do consumo do alimento. Pela comida, as lembranças de certa forma reconstroem a memória de modo a redefinir identidades e que conforme o contexto das refeições podem ser identidades nacionais, regionais, locais, familiares ou pessoais (DA MATTA, 1986).

Santos (2006) chama de memória alimentar a comida que pertence e que remete ao que está inscrito na nossa memória, as representações que estas comidas trazem.

*Os hábitos e práticas alimentares de grupos sociais, práticas estas distantes ou recentes que podem vir a constituírem-se em tradições culinárias, fazem, muitas vezes, com que o indivíduo se considere inserido num contexto sociocultural que lhe outorga uma identidade, reafirmada pela memória gustativa (SANTOS, 2005, p. 15).*

Segundo Poulain (2013), a formação do gosto e da preferência por certos alimentos são mobilizadores de significados e demarcadores de identidades. O mesmo ocorre quando falamos em comida italiana, comida francesa ou comida brasileira. O autor chama a atenção para sistemas alimentares, afirmando que a formação do gosto não se dá de maneira individual, mas forma-se no social e na história.

As identidades coletivas abordadas por Zaoual (2006) enfocam a noção de homo situs<sup>131</sup> associado aos mundos simbólicos e morais dos homens a suas práticas cotidianas,

---

<sup>131</sup> O homem concreto em seu espaço vivido pelos atores em função do contexto da ação onde se desdobra

buscando trazer à luz aspectos fundamentais da vida histórica, ambiental e cultural de sítios de pertencimento. Os sítios “impregnam o conjunto das dimensões dos territórios da vida: relação ao tempo, à natureza, ao espaço, ao habitat, à arquitetura ao vestuário, às técnicas, ao saber fazer, ao dinheiro, ao empreendedorismo” (ZAOUAL, 2006, p.34).

O espaço pensado, na abordagem dos sítios, corresponde ao espaço em que o homem vive: um “lugar” com especificidades, levando em conta os sistemas de representação dos atores, homens que não reagem de maneira idêntica em todos os lugares (ZAOUAL, 2006). Cada sítio, espaço pensado, é uma entidade imaterial que impregna um conjunto de vida em um dado meio que pode ser observado em determinantes acoplados em caixas. Uma caixa, denominada pelo autor como preta contempla mitos, crenças, valores e experiências passadas conscientes ou inconscientes ritualizadas das pessoas do local, outra caixa denominada de conceitual, abrange conhecimentos empíricos e ou teóricos, fatos, saberes acumulados durante trajetória das pessoas do local e uma caixa considerada de ferramentas, por estabelecer o saber-fazer, técnicas e modelos de ação próprios ao contexto (ZAOUAL, 2006, p. 32).

O homem, segundo Laraia (2001), independentemente da cultura, precisa muito do seu equipamento biológico e para se conservar vivo precisa satisfazer as necessidades e funções vitais: como o sono, a alimentação, a respiração, a atividade sexual entre outras. Contudo os seus comportamentos não seguem a mesma a mesma regra. O autor separa a herança genética dos pensamentos e ações, associando os atos com o processo de aprendizagem, como resultado do meio cultural em que foi socializado. O homem “é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam” (LARAIA, 2001, p. 24). Laraia (2001) assegura que a manipulação desse patrimônio cultural permite inovações, invenções que são resultados do esforço de toda uma comunidade e não uma ação isolada.

Segundo Gimenes-Minasse (2015), a cambira faz a mediação do passado com o presente a partir da alimentação. A comunidade de Barrancos em Pontal do Paraná, o peixe seco pertence a esse universo, sendo mais que um prato ou uma preparação, ele está na memória afetiva e gustativa dos pescadores e pescadoras.

Para os pescadores e pescadoras da comunidade de Barrancos, o peixe seco faz

---

(ZAOUAL, 2006, p.34).

parte da memória coletiva. Uma prática comum antiga entre os pescadores, a arte de secar o peixe (de salgar e deixar ao sol para secar) é um processo que torna este peixe como um produto com identidade territorial. A identidade não está somente nos utensílios utilizados na comida ou na panela empregada, ela está inserida no universo de signos de pertencimento.

Apesar de a comida cambira ter sido eleita pela secretaria de desenvolvimento e pela Prefeitura como um prato típico de Pontal do Paraná, na sua preparação está o peixe seco, elemento principal e de maior destaque do prato. Como visto no diagrama os processos que envolvem a elaboração do peixe seco e seus produtos, em Barrancos, há outras preparações usando o peixe seco e de grande reconhecimento e pertencimento, por exemplo, o fanfão. O elemento em destaque para a Comunidade de Barrancos é a preparação do peixe seco, ou seja, a arte de secar o peixe e das diversas comidas que poderão ser elaboradas a partir desta prática. Dentro desse contexto foi possível identificar que a cambira caiçara denominada como prato típico do município de Pontal do Paraná não é sinônimo da prática do peixe seco desenvolvida pelos pescadores e pescadoras.

As cozinhas tradicionais não se reduzem somente a receitas diferentes, mas envolvem ingredientes, preparações, sistemas de aprendizado que se baseiam na experiência vivida, tal qual a elaboração do peixe seco, um preparo que demora mais de três dias para ficar pronto, são estruturas culinárias que possui um conjunto de regras e etapas. A ameaça da padronização, comidas prontas e industrializadas é real (GIMENES-MINASSE, 2015), é um ponto importante a ser considerado, tal como a mudança na preparação do peixe seco utilizando produtos prontos como molhos de tomate.

A preparação de pratos com peixe seco parece estar adormecida (inclusive a própria cambira, como também o peixe seco com banana, o fanfão e demais comidas que podem ser elaboradas com ele), contudo se destaca ainda como uma forte pretendente a símbolo identitário da região, pois o peixe seco faz parte do imaginário dos pescadores e pescadoras.

*Seja na esfera privada ou pública, o preparo e consumo contemporâneo destes pratos representa a materialização de seus laços históricos e culturais com a região e a sua população, aspecto que tem sido bastante valorizado no contexto turístico [...]. Reconhecimento delas como integrantes do patrimônio cultural caiçara são requisitos fundamentais para sua sobrevivência como pratos tradicionais que são. (GIMENES-MINASSE, 2015, p. 264).*

Evidencia-se uma relação entre os hábitos alimentares com a prática e

transmissão do saber culinário, com pratos produzidos pelos povos locais, com ingredientes locais, tal como Sachs (2009) ressalta o desenvolvimento a partir dos recursos locais. O conceito de ecodesenvolvimento nasce da vontade de atingir um equilíbrio durável entre o homem e a natureza, tendo como premissa a eficiência econômica, justiça social e prudência ecológica (SACHS, 2009).

Nesse sentido, ao discutir desenvolvimento territorial sob a perspectiva humanística, é preciso valorizar o saber local considerando a sustentabilidade espacial, cultural, política, social e ecológica. Em especial neste trabalho, destaca-se o que tange aos saberes das comunidades caiçaras. O saber fazer provenientes do conhecimento tradicional refere-se a um conhecimento derivado de anos de práticas locais, um conhecimento que envolve o meio ambiente e a cultura do local.

Segundo Saquet (2007), deve-se dar ênfase à constituição histórica da identidade e a importância da natureza exterior ao homem, a relação homem e ambiente. Para o autor, a "natureza está presente na construção histórica do território e da identidade, como patrimônio de cada lugar e que, por isso, precisa ser gerida com vistas ao desenvolvimento territorial sustentável" (SAQUET, 2007, p.148). As discussões não se limitam aos gostos ou prazeres dos sabores, dizem respeito às "representações simbólicas que envolvem a estruturação de uma identidade territorial a partir da culinária", ela é um "elemento de demarcação cultural, conseqüentemente, territorial" (AZEVEDO, 2011, p. 49). Assim, considerar territorialidade, segundo Haesbaert (2007), é incorporar as relações econômicas e culturais, ao modo que as pessoas utilizam a terra, como se organizam dentro do espaço criando um significado ao lugar. Para tanto é importante reconhecer o modo de vida das comunidades tradicionais para a definição de estratégias para que esses meios de vida possam ser mantidos diante do desafio do globalitarismo.

Observamos que o preparo do peixe seco é uma etapa importante para a elaboração da cambira. Esse saber fazer do peixe seco é elemento de identidade cultural, existe uma relação dessa comida com a cultura alimentar e de pertencimento para os caiçaras da comunidade pesqueira. No entanto, verificamos que as ações da Prefeitura enfatizam a cambira sem valorizar ou reconhecer as práticas dos pescadores e pescadoras que elegem na realidade o peixe seco como um elemento de sua identidade cultural.



### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: o ser humano e a interação com a Natureza e seus fazeres**

A cultura alimentar caiçara era composta por uma dieta que contemplava a relação homem-natureza, ou seja, a dieta caiçara era baseada no consumo de alimentos frescos e naturais, tendo como base o consumo de legumes e verduras, frutas da época e muito peixe, combinando técnicas culinárias ancestrais e alimentos produzidos dentro do território. O registro da culinária de uma dada cultura alimentar é uma forma de valorizar a história de uma determinada região, a identificação e proteção da oralidade ancestral das receitas intencionam para que essas tradições não morram, como uma materialização do passado para os que vivem no presente.

As ações do município de Pontal do Paraná se colocam como um indicador de fragilidade nos vínculos entre a promoção do que se pretende legitimar como prato típico e sua reprodução no cotidiano e nos restaurantes (sua ênfase dependerá mais que simples ações de marketing). O típico que se apresenta nos planos de incentivo são voltados para o turismo gastronômico e mercantil, contudo sem considerar a história e o modo de fazer. Ao mesmo tempo em que o caiçara reconhece o peixe seco como próprio e fruto de sua cultura alimentar ancestral, ele precisa ter a chance de escolha para continuarem optando pelo peixe seco. A falta de liberdade de escolha está condicionando a um novo ritmo. A descaracterização de seus fazeres do cotidiano significa a perda do território e isso é uma ameaça e um grande desafio para essa comunidade.

Por esse razão apresenta-se também como uma grande oportunidade, promover políticas públicas para valorização do local e uma agenda de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial da culinária regional e dos saberes e fazeres caiçaras relacionados ao peixe seco (cambira, fanfão, peixe seco com banana). O peixe seco é o elemento mais importante da cultura alimentar caiçara. O saber fazer do peixe seco por sua ancestralidade e de suas peculiaridades precisa ser compreendido como elemento de identidade, símbolo de um passado que se deseja preservar, proteger, valorizar e promover. Dada a sua potencialidade, o peixe seco encontra-se inscrito no Livro de Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

A abordagem do pensamento decolonial, que rompe com o pensamento único, proporciona um olhar a vida de outras formas, com atenção à hibridização cultural e a políticas em favor de lutas e resistências ante o modelo de desenvolvimento imposto. As mudanças dos hábitos alimentares mostram-se como um alerta às novas formas de

ingresso e de reprodução do mercado global. Os avanços urbanos estão ligados a alterações no padrão alimentar. Ou seja, ao discutirmos desenvolvimento territorial em ciências ambientais as questões escalares precisam ser consideradas, o global influencia no local, por mais que essas comunidades estejam longe de grandes centros urbanos.

Muitos costumes, práticas e hábitos das comunidades tradicionais não somente do litoral do Paraná como também em todo nosso território nacional ainda não foram catalogadas ou registradas. Reconhecer isso é caminhar para a concretização de uma estratégia que coloca em prática os conceitos de ecodesenvolvimento ou como afirmou Little (2015, p.11), pensar a “sustentabilidade como uma metodologia de trabalho e como uma prática diária”. Ou seja, esses elementos como os saberes locais precisam diariamente de visibilidade e de valorização se desejamos construir outra economia ou outro modelo de desenvolvimento a partir de nossas realidades (com um olhar decolonialista) no qual o ser humano possa ser o centro. A superação da condição colonial e subalterna impõe um entendimento e reconhecimento de práticas e hábitos ancestrais a partir de uma atenção real da localidade o que requer o desafio de uma postura crítica ante os modelos de desenvolvimento impostos pela dominação hegemônica do capital. Dessa forma, reafirmamos que a sustentabilidade do desenvolvimento impõe questionar as ações da globalização e da colonialidade em prol da construção de uma cultura alimentar, buscando apoiar maneiras novas e distintas de vida, onde a diversidade cultural, a interculturalidade e a valorização da natureza e do ser humano sejam reais.

Acerca de leituras sobre o desenvolvimento territorial, destacamos o peixe seco como peça essencial na estratégia de desenvolvimento sustentável como reforço da identidade local e como a forma mais eficiente de promoção do território e da cultura alimentar. A comida tende a se firmar como patrimônio à medida que é reconhecida como pertencente a um local, forma uma identidade e agrega valor a um dado território por meio do reconhecimento das pessoas que dialogam com os saberes dessa localidade, visto existir entre elas reconhecimento de raízes ancestrais. Dessa forma, a manutenção dos saberes/fazeres culinários caiçaras tornam-se fundantes na construção de sentido e identidade desse lugar, apresentando-se também como uma forma de resistência dentro de um desenvolvimento que busca padronizar e desenraizar as pessoas de seu lugar.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. O Bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ADAMS, C. Caiçaras na mata atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental. São Paulo: Annablume, 2000.

AMARAL, J. P.P. Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial. 2015. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

AZEVEDO, J. M. Culinária do Seridó: um elemento da identidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, Natal, 2011

CASCUDO, L.C. História da alimentação no Brasil. São Paulo: Global, 2011.

DIEGUES, A. C. Diversidade biológica e culturas tradicionais litorâneas: o caso das comunidades caiçaras. São Paulo: NUPAUB-USP, n. 5. fev. 1988. (Série Documentos e Relatórios de Pesquisa).

\_\_\_\_\_. A pesca construindo sociedades. São Paulo: NUPAUB-USP, 2004.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

\_\_\_\_\_. Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, território y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014

\_\_\_\_\_. Sentipensar con la tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión. Ontológica de las Epistemologías del Sur. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 11:1. Enero-Abril, 2016.

FERREIRA, L. V; JANKOWSKY, M. Cozinha caiçara: encontro de histórias e ambientes. Programa Ação Social. São Paulo: Terceiro Nome, 2008.

GIMENES, M. H. S. G. Da influência portuguesa na gastronomia do litoral paranaense: apontamentos sobre cambira e barreado, odisseia dos sabores da Lusofonia. Curitiba: PUCPress, 2015.

GOUVEIA, H. S; GONÇALVES, M. C. Otimização turística do sambaqui do Guaraguaçu, Pontal do Paraná. In: FÓRUM INTERNACIONAL DE TURISMO DO IGUAÇU, 9., 2015, Foz do Iguaçu. Anais... Foz do Iguaçu, 2015.

KLIKSBERG, B. Capital social y cultura: claves olvidadas del desarrollo. Banco Interamericano de Desarrollo. Instituto de Integración de América Latina y el Caribe

(INTAL), 2000.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10, 2005, São Paulo. Anais... São Paulo: USP, 2005.

LARAIA, R. de B. Cultura: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LITTLE, P. E. Desenvolvimento territorial sustentável: desafios e potencialidades para o século XXI. Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável, Guaju. Universidade Federal do Paraná, v. 1, n. 2, 2015.

LEFF, E. Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis: Vozes, 2009.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de koshima com brillat-savarin? Horizonte Antropológicos, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001.

\_\_\_\_\_. Olhares antropológicos sobre a alimentação: identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.) Antropologia e nutrição:

um diálogo possível. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

MARTINS, L. G. Comida Caiçara: o saber fazer culinário da Comunidade de Barrancos de Pontal do Paraná/PR. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável, Linha de Socioeconomia e Saberes Locais, da Universidade Federal do Paraná/Matinhos, 2017.

MARTINS, L. TOZETTI. R. FERREIRA. M. R. Desenvolvimento Territorial Sustentável: O desafio contemporâneo de romper o globalitarismo existente pela busca de novas alternativas de consumo local. Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável, Guaju. Matinhos, v. 2, n. 1, p. 38-60, jan./jun. 2016.

DA MATTA, R. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

MIGNOLO, W. Yo no quiero ser humano; porque el concepto humanidad construyó el racismo. Des Informémonos. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. 2016. Disponível em: <https://desinformemonos.org/yo-no-quiero-ser-humano-porque-el-concepto-humanidad-construyo-el-racismo-walter-mignolo-en-la-ibero/>. Acesso em: 15 dez. 2016.

\_\_\_\_\_. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (comp.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. (Serie Encuentros).

MEIHY, J. C. S. B. Guia prática de história oral: para empresas, universidades, comunidades, família. São Paulo: Contexto. 2011.

MINAYO, M. C. de S. O desafio da pesquisa social. In. \_\_\_\_\_. Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

POULAIN, J-P. Sociologia da alimentação. Florianópolis: UFSC, 2013.

SACHS, I. A terceira margem: em busca do ecodesenvolvimento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SAQUET, M.C. Abordagens e concepções de território. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SANTOS, I. D. C. Memória alimentar de afro-descendentes, descendentes de poloneses e italianos na cidade de Curitiba. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, C. R. A. História da alimentação no Paraná. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2010.

SANTOS, M. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

STROB, P. Y. Introdução. In: MORIN, Edgar. Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar. Rio de Janeiro: Garamond, 2004

RATTNER, H. Prioridade: construir o capital social. Revista Espaço Acadêmico. ano II, n. 21. Fev. 2003. Disponível em: <<https://www.espacoacademico.com.br/021/21rattner.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

016.

ZAOAUL, H. Nova economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

## OLHARES SOBRE A FUTEBOLIZAÇÃO DA JUVENTUDE NO ENSINO MÉDIO NA REGIÃO DAS HORTÊNSIAS

---

Rodrigo Koch<sup>132</sup>

### RESUMO

Este texto trata-se de uma descrição da cultura juvenil *futebolizada* na Região das Hortênsias, especialmente, do município de Canela/RS, que apresenta traços muito próximos do que Giulianotti (2012) caracteriza como o torcedor pós-moderno ou *flâneur*. O estudo utiliza metodologias pós-estruturalistas; porém, neste recorte são apresentados apenas dados qualitativos a partir da análise de fotografias e textual de discurso. O objetivo desta investigação é compreender o processo contemporâneo da *Futebolização* e como este se relaciona com a construção das identidades juvenis na Região das Hortênsias. A *futebolização* dos jovens produz um sujeito com poucos vínculos com os clubes de futebol locais e, muito mais interessado no sucesso de agremiações e celebridades estrangeiras da modalidade.

**Palavras-chave:** Juventude, *Futebolização*, Identidade, Escola, Região das Hortênsias.

### INTRODUÇÃO

Este texto é um recorte da pesquisa de doutorado intitulada *Identidades em construção: um olhar sobre a futebolização da juventude no Ensino Médio*, desenvolvida na Universidade Federal de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, no período de 2015-2018. O processo contemporâneo da *futebolização* vem sendo pesquisado entre crianças e jovens na escola desde 2011, com atenções maiores para as regiões metropolitana do Rio Grande do Sul (municípios de Porto Alegre e Gravataí) – em um primeiro momento (anos de 2011 e 2012, no mestrado) – e, Hortênsias (cidades de Canela, Gramado e São Francisco de Paula) – em uma segunda etapa. Trabalhamos com o seguinte problema de pesquisa: Em que medida o processo contemporâneo da *Futebolização* se relaciona com a construção das identidades juvenis nas escolas públicas e privadas da Região das Hortênsias no Ensino Médio? Tivemos ainda como preocupações (ou objetivos específicos da pesquisa), avaliar como se expressam as identidades juvenis na escola, constituídas em grupos identificáveis, a partir de processos culturais globais e locais; quais são as condições locais e aspectos midiáticos que influenciam as identidades juvenis na contemporaneidade a partir da *Futebolização*; e quais as produtividades da *Futebolização* na construção das identidades juvenis e como estas são transformadas e veiculadas nos espaços escolares.

---

<sup>132</sup> Professor Assistente e Diretor Regional – Campus II da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (Uergs). Mestre em Educação/Estudos Culturais (Ulbra) e doutorando em Educação (Universidade Federal de Santa Maria – UFSM).

Neste artigo, apresentamos dados qualitativos da região das hortênsias, coletados durante os anos de 2015, 2016 e 2017, que podem dar indicativos sobre o comportamento das culturas juvenis da contemporaneidade encontradas e vivenciadas neste espaço. Inicialmente descreveremos, de forma breve, o fenômeno pós-moderno da *futebolização*, para situar o leitor, e depois apresentaremos os alguns achados que compõem esta pesquisa, seguidos de análises iniciais sobre esta condição dos jovens.

## FUTEBOLIZAÇÃO

A *futebolização* (KOCH 2012; KOCH 2017; KOCH 2018) – fruto da globalização a partir do futebol espetacularizado e mercantilizado, principalmente a partir dos anos 1990 – está imersa em um campo fluído que apresenta variações de tempos em tempos (sem que haja uma norma para cada período temporal) e, por isso, se transforma e se transfigura em cada espaço que penetra e a cada instante, adquirindo também contornos locais. Portanto, na construção do conceito ou na descrição do fenômeno globalizador, utilizamos ou ‘roubamos’ aportes/ideias de Zygmunt Bauman (2001) a respeito da modernidade líquida, de Gilles Lipovetsky (2016) sobre o mundo leve e, de Stuart Hall (1997), referente ao fenômeno da globalização, para contextualizar a sociedade contemporânea; de Nestor Garcia Canclini (2003), sobre hibridação, na tentativa da construção dos indivíduos que constituem tal sociedade; e de Guy Debord (2005) sobre a sociedade do espetáculo e a passagem para a sociedade ‘midíocre’, nas análises de Juremir Machado da Silva (2012). Utilizamos também outros conceitos desses mesmos autores e outros autores que contribuem para descrever o processo pós-moderno da *futebolização*. Seguimos sugestões de pesquisadores contemporâneos que consideram o campo aberto para discussões; como por exemplo, Araújo (2015), que expõe a falta de possibilidades de se falar de uma ideia de esporte puro (ou moderno) na atualidade, justamente porque se faz necessário considerar sua espetacularização, sua virtualização e suas diferentes entradas sociais. Estudiosos e pesquisadores do futebol apontam agendas de investigações que permeiam sua(s) multiplicidade(s) de significações. Portanto, se não há um esporte pós-moderno, no mínimo há um esporte neomoderno que requer novas e constantes análises.

Não consideramos a *futebolização* um conceito e sim um fenômeno e/ou processo. Pensamos que a mesma pode também ser considerada uma *pedagogia cultural*.

Desde a emergência dos Estudos Culturais – em Birmingham, na Inglaterra – a pedagogia passou a ser entendida como um mecanismo de ensinamento ou difusão de modos de ser e pensar, ou seja, a pedagogia não se limita a práticas escolares explícitas ou institucionalizadas: ela está na TV, em filmes, jornais, revistas, anúncios, videogames, aplicativos, brinquedos, e também nos esportes (STEINBERG 1997). O conceito ganhou espaço em pesquisas acadêmicas nas áreas da Educação e Comunicação. Andrade e Costa (2015) e Andrade (2015) apresentaram diferentes pesquisas que, tanto no campo da cultura como no da pedagogia, contribuíram para a ampliação da ideia sobre espaços de aprendizagem. Ao buscar elementos sobre a emergência do conceito de *pedagogias culturais*, as autoras destacam que uma das principais características do imperativo pedagógico contemporâneo é a existência de relações de ensino e aprendizagem em diferentes espaços sociais regulados pela cultura. Em resumo, uma *pedagogia cultural* pode ser qualquer mecanismo midiático ou social capaz de ensinar algo para alguém. Os exemplos mais comuns na contemporaneidade seriam os programas de TV ou os aplicativos de smartphones. Portanto, o fenômeno da *futebolização* também pode se encaixar no conceito de *pedagogia cultural*, pois o mesmo está imerso na cultura e sem dúvida alguma produz seus ensinamentos.

*[...] o conceito de pedagogias culturais nos ajuda a entender os processos educativos de modo mais amplo, complexo e matizado. [...], parece que as pedagogias culturais em nossa sociedade visam garantir que a aprendizagem seja contínua, não se restringindo ao tempo e ao espaço da escola, permanecendo atuantes em muitos lugares ao longo da vida. (ANDRADE e COSTA 2015, p.61)*

É importante, ainda, lembrar que o futebol se tornou, no último século, o principal esporte de massa do mundo, tendo espaço de destaque nos diversos canais da mídia em vários países, fato que ajudou e provocou a construção do próprio termo *futebolização*. O futebol agrega o povo, dando sentido de identidade e nação. É esporte, lazer, produto e cultura ao mesmo tempo (ALABARCES 2002).

*[...] [O futebol] mexe com a paixão e com a vida de bilhões de pessoas. [...]. Não se trata de um simples jogo: o futebol é uma mistura de espetáculo e esporte; arte e diversão; competição e lazer. [...]. É o jogo de nossas vidas. (KOFF 2009, p. 8) [acréscimo nosso]*

De acordo com Giulianotti (2010) o futebol é uma das grandes instituições culturais, como a educação e a mídia, que formam e consolidam identidades nacionais no mundo inteiro. Completamos tal pensamento com as afirmações de Damo (2015), que



considera que o futebol produz e é fruto de “múltiplos circuitos, em geral consolidados a partir de fronteiras continentais, nacionais, regionais e até mesmo locais, conquanto estes últimos fiquem à margem da espetacularização”. Para discutir esta questão, reafirmamos que consideramos adequado recorrer aos textos sobre ‘hibridação’, de Nestor Garcia Canclini, às referências de Stuart Hall sobre ‘globalização’, e ao conceito de ‘sociedade do espetáculo’, de Guy Debord, e relacioná-los com o futebol no tempo atual (modernidade líquida de Bauman e/ou hipermodernidade leve de Lipovetsky), entre outros.

### ASPECTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa trata-se de um estudo descritivo de uma cultura juvenil, **com** suas linguagens e hábitos, como também das manifestações materiais de suas atividades. Ao contrário de uma etnografia realizada por antropólogos – que estuda e revela os costumes, as crenças e as tradições de uma sociedade, que são transmitidas de geração em geração e que permitem a continuidade de uma determinada cultura ou de um sistema social – esta pesquisa apenas se inspirou neste método, pois os fenômenos pós-modernos não tem a condição e a pretensão de se cristalizarem nas sociedades, pois são fugazes e em certa medida efêmeros.

Também nos apropriamos de fotografias – cedidas pelas escolas pesquisadas ou produzidas pelos próprios pesquisadores a partir do contato com os entrevistados e mediante autorização/consentimento dos mesmos<sup>133</sup>. As análises das imagens contribuíram muito na compreensão de algumas condições juvenis, ajudando a identificar elementos que fogem aos discursos. Utilizamos entrevistas como mais uma ferramenta da pesquisa. Segundo Gaskell (2002), as entrevistas podem ocorrer com um único respondente (em profundidade), ou com vários respondentes (grupo focal). Seguindo orientações que o autor destaca, realizamos “conversações continuadas menos estruturadas, porém com inspirações na observação participante, ou etnografia, onde a ênfase é mais em absorver o conhecimento local e a cultura por um período de tempo mais longo” (GASKELL 2002, p.64). O ponto de partida foram algumas evidências – como, por exemplo, jovens vestindo camisetas ou utilizando algum artefato (boné, caneca,

---

<sup>133</sup> Foram utilizados nomes fictícios para preservar a identidade dos entrevistados, bem como foi adotado a utilização de tarjas pretas sobre os rostos nas imagens, quando necessário, por igual motivo.

chaveiro, caneta, mochila ...) de um clube de futebol seja este local, nacional ou internacional – para estabelecer contato com entrevistados, ou grupos de entrevistados. Em outras palavras, nos aproximamos da seguinte situação:

*[...] não existe um método para selecionar os entrevistados das investigações qualitativas. Aqui, devido ao fato de o número de entrevistados ser necessariamente pequeno, o pesquisador deve usar sua imaginação social científica para montar a seleção dos respondentes. Embora características sociodemográficas padrão possam ser relevantes, e certamente o são para questões políticas e de consumo, seria mais eficiente e produtivo pensar em termos de ambientes sociais relevantes para outros tópicos em questão. Em algumas circunstâncias, a pesquisa pode assumir um procedimento por fases. Neste caso, a primeira fase pode empregar um delineamento de amostra baseado em todas as informações acessíveis anteriores à investigação do tema. Tendo avaliado as informações desta fase, a segunda fase pode, então, enfocar categorias específicas de entrevistados que pareçam ser particularmente interessantes. (GASKELL 2002, p.70)*

Nas análises dos achados da pesquisa utilizamos a análise de discurso – prática e campo da linguística e da comunicação especializado em analisar construções ideológicas presentes em um **contexto**. Todo discurso é uma construção social, não individual, e só pode ser analisado considerando seu contexto histórico-social, e suas condições de produção. O discurso reflete uma “visão de mundo” determinada, necessariamente, vinculada à do(s) seu(s) autor(es) e à sociedade **ou grupo** em que vive(m); no caso deste estudo, um discurso baseado na perspectiva do jovens futebolizados. Seguimos os conselhos de Reguillo (2012), que destaca que a compreensão das identidades juvenis deve abordar práticas e discursos de duas dimensões: situacional e contextual-relacional. A dimensão situacional permite análises intergrupais de coletivos específicos e ainda de elementos extragrupais relevantes para a conformação do perfil do coletivo estudado; e também, análises das diferentes atribuições de identidades que se expressam em um contexto sociocultural particular. Já a dimensão contextual-relacional permite localizar elementos políticos, econômicos, culturais e sociais, como condições para a emergência, expressão e manutenção de certas identidades sociais; além de manter o diálogo aberto com a memória histórica dos processos, que facilita a compreensão das continuidades e rupturas identitárias.

A análise textual discursiva (MORAES 2003 e MORAES et al 2013), utilizada em áreas como a Comunicação, a Psicologia, a Educação e o Serviço Social, pode ser compreendida como um processo de auto-organização, de construção e de compreensão em que novos entendimentos emergem de uma sequência recursiva de três componentes: desconstrução dos textos (ou discursos) do *corpus*, a *unitarização*;

estabelecimento de relações entre os elementos unitários, a categorização; e o captar do novo emergente em que a nova compreensão é comunicada e validada (MORAES 2003).

## FRAGMENTOS IDENTITÁRIOS DA JUVENTUDE ATRELADOS AO FUTEBOL

Percebemos, durante os caminhos investigativos percorridos nesta pesquisa, que o futebol assim como a música, a tecnologia, a literatura, os sonhos profissionais e também outros esportes (basquete e skate, principalmente, no cenário contemporâneo da região das Hortênsias) é elemento aglutinador das juventudes e constitutivo de identidades ou culturas juvenis. Sendo o esporte hegemônico nacional, não só no Brasil, o futebol atravessa a vida destes jovens, mas com novos contornos da condição pós-moderna da sociedade<sup>134</sup>. Portanto, o futebol desde a modernidade, quando foi criado/inventado, está presente nos interesses da juventude, tendo índices de maior ou menor interesse de acordo com os comportamentos de cada época ou localidade. No entanto, o futebol já não mantém as mesmas características de décadas passadas recentes. Há novos contextos midiáticos que contribuíram significativamente para mudanças que merecem maiores atenções e que apresentamos a seguir.

Debatendo sobre o futebol na escola e procurando trazer esta análise para o momento atual – que concebe uma renovada Educação Física escolar alicerçada nas práticas corporais como um todo, ou seja, buscando fugir dos modelos esportivizados do passado recente e, tendo também cuidados com as questões de gênero e que envolvem preconceitos ligados ao corpo, dentro das propostas e transformações que estão em pauta –, constatamos que esta modalidade dificilmente deixou em algum período de ocupar de forma hegemônica seu espaço desde que foi implantada no currículo escolar, nas primeiras décadas do século XX, e posteriormente com maior presença durante o Estado Novo. A presença do futebol na escola ultrapassa as questões pedagógicas das aulas de Educação Física. Pelas diversas análises já feitas em trabalhos anteriores (KOCH 2012; KOCH 2017) é possível pensar e concluir que “[...] o futebol, há muito tempo, deixou de

---

<sup>134</sup> Segundo o conceito de *Modernidade Líquida*, de Zygmunt Bauman (2001), a sociedade pós-moderna apresenta traços da modernidade que são moldados conforme os espaços, tempos e aspectos locais que ocupam, ou seja, assim como os “líquidos” adquirem formas para se adaptarem ao contexto. A condição pós-moderna a qual me refiro estabelece mutações mais rápidas e intensas, provocadas principalmente pelo mecanismo da internet e das redes sociais.

limitar-se a uma prática esportiva ou a um entretenimento: é um espetáculo que abrange importância econômica e política, sendo um dos mecanismos de mobilidade social mais eficaz dos dias atuais” (SANTOS; CAPRARO; MOSKO; LISE 2010). Apresentamos mais evidências deste fenômeno, por nós denominado de *futebolização*, através de imagens fotográficas dos espaços dedicados e/ou reservados ao futebol/esporte nas escolas percorridas nesta pesquisa, e dos discursos de alunos e professores no que se refere às práticas esportivizadas.

Nas escolas visitadas, sem exceção, observamos em todas as instituições de ensino espaços exclusivos para a prática esportiva, ainda que fossem com dimensões reduzidas (ou até adaptadas) em alguns casos. Obviamente, cada escola apresentava condições diferentes umas das outras, ou seja, há também aqui um investimento financeiro e político – ou desejo – maior de algumas instituições em relação às outras no esporte. Isto é perceptível pela condição e aplicação de recursos – tanto materiais como humanos – nos espaços dedicados à prática esportiva. Vale destacar, que em algumas situações foram encontradas condições melhores para o desenvolvimento esportivo em escolas públicas do que em privadas, onde muitas apresentavam espaços pequenos e, estes, mesmo sendo reservados para as diversas práticas corporais, acabam dominados pelo futebol e seus praticantes. Nos intervalos, recreios e também nas aulas de Educação Física, o futebol é a prática hegemônica e por vezes exclusiva.



**Figura 01** – Quadra externa e ginásio da Escola Estadual de Ensino Médio Danton Correa da Silva, em Canela/RS (acima); quadra/espaço para a prática esportiva no Colégio Expressão, em São Francisco de Paula/RS (abaixo). Fonte: Koch (2017)



Figura 02 – Campo de futebol e ginásio do Colégio Marista Maria Imaculada, em Canela/RS (acima); e ginásio e quadras de areia e piso de concreto externas na Escola Estadual de Educação Básica Neusa Mari Pacheco, em Canela/RS (abaixo). Fonte: Koch (2017)

O discurso – por vezes indireto e/ou subliminar – das escolas também vai ao encontro do incentivo à prática esportiva, através de eventos internos e externos<sup>135</sup>, de cartazes nos corredores, e da exposição e valorização dos troféus e conquistas neste segmento. Cristaleiras e/ou prateleiras com troféus e medalhas expostas aparecem em praticamente todas as escolas que visitamos e, aquelas que não apresentam ainda tal espaço de ostentação, pelo menos promovem momentos de exaltação às conquistas e resultados esportivos, valorizando e – de certa forma – educando para esta condição.

*Não tem [espaço para medalhas e troféus], mas minha direção é bem tranquila com relação a isso. Toda vez que eu volto de alguma coisa [competição], eles fazem um momento com todos os alunos da escola e mostram o que aconteceu. Eu acho isso importante porque valida nosso trabalho. Nós estamos caminhando em algumas coisas né. Talvez o esporte não era tão bem visto lá [na escola] e, eu estou resgatando isso. Talvez no futuro nós vamos ter [cristaleira(s) com troféus]. (Professora Claudia, Escola Estadual de Ensino Médio João Correa, em 02 de junho de 2017).*

Em certa medida há um ‘culto’ ao esporte dentro das instituições de ensino,

---

<sup>135</sup> A Olimpec – Olimpíada Estudantil de Canela/RS – já chegou a ter as modalidades de Futebol 7, Futebol de Campo, Futebol de Areia e Futsal em uma única edição, ou seja, quatro esportes vinculados ou atrelados ao futebol. Na edição 2017, somente o futsal foi disputado pelas escolas participantes, juntamente com outras modalidades tradicionais como basquete, handebol, voleibol e as provas do atletismo.

vinculado à saúde, ao bem estar, mas também à vitória e ao sucesso. Portanto, o esporte ou o futebol, é visto pelos jovens, de certo modo, como “um outro caminho” – até mesmo profissional – que poderão trilhar diferente daquele atrelado aos ‘excessivos’ estudos. Apresentamos tal condição, revelada através das falas dos estudantes. Talvez, mesmo que não tenham o objetivo específico de difundir valores que vão ao encontro desta condição competitiva e também segregadora, as escolas estejam educando – pelo menos uma parcela dos jovens – neste sentido. Há discursos implícitos na educação, reforçados pelos laços, vínculos e condições familiares, que conduzem os jovens para este circuito e fazem com que muitos sonhem com carreiras profissionais esportivas, baseados também no sucesso das celebridades que acompanham e observam na mídia.

*Bah, o esporte é parte muito grande da minha vida há muito tempo. Minha mãe, inclusive, é professora de Educação Física e ela tem uma academia, então ela me incentiva muito sabe ... A gente corre junto, ela jogava comigo, eu nadava com ela ... Além destes esportes mais comuns, como o handebol, que é o que eu mais ... Minha preferência é o handebol, mas eu também faço hipismo que é minha paixão de verdade. Se o que eu quero mesmo não der certo, eu vou tentar o hipismo que eu gosto muito. Eu adoro animais, cavalo e ‘tal’ ... (Rafaela, 16 anos, Colégio Marista Maria Imaculada, em 20 de abril de 2017).*

O esporte parece para os jovens ser um caminho mais ‘fácil e prazeroso’ para obter êxito na vida adulta e profissional. A seguir, exploraremos um pouco mais esta questão dos jovens pensarem sobre seus futuros sonhando em se tornarem celebridades esportivas, principalmente, no futebol, que não é o mesmo para todos. Ouvimos também a opinião e as considerações de professores sobre a presença do futebol no cenário escolar e como estes administram tal condição contemporânea – gestada na modernidade e que atravessa a pós-modernidade com novos contornos, agora, muito mais espetacularizados – , ou seja, como se dão as articulações entre a modalidade e o ensino, como convivem juntos os sonhos e as realidades dos jovens e, como os educadores enxergam este fenômeno. Na maioria das respostas que obtivemos dos professores entrevistados, esporte e futebol são vistos com ‘bons olhos’ por eles e utilizados como ferramentas educacionais na difusão de valores já mencionados. No entanto, revelam que quando tentam sair do foco do futebol, enfrentam resistências e desinteresse dos alunos por outras práticas corporais.

*O futebol é muito importante para eles. É a modalidade que mais se pratica. O futsal, principalmente aqui na serra, aqui em Canela. Os campeonatos de categorias de base valorizam muito ... Eu tenho um outro lado, um outro olhar também. Tento sair um pouco do foco do futsal e, trazer, buscar modalidades diferentes para que eles tenham vivências em outros esportes, talvez, menos convencionais ... (Professor André, Escola Municipal de Ensino Fundamental Santa Terezinha, em 1º de junho de 2017).*

## **OS “FUTEBÓIS” E AS JUVENTUDES**

Assim como há juventudes circulando pelos espaços urbanos e sociais também há para estas juventudes os “futebóis”, ou seja, maneiras diferentes e diversificadas dos jovens acompanharem, participarem, contextualizarem e dimensionarem o futebol em suas vidas, identidades e/ou fragmentações identitárias. Portanto, consideramos importante trazer para o debate, os apontamentos de Damo (2007 *apud* MASCARENHAS 2014) sobre as quatro matrizes distintas de praticar futebol. O pesquisador aponta a existência das configurações vinculadas à escola, à bricolagem, à comunidade, e ao espetáculo. A matriz escolar do futebol é aquela praticada no âmbito do sistema de ensino, principalmente na disciplina de Educação Física, ou seja, um jogo com conteúdo técnico-científico. A configuração bricolada seria a ‘pelada’ de bairro ou da rua, o nível mais informal possível da modalidade com ampla margem de improviso. A matriz comunitária está entre a anterior (bricolada) e a próxima (espetacularizada), apresentando mais padrões que a primeira e menos condicionada à segunda. Por fim, o modo espetacularizado do futebol – que apontamos como condição fundamental da *Futebolização* – tem formidável apelo midiático, está amplamente globalizado, e intensamente mercantilizado. Percebemos, na contemporaneidade – com destaque para os espaços investigados –, fortes marcas e influências da matriz espetacularizada sobre a escolar, provocando alterações enormes no contexto educacional do futebol.

Neste contexto, também é interessante observar como instituições religiosas (jesuítas e maristas) contribuíram para difundir o futebol nos espaços escolares na virada do século XIX para o XX e, nas primeiras décadas do último, em cidades que ficavam fora do eixo dinâmico da economia nacional, como Uberaba (MG), Santa Maria (RS), Florianópolis (SC) e Nova Friburgo (RJ) (MASCARENHAS 2014). Muitos sociólogos já apontaram o futebol como uma religião e quando estas duas instituições – somadas à educação – estão vinculadas e atreladas, o poder que exercem sobre crianças e jovens em formação se torna muito forte. Cabe também nestas análises, observar como a modalidade foi e está inserida na vida destes jovens *futebolizados*, seja através da família, da escola ou da própria condição social. O que pensam sobre o futebol e que aspectos, sonhos e intenções atribuem à modalidade. Muitos jovens revelam relações com a modalidade desde os primeiros passos na infância, enquanto que outros elencam a possibilidade de constituir



riqueza através do futebol.

*Minha relação com o futebol é uma rotina, porque eu estou sempre acompanhando o dia a dia. O Brasileirão, campeonatos ... Sempre acompanhando como está a tabela. Desde pequeno isso. Eu comecei a jogar bola na escola, depois entrei em uma escolinha de futsal e, daí fui ganhando a paixão pelo futebol. Agora, só acompanho mesmo. (João Pedro, 17 anos, Colégio Marista Maria Imaculada, em 23 de setembro de 2016).*

*Representa respeito, igualdade ... Para mim o futebol é uma coisa que não se discute, permanece cada dia entre nós. Isso aí vai permanecer, não vai mudar, vai vir gerações e gerações ... Tem muita gente que é pobre, mas que pode ficar rica através do futebol. (Matheus, 15 anos, Escola Municipal de Ensino Fundamental Santa Terezinha, em 1º de junho de 2017).*

É perceptível a presença do futebol na rotina dos jovens e sua introdução através da educação, porém com valores e intensidades diferentes. Enquanto que alunos de instituições privadas revelam paixão pelo futebol e confessam ser, agora, muito mais expectadores do que praticantes, estudantes de escolas públicas apontam a modalidade como um dos poucos mecanismos de igualdade além da possibilidade da mesma servir de 'porta' de ascensão social. A realidade de muitos jovens, de condições inferiores socialmente, aponta também para o futebol (ou o esporte) como uma ferramenta de transformação social dos indivíduos.

*O futebol para mim significa muitas coisas ... Antes do futebol, eu me envolvia com outras coisas que não eram boas e, o futebol tem sido uma boa influência para mim agora ... Antes eu fumava e, agora eu não fumo mais, pelo futebol. Muda a pessoa, o futebol muda. Tem sido [positivo]. Muda bastante. Já tive o desejo de me tornar um atleta profissional. Hoje em dia, nem tanto assim ... (Nicolas, 17 anos, Escola Estadual de Educação Básica Neusa Mari Pacheco, em 1º de junho de 2017).*

Ainda que o sonho tenha sido provisoriamente abandonado, o futebol – no caso anterior – contribuiu para evitar que mais um jovem deixasse os estudos antecipadamente antes de concluir o Ensino Médio. É, também, neste sentido que escolas e professores procuram utilizar o futebol como dispositivo educacional. O futebol torna-se um recurso aglutinador das juventudes, ou seja, serve para criar grupos de interesses convergentes, ainda que estes desejos estejam vinculados e direcionados para as carreiras midiáticas e a transformação em uma das celebridades *futebolizadas*. A expectativa de se tornar um atleta profissional permeia os sonhos e desejos de muitos tantos. A padronização da massa de consumo é reproduzida na psique de jovens cobaias, ou seja, o sonho de ser atleta profissional é para quase todos, porém, a realização deste sonho é apenas para uma parcela ínfima da população. Apesar de todas as liberdades dos adolescentes, percebemos que – em certa medida – as condições identitárias são dirigidas segundo fronteiras de delimitação de grupos de semelhantes. Portanto, podemos concluir



que, realmente, há “futebóis”, pois para muitos jovens em condições sociais desfavoráveis fazer parte do time de futebol da escola tornou-se mais importante do que obter boas notas e avaliações nas disciplinas. Para outros, normalmente aqueles que disfrutaram de situação econômica mais favorável, apesar do futebol representar muito para eles, não chega a ser uma aspiração profissional.

Nota-se que a modalidade exerce relações e poderes diferentes sobre cada um dos jovens entrevistados e, o sonho de ascender de status social através do futebol está muito mais vinculado às camadas socialmente mais baixas – neste caso, presente nas escolas públicas –, mas não deixa de também conquistar adeptos desta fantasia nos estabelecimentos de ensino privado – que apesar de considerarem o futebol muito mais como um hobby, também não deixam de sonhar com possibilidades a partir dele. A ‘magia’ do futebol ou as produtividades da *futebolização* não escolhe classe, e nem mesmo escolhe gênero, pelo contrário, quanto mais jovens fisgados por ela mais eficaz será sua presença.

Chama atenção, ainda, que as relações entre futebol e escola ou escola e futebol se dão através de circuitos de acesso para ambas as instituições. Pode, por exemplo, o futebol conduzir os jovens aos estudos – quando boas notas e aprovação são exigidas pelas escolinhas e/ou clubes de futebol que recebem esta parcela da população juvenil – ; ou a escola proporcionar a participação dos jovens em torneios escolares – onde podem, ou não, ser observados por ‘olheiros<sup>136</sup>’ de clubes em busca de novos talentos e, a partir desta ‘porta que se abre’ traçarem carreiras de atletas profissionais, ainda que não seja, exatamente, o desejo de todos.

Sem dúvida alguma, a carreira profissional no futebol atrai uma parcela significativa dos jovens da Região das Hortênsias. Quase a totalidade daqueles que chamamos de *futebolizados* – sejam meninos na grande maioria, ou meninas que poderão ter barreiras mais intensas – alimentam esta expectativa, ainda que a mesma seja esquecida na medida em que as juventudes tomam consciência das dificuldades que enfrentarão para materializar este sonho. Fazendo um contraponto aos desejos dos jovens, vale trazer aqui as reflexões dos professores sobre as produtividades do futebol ou

---

<sup>136</sup> É uma pessoa que tem a função de observar alguém a mando de outra pessoa. No futebol, o olheiro tem a função de procurar jogadores para o time no qual trabalha, geralmente atletas jovens que podem vir a se tornar novos talentos potenciais. Esta busca se dá em campos de futebol de várzea, campeonatos estudantis e nas escolinhas de futebol licenciadas. Há também, principalmente no futebol europeu, os olheiros que são enviados a outros países e até a outros continentes em busca de jogadores por um baixo custo.

da *futebolização* dentro do ambiente educacional. Aqui também estão presentes as diversificadas proporções que o esporte transmite aos jovens e, por que não, aos adultos também. Portanto, os discursos dos educadores que estão vinculados às camadas mais pobres também são diferentes daqueles que estão associados às camadas mais privilegiadas da população.

*Sim, eles são influenciados [pelo futebol], mas não mais com aquele ideal de querer ser jogador de futebol, mas como prática esportiva. Sim, tem influência de fora para dentro e, muitas vezes tem influência de dentro para fora que é o próprio Maristão que reúne todos [alunos] da rede. Tem esta competição ... (Professora Cleidi, Colégio Marista Maria Imaculada, em 29 de junho de 2017).*

*Eu acho que sim [querem ser jogadores de futebol]. Sempre tem que existir isso, esse sonho deles, mesmo que seja muito distante. Eu acho que eles não podem nunca [desistir], não só no futsal ou futebol, como em qualquer outra coisa. Eles sempre tem que sonhar. Assim que eles vão se mover no sentido de buscar as coisas. Mas a gente sabe que é muito difícil, virar [jogador de futebol] ... Ainda mais numa cidade do interior né, que o acesso aos clubes maiores é mais difícil. Mas eu acho que eles sempre tem que sonhar com isso. (Professor André, Escola Municipal de Ensino Fundamental Santa Terezinha, em 1º de junho de 2017).*

*A minha realidade é de escola particular. Então, a procura deles [jovens] é mais pelo estudo. É claro que o futebol acaba sendo uma ferramenta para se trabalhar com este jovem, mas nos últimos anos eu percebi, nesse meio, até mesmo um afastamento do jovem da prática esportiva. Adolescentes entre 14 e 17 anos já começam a abandonar o esporte e, inclusive, o futebol. Então, os fatores que levam o jovem, hoje, a fazer isso eles estão mais escancarados, principalmente, a questão tecnológica. Então, na minha realidade, eu tenho uns trinta por cento dos jovens praticando esportes ou futebol fora da Educação Física. Os demais não. (Professor Cassiá, Coopex – Cooperativa dos Profissionais de Educação de Canela, em 1º de junho de 2017).*

De acordo com os comentários há, também, uma preocupação dos professores em incentivar a prática esportiva, evitando o sedentarismo – apontado pela mídia como um dos problemas futuros e atuais da condição juvenil. Na avaliação dos professores, as contribuições para a condição hegemônica do futebol na escola, observadas principalmente na sociedade brasileira e em outras nações *futebolizadas* (como Argentina, Inglaterra, Alemanha, Itália, e Espanha entre outras), se dá de diversas formas.

*Eu acho que é um pouco de tudo. Canal aberto [de tevê] a gente tem, praticamente, só o futebol que passa. Se [os jovens] querem assistir outras modalidades aí tem que ser canal fechado [tevê paga] e, isso, às vezes, já dificulta um pouco. É a cultura né ... Como se fala, é o 'país do futebol'. A gente tem que estar sempre correndo contra esta 'maré'. Eu gosto de futebol, jogo ... Adoro. A vida inteira ... Mas acho que a gente precisa vivenciar outras coisas. Daqui a pouco, um menino, que não joga futebol ou não gosta, ele nem sabe se ele é bom em outra modalidade e, às vezes ele é, em algo que ele nem tem ideia. Então ele deixa de praticar esportes, porque só tem o futebol para ele. (Professor André, Escola Municipal de Ensino Fundamental Santa Terezinha, em 1º de junho de 2017).*

Ao reconhecerem a forte presença do futebol entre os jovens, os professores também demonstram preocupações com a disseminação da modalidade, que – ao que

parece, segundo as respostas – ocorre de uma forma descontrolada e com produtividades questionáveis. As declarações de alunos e professores sobre a presença do futebol dentro da escola ratificam a condição hegemônica no cultural brasileiro desta modalidade. Talvez, na contemporaneidade, seja muito difícil se falar em Brasil sem se falar em futebol, ou do futebol brasileiro, ainda que este não disfrute mais da condição ímpar de décadas passadas, mas que pelo menos continua alimentando o mercado internacional mercantilizado e espetacularizado com seus ‘pés de obra’.

Apesar da *futebolização* ser um fenômeno perceptível em escala mundial e também ser considerada uma das produtividades da globalização, ela apresenta contornos locais e regionais diferentes, ou seja, traços que são característicos deste ou de qualquer processo pós-moderno. Na Região das Hortênsias, assim como em outras tantas partes do Brasil e do planeta, o contato dos jovens com o futebol se dá preponderantemente através da mídia. O fato é que a mídia, principalmente a televisiva dedicada ao segmento esportivo, opta cada vez mais pela exposição de eventos e personalidades do futebol internacional, ajudando a aumentar e reforçando o poder político e de preferência por estes clubes e atletas estrangeiros nos últimos anos, algo que no contexto financeiro e econômico do futebol já ocorre há mais décadas. A juventude *futebolizada* da Região das Hortênsias tem poucas oportunidades e/ou acompanha *in loco*, em raras vezes, os principais clubes de futebol do Estado do Rio Grande do Sul (Grêmio, Internacional, Juventude, e Brasil de Pelotas entre outros). Aliás, o interesse pelo futebol local também está diminuindo gradativamente na mesma proporção em que sobe a conveniência com os clubes estrangeiros, que, pelo menos a cada semana, asseguram um bom espetáculo futebolístico. Isto, sem dúvida, atrai o jovem. Também é consenso que a população em geral está cada vez mais com tempo livre para o entretenimento, por uma série de fatores que vão desde a alteração nas relações de trabalho (expandido cada vez mais para horários alternativos e não fixos, ou com escritórios móveis, ou ainda com inúmeras possibilidades de exercê-lo em casa, devido às facilidades tecnológicas) com até mesmo a falta de oferta dele. Para os jovens, talvez muito mais do que para os adultos, há dificuldades maiores de inserção neste circuito, o que faz com que muitos passem grande parte dos dias envolvidos ou em busca de atividades de lazer e ócio. Devido às condições climáticas da serra gaúcha, também boa parcela destas atividades juvenis ocorre em seus próprios lares, ou nas casas de amigos, ou ainda, em espaços de convivência em prédios

ou condomínios, enclausurados em frente às variadas telas: de tevê, de videogames, de tablets, ou de smartphones. Sendo assim, é natural que as culturas juvenis da Região das Hortênsias – com poucos jovens já inseridos no mercado de trabalho, mas que buscam incansavelmente pelo entretenimento – reúnam algumas destas condições expostas.

Bauman (2008) declara, por exemplo, que a Copa do Mundo de Futebol (incluímos aqui outras competições da modalidade também) é, na pós-modernidade, um ato de “patriotamento”, ou seja, uma mistura de patriotismo com entretenimento. O sociólogo revela, portanto, que na contemporaneidade os vínculos – sejam eles políticos, religiosos ou até financeiros – estão atrelados ao entretenimento. Há uma busca pelo prazer ligada a uma necessidade (ou obrigação velada) de exposição, alicerçada em valores de sucesso e vitoriosos – ainda que sejam fugazes, voláteis, e apenas transitórios –, não virtuosos. “A massificação dos meios de comunicação de massa, junto ao conseqüente incremento de sua incidência na construção de ideais do eu, constitui um processo decisivo para a passagem de uma cultura de intimidade para outra que supervaloriza a aparência corporal” (OLIVEIRA 2012, p.168). A concentração de jovens em torno de clubes de futebol estrangeiros (no momento – devido às recentes conquistas – com preferência para os espanhóis Real Madrid e Barcelona, mas que podem mudar instantaneamente assim que outra agremiação assumir a condição vencedora destes), reflete esta ebulição coletiva associada aos grupos ou celebridades que estão em destaque na pós-modernidade. Contribui para explicar o fenômeno, o conceito de Bauman (2001) sobre as comunidades ‘guarda-roupa’, ou *cloakroom communities*.

*[...] comunidades explosivas contemporâneas [...]; elas são extraterritoriais (e tendem a obter sucesso mais espetacular quanto mais livres forem as limitações territoriais) – precisamente como as identidades que invocam e mantêm precariamente vivas no breve intervalo entre a explosão e a extinção. [...], as comunidades em questão tendem a ser voláteis, transitórias e voltadas ao “aspecto único” ou “propósito único”. [...] Cloakroom communities precisam de um espetáculo que apele a interesses semelhantes em indivíduos diferentes e que os reúna durante um certo tempo em que outros interesses – que os separam em vez de uni-los – são temporariamente postos de lado, deixados em fogo brando ou inteiramente silenciados. (BAUMAN 2001, pp.248-249)*

Os comportamentos adotados no seio destas comunidades transitórias são expostos através das falas, gestos característicos, estética dos penteados, vestimenta, roupas e acessórios, gostos musicais e gastronômicos e, também pelo consumo em maior ou menor grau dos artefatos que compõem tais culturas, nem sempre e cada vez menos perenes entre os jovens. O sociólogo francês Gilles Lipovetsky (2016) descreve, em poucas linhas, algumas condições dos sujeitos que trafegam nas comunidades ou culturas juvenis

pós-modernas e, isto nos ajuda a pensar sobre o grupo dos *futebolizados*.

*[...] os indivíduos buscam expressar mais escolhas estéticas pessoais do que uma posição hierárquica e uma riqueza. Constroem seu look mais de acordo com o estilo ao qual aderem, do qual gostam, que corresponde à imagem do que desejam apresentar de si mesmos em público do que do ponto de vista da moda. (LIPOVETSKY 2016, p.168)*

Exemplo desta citação de Lipovetsky (2016) são os comportamentos e revelações de alguns jovens que optam pelo futebol para moldarem seus estilos e/ou culturas juvenis tanto dentro como fora dos ambientes escolares. Em muitas das observações realizadas, encontramos um jovem com cabelo platinado, a exemplo do que Messi – principal jogador do Barcelona – havia feito em período passado recente, quando retornou de férias em 2016 com a ‘novidade na cabeça’.

*A questão do cabelo é uma aposta, justamente pelo futebol, com os professores que a gente acabou perdendo. Aí eu tinha que ‘platinar’ o cabelo, só que meus colegas também tinham, mas acabaram não ‘platinando’, só eu. O futebol é estilo. Quase sempre venho [para a escola] de chuteira. Quando pode, às vezes em sábados, ou quando a gente vai jogar futebol no recreio prolongado venho de [camiseta], calção e meião, porque é uma roupa mais confortável. (Valério, 16 anos, Colégio Marista Maria Imaculada, em 15 de maio de 2017).*

Este é um dos tantos jovens, que após verem Messi com o cabelo platinado, resolveram mudar o estilo e o visual do penteado. Fenômenos anteriores parecidos como este já haviam ocorrido nas épocas em que Neymar usava o corte de cabelo moicano, ou que Ronaldo (na Copa de 2002) se valeu de um estilo que remetia ao personagem ‘*Cascão*’, de Maurício de Souza. Muitos garotos seguiram as tendências dos craques-celebridades naqueles momentos. Vale lembrar que para os jovens é condição muito importante a sua aceitação junto ao grupo, aliada a transgressão aos sistemas – ditos – tradicionais ou convencionais e, que estas condições muitas vezes conduzem os jovens para transfigurações externas e estéticas de seus corpos, mesmo que suas convicções ideológicas permaneçam ou sofram poucas alterações. São membros de uma sociedade de consumidores e,

*Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade. [...], a única condição para as pessoas que desejam ser uma “mercadoria em demanda” é “que sejam tão adaptáveis, treinadas e valiosas que nenhum empregador usaria manda-las embora ou trata-las mal”. (BAUMAN 2008, pp.76-81)*

Interessante para esta pesquisa, é que mesmo distantes das possibilidades reais de se tornarem jogadores profissionais de futebol, muitos garotos (e por vezes também

meninas) tentam de alguma forma atrelar a modalidade ao seu futuro profissional, criando laços – até mesmo discutíveis e improváveis – para continuarem vinculados ao que pelo menos lhes dá prazer. Pensam entre outras carreiras ‘alternativas’ em se tornarem empresários de atletas profissionais, jornalistas ou fotógrafos esportivos, músicos que tenham proximidade com as celebridades do futebol, ou professores de educação física que descubram e lapidam talentos na modalidade entre outras. Os games produzidos a partir do futebol também geram um interesse enorme nesta cultura juvenil, que vislumbra também carreiras neste segmento do mercado tecnológico. Investem, por exemplo, em cursos superiores que lhes permitem obter conhecimento na área, para no futuro serem eles próprios os criadores de novos games com vínculos ou não ao esporte.

## **CONSIDERAÇÕES**

Os esportes eram e seriam fundamentais, de acordo com a concepção inglesa, para dar vigor ao corpo, fibra ao espírito e rapidez ao raciocínio (FRANCO JÚNIOR 2007). Não seriam particularmente educativos ou ‘deseducativos’, mas sim um instrumento adequado como meio pedagógico para qualquer professor (CUBILLAS 2003). O modelo passou a ser exportado e seguido por muitas nações, principalmente, aquelas subordinadas aos interesses da realeza inglesa. Na Europa, a França foi um dos primeiros países a seguir o modelo esportivizado<sup>137</sup> de educação inglês. Segundo historiadores, acredita-se que em 1880 o futebol passou a ser praticado nas escolas públicas da Inglaterra de forma regular como atividade física, onde o ensino primário também se tornou obrigatório desde 1881 (FRANCO JÚNIOR 2007). Desde então, a modalidade teria ocupado lugar central entre os esportes praticados nas escolas, não só na Inglaterra, mas também em grande parte do planeta. A ideia era utilizar o futebol para preparar as elites britânicas para governar, se convertendo em um instrumento do darwinismo, como mais uma das ‘leis dos mais fortes’. Por aqui, o futebol foi admitido como prática esportiva nas escolas jesuítas e maristas, no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, nas últimas décadas do século XIX, e acredita-se que teria começado a ser praticado em solo brasileiro antes mesmo do ‘histórico’ retorno de Charles Miller<sup>138</sup> do continente europeu, em 1894, após

---

<sup>137</sup> Transformação de uma atividade física ou corporal em modalidade desportiva, geralmente com vertente competitiva.

<sup>138</sup> Considerado o ‘pai’ do futebol brasileiro quando em 1894 teria retornado da Europa, após concluir seus

aproximadamente dez anos de estudos na Inglaterra, onde teria conhecido a modalidade e a exportado para o Brasil (SILVA 2006). Menciona-se que o futebol nasceu em ambientes bem restritos, como as escolas e universidades inglesas, mas à medida que ultrapassava esses limites era contaminado pelo ambiente global de forte nacionalismo da segunda metade do século XIX (FRANCO JÚNIOR 2007). As mudanças no futebol ocorreram não só no campo esportivo profissional e amador, mas também na educação. Na escola, desde sua implantação no currículo, o futebol sempre teve seu espaço como modalidade esportiva e em determinados períodos ganhou grande incentivo do governo brasileiro, como por exemplo, no Estado Novo ou durante o regime militar pós conquista do tricampeonato mundial no México, em 1970. Os momentos para as práticas corporais esportivizadas, nas quais estava e está inserido de forma hegemônica o futebol no Brasil, são as aulas de Educação Física.

Percebemos que é possível que os mesmos jovens que indicaram ter preferência pelos espanhóis Real Madrid e Barcelona – clubes europeus que estão em alta pelas suas conquistas recentes e celebridades que constantemente disputam os principais prêmios da modalidade – na contemporaneidade, poderiam ter dado outras respostas há cerca de dois ou três anos atrás e, também poderão mudar esta preferência por ‘madrilenhos e catalães<sup>139</sup>’ rapidamente, ou seja, assim que estas equipes deixarem de conquistar os troféus e forem substituídas por outras que obtenham êxitos semelhantes. Portanto, para uma constatação em longo prazo sobre a *futebolização* e suas produtividades em determinado espaço geográfico – neste caso, na Região das Hortênsias – consideramos que seja profícua a investigação em períodos superiores há dez anos, possibilitando verificar mais efetivamente esta ‘navegação’ que jovens *futebolizados* fazem por diversas equipes, conforme as vitórias e derrotas das mesmas, além das trocas que as celebridades também fazem neste circuito do futebol mercantilizado e espetacularizado. Por exemplo, as presenças dos brasileiros Neymar Jr e Dani Alves no Paris Saint Germain (França),

---

estudos, com duas bolas, um livro de regras, e dois fardamentos completos com intenção de introduzir o futebol no Brasil.

<sup>139</sup> Os atletas de compõem as formações principais destas equipes na atualidade não são exatamente madrilenhos ou catalães, mas assim passam a ser considerados no momento em que vestem as camisas destas equipes. São os casos, por exemplo, dos principais atletas de cada uma delas. No Real Madrid, Cristiano Ronaldo (português), Gareth Bale (galês), e Karim Benzema (francês); e no Barcelona, Lionel Messi (argentino), Luis Suárez (uruguaio) e Neymar Jr (brasileiro), recentemente negociado com o Paris Saint Germain (França).

recentemente negociados por Barcelona (Espanha) e Juventus (Itália) respectivamente, talvez só sejam produtivas na captação de seguidores daqui a duas ou três temporadas do futebol europeu. Até lá, outros craques também poderão trocar de clube, emergir, ou até encerrarem as carreiras, o que também acaba por afastar ou aproximar jovens das agremiações estrangeiras. A tradicional ‘gangorra’ da dupla Gre-Nal, ou seja, quando um dos principais clubes do Rio Grande do Sul está bem o outro normalmente está mal, também é fator que contribui neste processo, além do afastamento gradativo dos jovens dos estádios brasileiros devido a violência que permanece ou que por vezes se manifesta nestes ambientes. Enfim, é possível concluir que a *futebolização* da(s) juventude(s) – por ser um fenômeno pós-moderno – é um processo em constante movimento, assim como outros elementos contemporâneos que contribuem nas fragmentações identitárias desta fase da vida.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Paula Deporte de. Pedagogias Culturais: as condições teóricas que possibilitaram a emergência do conceito. Anais do 6º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e Educação (SBECE) e 3º Seminário Internacional de Estudos Culturais e Educação (SIECE). Canoas (RS), 1º a 03 de junho de 2015.

ANDRADE, Paula Deporte de; COSTA, Marisa Vorraber. Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação. Textura, Canoas, v.17, n.34, pp.48-63, mai./ago. 2015.

ARAÚJO, Allyson Carvalho de. O esporte como a mais bela marginalidade da vida: articulando estética, comunicação e cultura. In: HELAL, Ronaldo; AMARO, Fausto (orgs.). Esporte e mídia: novas perspectivas: a influência da obra de Hans Ulrich Gumbrecht. Rio de Janeiro: EduERJ, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. Introdução à edição de 2001 – Culturas híbridas em tempos de globalização. In: CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas. São Paulo: EDUSP, 2003.

DAMO, Arlei Sander. Futebol, engajamento e emoção. In: HELAL, Ronaldo; AMARO, Fausto (orgs.). Esporte e mídia: novas perspectivas: a influência da obra de Hans Ulrich Gumbrecht. Rio de Janeiro: EduERJ, 2015.

DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.



GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (eds.). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Tradução Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GIULIANOTTI, Richard. Sociologia do futebol: dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brandt e Marcelo de Oliveira Nunes. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

GIULIANOTTI, Richard. Fanáticos, seguidores, fãs e flâneurs: uma taxonomia de identidades do torcedor no futebol. *Recorde: Revista de História do Esporte*. Volume 5, Número 1, p.1-35, junho de 2012.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v.22, n.º 2, p.15-46, jul/dez 1997.

KOCH, Rodrigo. Marcas da *futebolização* na cultura e na educação brasileira. Dissertação (Mestrado em Educação). ULBRA, Programa de Pós-Graduação em Educação, Canoas, 2012.

KOCH, Rodrigo. A juventude futebolizada de Canela/RS. *Publicatio UEPG Ciências Sociais Aplicadas*. Ponta Grossa/PR, volume 25, número 3, pp.317-327, set./dez. 2017.

KOCH, Rodrigo. Identidades em construção: um olhar sobre a *Futebolização* no Ensino Médio. Tese (Doutorado em Educação). UFSM, Programa de Pós-Graduação em Educação, Santa Maria, 2018.

KOFF, Fábio André. Dando tratos à bola. In: CLUBE DOS 13. *The Best Football in the World*. Material de divulgação da entidade, Porto Alegre/São Paulo, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. Tradução Idalina Lopes. Barueri, SP: Manole, 2016.

MASCARENHAS, Gilmar. *Entradas e bandeiras: a conquista do Brasil pelo futebol*. Rio de Janeiro: EduERJ, 2014.

MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela Análise Textual Discursiva. *Ciência & Educação*, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003.

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo; RAMOS, Maurivan Guntzel. Aprendentes do aprender: um exercício de análise textual discursiva. *Indagatio Didactica*, vol. 5(2), n.º especial, 2.º Congresso Luso-Brasileiro em Investigação Qualitativa, Universidade de Aveiro, outubro 2013.

OLIVEIRA, Adriano Machado. Entre consumidores e internautas: a outra face da crise do Ensino Médio no Brasil. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2012.

REGUILLO, Rossana. *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

SANTOS, Natasha; CAPRARO, André Mendes; MOSKO, Jackson Fernando; LISE, Riqueldi Straub. *Futebol, o espetáculo mundial*. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Campinas,

v. 32, n. 1, setembro 2010.

SILVA, Juremir Machado da. A sociedade *midíocre*. Passagem ao hiperespetacular: o fim do direito autoral, do livro e da escrita. Porto Alegre; Sulina, 2012.

STEINBERG, Shirley R. Kindercultura: a construção da infância pelas grandes corporações. In: SILVA, Luiz Heron da; AZEVEDO, José Clóvis de; SANTOS, Edmilson Santos dos (Orgs.). Identidade Social e a Construção do Conhecimento. Porto Alegre: SMED, 1997.

## A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA (GO): DE TRADIÇÃO FAMILIAR A PATRIMÔNIO CULTURAL

---

Rosinalda Corrêa da Silva Simoni<sup>140</sup>

Irene Dias de Oliveira<sup>141</sup>

### RESUMO

O presente artigo visa apresentar parte de uma pesquisa realizada durante o doutorado, e que resultou na tese com o título *A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição*, defendida no programa de pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás em agosto de 2017<sup>142</sup>. Pretende-se aqui apresentar a Congada da Vila João Vaz em Goiânia como o resultado das lutas históricas realizadas pelo grupo de Congadeiros liderados por Pedro Casimiro e, ao mesmo tempo, comprovar como a memória de Pedro Casimiro, falecido em 2005, constitui a base fundante para que a Congada permaneça viva e atuante entre os congadeiros, e garanta a continuidade desta festa religiosa que se transformou em uma das maiores expressões do patrimônio afrocultural goiano.

**Palavras-chave:** Congada. Tradição Familiar. Vila João Vaz em Goiânia. Patrimônio Cultural.

### A CONGADA: RESSIGNIFICANDO A ÁFRICA NO BRASIL

*Muita coisa tem sido dita e escrita, entre simpósios, congressos, artigos e livros, sobre rituais e festejos de negros no Brasil: os seus cantos e danças, suas crenças e formas de culto, os seus reis e rainhas, generais, capitães, embaixadores, secretários, guerreiros e soldados. Uma gente de fé e fantasia. Este estudo assume o risco de voltar ao assunto. Ele não foge de ser mais uma outra aventura de descrição do que se passa nas festas populares do calendário católico e nos folguedos religiosos em louvor dos santos de preto (Carlos Rodrigues Brandão).*

Em 1985, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, em sua obra *A festa do Santo Preto*, introduz o livro, do qual faz parte a epígrafe acima, com o subtítulo *Coisa de Preto Escrita por Branco*. Trinta e três anos depois, para ajudar a explicar a pesquisa da qual origina esse artigo, o subtítulo do Brandão pode ser reinterpretado como *Coisa de Preto Escrita por uma Preta*, com orientação de outra. Não que aquele autor não tenha

---

<sup>140</sup> Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, mestra em Gestão do Patrimônio Cultural com área de Concentração em arqueologia pela PUC-Goiás, especialista em Gestão do Patrimônio Cultural pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), graduada em História pela UEG. Email: rosinegra@gmail.com, rosinaldasimoni@gmail.com.

<sup>141</sup> Professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutorado em teologia pela Pontifícia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale (Itália); pós-doutora em Antropologia da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Email: irenefit486@gmail.com.

<sup>142</sup> Este artigo é uma adaptação do capítulo 3 (páginas 112 a 164) retirado da tese que tem como título “A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição” (2017). Tese defendida em 16.08.2017, e que contou com apoio da CAPES.

conseguido alcançar com sua escrita e, sobretudo, com sua sensibilidade, a complexidade do enredo que compõe o folguedo Congada, mas é fato que hoje, como negras descendentes de um grupo que vivencia “coisa de preto”, ao escrever sobre as Congada, nos apropriamos do nosso lugar de fala como demarcador de espaço e, sobretudo, como elo, no intuito de ligar as memórias congadeiras ao espaço acadêmico, deixando que essas memórias falem através de nós. Assim, nos reafirmamos como parte deste universo simbólico e demarcador de identidades afrodescendentes.

E, por falar em universo simbólico, faz-se necessário, neste primeiro momento, apresentar o universo da festa popular chamada Congada, e dos seus protagonistas. Por Congada entende-se um festejo popular, típico de parte dos territórios de Minas Gerais, Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo, que se constitui numa fusão de elementos da tradição africana de origem banto com componentes de culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão<sup>143</sup> (MUNANGA; NILMA, 2004). A Congada, enquanto festa religiosa organizada pelas comunidades negras, tem como objetivo fazer memória e tornar viva suas tradições, seus ancestrais, seus reis e rainhas, e as histórias das regiões africanas de origem, de onde foram arrancados e escravizados. A festa da Congada é também denominada Terno de Congada e seus adeptos são chamados de Congadeiros. Vale ressaltar que as Congadas acontecem em terras goianas desde a década de 1940.

Dissertar sobre festas populares é adentrar em um mundo simbólico complexo, mas, acima de tudo, composto por cores e memórias que retratam a fé de grupos que associam suas curas físicas e espirituais a seus santos de devoção, que são para eles os mediadores entre o divino (Deus) e suas dores e alegrias. A fé das pessoas em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e nos outros santos que compõem o panteão dos santos afro-católicos, faz das Congadas um festejo no qual os devotos expressam, por meio das danças, dos cânticos e até da indumentária, um momento em que se conectam com seu sagrado, por vezes em agradecimentos, mas sempre seguidos de pedidos de proteção.

---

<sup>143</sup> Conforme Soares (2000), não há um registro exato do início dessas devoções, mas alguns registros informam que, desde 1639, as devoções a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito são vivenciadas no Rio de Janeiro, sendo essa irmandade negra a mais antiga da qual se tem registro.

Ao discorrer sobre as Congadas, Lopes (2004, p. 4) afirma que a matriz africana da sua origem está no Congo e, desde os primeiros anos da colonização, as ruas das principais cidades brasileiras assistiam às festas de coroação dos reis do Congo, personagens que projetavam simbolicamente em nossa terra a autoridade dos reis e rainhas daqueles países, os mesmos monarcas com quem os conquistadores portugueses trocaram reverências em suas primeiras expedições à África subsaariana. Esses festejos, realçados por muita música e dança, seriam não só uma recriação das celebrações que marcavam a entronização dos reis na África, mas também uma sobrevivência do costume dos bantu de animarem suas excursões e visitas diplomáticas com danças e cânticos festivos. Os nomes dos personagens, bem como os textos das cantigas entoadas nos autos dramáticos em que esses cortejos culminavam, eram permeados de termos e expressões originadas nos idiomas *kicongo e kimbundo*.

Atualmente, essas palavras no idioma matriz desse festejo ainda são entoadas durante as festividades dos santos negros (LOPES, 2004). Lopes afirma ainda que os congados ou Curumbis<sup>144</sup> foram influenciados pela espetaculosidade das procissões católicas do Brasil colonial e pela devoção aos santos católicos. Dessa forma, adquiriram as cores e os adornos ligados aos símbolos máximos do cortejo como, por exemplo, o cetro, a coroa e a bandeira dos santos homenageados. Estes santos foram escolhidos pelas semelhanças com o mundo físico ou mítico e com os orixás e *inkices*<sup>145</sup> (espíritos dos ancestrais) cultuados na África.

Os africanos em processo diaspórico em terra brasileira, na busca por respostas à condição subalterna na qual se encontravam, e impedidos de manifestar sua fé, procuraram meios para se fortalecerem e foram capazes de ressignificar o próprio pertencimento étnico e cultural, expressando a espiritualidade tradicional, então reprimida, dentro da fé católica que, mesmo imposta, servia de alento aos seus sofrimentos. Impedidos de expressarem sua fé e obrigados a seguir a crença dos brancos, os negros escravizados se refugiaram nas confrarias, irmandades<sup>146</sup> ligadas aos santos

---

<sup>144</sup> O quimbundo *kikumbi* é uma festa que está ligada aos ritos de passagem para a puberdade (LOPES, 2004).

<sup>145</sup> Nome dado aos orixás nos candomblés de Angola também conhecidos como Omolokó, na Africa Vodúns (SALAMÍ, 1990)

<sup>146</sup> O conceito de irmandade pode ser entendido como uma associação, grupo ou confraria que se baseia em doutrinas ou preceitos religiosos (SOARES, 2000).

escolhidos pela devoção dos afrodescendentes. Durante os festejos dedicados a esses santos, os devotos buscavam recriar sua terra ancestral, através dos cortejos, da coroação simbólica de seus reis e rainhas, das danças e dos cantos. Tais cantos ora de alegria, ora de lamento, deram vida no Brasil a uma África simbólica. Esses festejos significavam, para os escravizados, alívio e, ao mesmo tempo, fomento para enfrentar uma nova realidade (REIS, 1996, *apud* SOARES, 2006). De acordo com Antonil, negar aos negros:

*Os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho (ANTONIL 1966, *apud* SOUZA, 2002, p. 191).*

Enquanto os brancos viam as irmandades como um espaço para catequizar, os negros as experienciavam como espaço para cultuar seus deuses sem serem castigados e como locus agregador no qual era possível realizar seus ritos e festas (folguedos, reinados e congados) em homenagem aos santos. Neles, os integrantes se sentiam parte de um único grupo, mesmo sendo, por vezes, de etnias diferentes. Nessas irmandades, que geralmente tinham uma diretoria composta por presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro, o presidente exercia o papel de mediador entre os irmãos e os agentes da igreja e da festa. Os membros da diretoria eram eleitos pelos irmãos e cabia a eles mediar os conflitos que surgissem. A diretoria elegia o rei dos festejos (BRANDÃO, 1985).

A partir deste contexto, surgiram os festejos, que variam segundo as características das indumentárias, dos instrumentos, dos toques musicais e das cantigas. Estes festejos, com seus rituais, se espalharam por todo Brasil, sendo mais representativas nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Goiás.

Cidade de Goiás<sup>147</sup> foi fundada por volta de 1726, na década em que o ouro foi descoberto no Rio Vermelho, e logo se tornou principal centro político da região. No auge da exploração aurífera, na década de 90 do século XVIII, havia cerca de 40 mil escravos

---

<sup>147</sup> Goiás foi fundada por volta de 1726, a partir do ouro descoberto no Rio Vermelho. Goiás, da Capitania dos Goyazes, pertencente a São Paulo, logo se tornou o centro político de uma região que se estendia por um arco que incluía Carmo ao Norte, Santa Cruz ao Sul e Vila Boa (atual cidade de Goiás) a Oeste. Para compor a força de trabalho, durante todo o século XVIII, foram introduzidos africanos de diversas proveniências. No auge da exploração aurífera, na década de 90 do século XVIII, havia 40 mil escravos, em uma contagem subestimada (GOMES; TEIXEIRA NETO, 1993, *apud* MIRANDA, 2011).

(GOMES; TEIXEIRA NETO, 1993, *apud* MIRANDA, 2011) em sua maioria vindos dos portos de Belém, São Luís, Salvador e Rio de Janeiro. As regiões de origem dos escravos eram: Oeste Africano (Mina, Nagô e Buça), África Central (Angola, Rebolo ou Libolo, Benguela, Cabinda, Congo, Manjolo ou Munjolo, Moucumba) e Leste da África (Moçambiques) (KARASHI, 2000, *apud* MIRANDA, 2011).

Segundo Karash (2000), os africanos chegados à Cidade de Goiás se organizavam junto às irmandades fundadas pelos portugueses, cujo objetivo inicial era catequizar os escravizados. Estes foram distribuídos junto à irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na Cidade de Goiás e junto à irmandade de Nossa Senhora da Mercês em Cocal<sup>148</sup>. A maioria dos membros dessas irmandades tem seus nomes e sobrenomes registrados evidenciando sua condição de negros crioulos, escravos, livres ou forros (KARASH, 2000). Havia mistura de diferentes grupos étnicos numa mesma irmandade. Há registro de negros provenientes de Congo e Angola. Tais diferenças étnicas ainda são mantidas nos registros orais das tradições negras na região e podem ser observadas atualmente nas festividades populares de Nossa Senhora do Rosário em Catalão<sup>149</sup> e na Congada da Vila João Vaz em Goiânia. Assim, os grupos que a compõem recebem nomes diferentes de acordo com as regiões de procedência dos descendentes dos escravos. Alguns deles são Moçambiques, Congos, Catopés, Marinheiros, Penachos e Vilões, entre outros (MACEDO, 2007, *apud* CARVALHO, 2008, p. 3). Em função dos encontros étnicos e do sincretismo os Congos, por exemplo, dançam como os Moçambiques. Os Moçambiques fazem coreografias<sup>150</sup> para reverenciar os santos homenageados e os cânticos são um misto de lamento e louvor. Eles têm a incumbência de preservar a coroa e a imagem dos santos e, por isso, ao dançarem se curvam em sinal de reverências e respeito. Congos e Moçambiques agradecem a Nossa Senhora do Rosário porque ela lhes teria prometido, em

---

<sup>148</sup> Cidade mineira de Cocal, no norte da capitania dos Goyases, que possuía em 1789 4.002 habitantes (XAVIER; FARIAS; GOMES, 2012).

<sup>149</sup> Catalão é uma cidade localizada ao sul do estado de Goiás, a 250 km de Goiânia. Começou a ser ocupada a partir da terceira década do século XVIII (1722 ou 1723), quando, na passagem da sua comitiva, Bartolomeu Bueno da Silva mandou fazer plantio de roças para seu abastecimento. A cidade possui uma área de aproximadamente 3.778 km<sup>2</sup> e também dá nome ao distrito sede do município. As Congadas constituem uma das mais significativas tradições da cidade. Catalão reúne todos os anos, no mês de outubro, milhares de congueiros que peregrinam à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e lá buscam reviver a tradição de seus ancestrais africanos através dos cortejos das Congadas (BRASILEIRO, 2001).

<sup>150</sup> A coreografia também é chamada de embaixada e pode ser em forma de dança ou de teatro, no caso do Congo de Goiás, que faz embaixada enquanto teatraliza a história de Carlos Magno.

uma aparição, a liberdade. Nossa Senhora do Rosário é nomeada por eles como a Rainha do Céu, do Congo e de Angola (BRANDÃO, 1985). Nos primórdios da festa na Cidade de Goiás, a corte tinha passagem solene e adquiria mais pompa quando os donos de escravizados cediam joias, adereços e ricos trajes para a festa. A irmandade do Rosário da cidade de Goiás também elegia reis e rainhas a cada ano, e estes eram eleitos de acordo com sua nação de origem. Há registro, em um mesmo ano, de eleição de rei Congo e da rainha Angola da cidade de Goiás. Soares (2000) afirma que diversas festas, cortejos, impérios e danças remontam a uma “continuidade descontinuada” das expressões nascidas das associatividades africanas e descendentes no contexto brasileiro, dentre elas, as Congadas. Curado (1989) descreve a “Entrada da Rainha” como o momento alto da Congada. Ele descreve esta festa dando ênfase em seus preparativos: “Com antecedência de semanas, naqueles bons tempos, se preparava a entrada da rainha. Assanhavam-se todos os escravos e os seus senhores, com prazer, anuíam a seus desejos” (CURADO, 1989, p. 129). O autor mostra como toda a cidade estava envolvida no espírito do festejo. Ele prossegue com a descrição: “As mucamas preparavam muito tempo antes a entrada da rainha. E era de ver os roupões de montar a cavalo, os adereços, as luvas e os complicados penteados das mucamas” (CURADO, 1989, p. 129). O autor evidencia o modo como o cortejo era formado pelos melhores animais e arreios, e destaca a riqueza dos trajes: “Os melhores cavalos e bestas de sela eram exibidos então. Arreios com incrustações em prata faiscavam à luz do sol, os cavaleiros traziam esporas de prata, botas reluzentes, chapéus de abas largas. E o imponente cortejo se formava no Areião” (CURADO, 1989, p. 129). O cortejo, formado por casais, é descrito como um grande grupo de centenas de pares:

*Eram duzentos ou trezentos cavaleiros, cada qual com sua dama (mucama) ao lado, que desfilavam pomposamente pelas ruas de Vila Boa, com foguetaria à frente do préstito e a respectiva Banda de Música. Era certo haver algumas quedas que divertiam o populacho (CURADO, 1989, p. 129).*

O cortejo era recebido pela autoridade eclesiástica, que vinha à porta. O rei e a rainha eram conduzidos à poltrona preparada para eles. Durante a entronização do casal real, o autor descreve que a Congada ‘dava uma embaixada’ (fazia uma coreografia em forma de dança e/ou teatro) à porta da Igreja (CURADO, 1989). Segundo o autor, muito dessa tradição ligada à festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito desapareceu. Restam alguns documentos que falam da existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Goiás até o final de 1883. A capela construída por africanos para abrigar a



irmandade, por ordem dos dominicanos, foi destruída, e no mesmo espaço foi edificada uma igreja estilo neogótico. Sua construção, a partir de 1932, representou o silêncio de memórias, identidades, cultos, festas e lembranças da irmandade negra. Na Cidade de Goiás, no entanto, a Congada não ‘morre’ totalmente. Ainda existem grupos de Congadeiros que persistem em sua fé dançando em outros festejos religiosos, quais a festa de Santa Ana, padroeira da cidade. Segundo Brandão (1977), a memória do Congo, na Cidade de Goiás, onde as irmandades negras não existem há mais de um século, demonstra que as congadas e a devoção aos santos se sobrepõem às irmandades, pois, a inexistências das mesmas não impede que os santos negros sejam louvados e homenageados por seus devotos, que mantêm a prática da devoção através de sua dança, o Congo.

O ‘desaparecimento’ da festa e da Irmandade do Rosário em Goiás, sugerido por Curado (1989), expressa um silenciamento das manifestações e da presença africana na cidade. Em oposição a isso, Brandão (1985) relata que, mais do que de um desaparecimento dessa tradição, trata-se de um deslocamento, pois, na mesma época em que ‘desaparece’ na Cidade de Goiás, esta renasce com todo fervor em Catalão (cidade situada no sul do estado de Goiás), cidade que tornou-se centro de referência dos festejos da Congada no estado.



**Figura 01:** Largo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em dia de comemoração religiosa.

Fonte: acervo pessoal de Elder Camargo de Passos.

Segundo Brandão (1985), a presença inteiramente negra era uma característica das Congadas na Cidade de Goiás. Os brancos são excluídos, quase que totalmente, exceto como público da festa. Ainda segundo Brandão (1977), a existência da memória do Congo,

na Cidade de Goiás, onde as irmandades negras não existem há mais de um século, demonstra que as Congadas e a devoção aos santos se sobrepõem às irmandades. Porém, tal inexistência não impede que os santos negros sejam louvados e homenageados por seus devotos, que mantêm a prática da devoção através de sua dança, o Congo.

Na Congada de Goiânia os soldados (guias e contra-guias do rei do Congo) usavam colares de plumas, no estilo dos caboclinhos, nome dado aos indígenas. Nas vestimentas, “a letra deturpadíssima conserva uma ou outra palavra nitidamente africana” (CASCUDO, 1980, p. 78). Esse relato é complementado por Lopes (1988), que cita uma transcrição feita por Alvarenga da década de 70, na qual o autor descreve da seguinte forma um cortejo de Congada: “depois de muitas cantigas em que o português se mistura com palavras africanas, de louvações, onde os santos aparecem ao lado de congues Zambi, começa a embaixada, que consiste na entrada de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outras” (ALVARENGA *apud* LOPES, 1988, p. 93). Com base nessa descrição, compreende-se que o autor descreve o cortejo e as diversas guardas que compõem as Congadas goianas até a atualidade de forma que as Congadas se enquadram no conceito de Mário de Andrade (1935), reafirmado por autores como Soares (2002), que declaram que os Congos ou Congadas são um cortejo real, desfilando com danças cantadas.

Ao observar as Congadas de Goiânia, é possível perceber diversos elementos da Congada de Catalão porque, nesta cidade, estão registradas todas as Congadas do estado, onde todos os anos, no mês de outubro, acontece a festa de louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Nessa ocasião todas as Congadas do estado de Goiás e de outros estados se encontram para dançar e cantar em louvor aos santos homenageados, em um misto de cores e ritmos. Essa proximidade é perceptível também no mito fundante da Congada goiana, que é o mesmo de Catalão, pelo menos no imaginário dos grupos, a exemplo de um trecho narrado por um Moçambiqueiro da Congada Vila João Vaz de Goiânia:

*Uma história, passada de geração a geração, justifica uma série de rituais da Congada. Conta-se que a imagem de Nossa Senhora foi encontrada dentro de uma gruta, presa a uma rocha. Os brancos tentaram retirá-la do lugar e levá-la para a igreja, mas todas as tentativas foram frustradas. Foram chamados os negros, que já faziam festa para homenagear a santa. Um catupé cacunda chegou com sua alegria e roupas coloridas, cantou e dançou, mas não conseguiu tirá-la do lugar. Os congueiros foram chamados, tocaram seus tambores, cantaram e dançaram, mas a santa continuou no mesmo lugar.*

*Foi aí que chamaram o Moçambique, um grupo menor e mais simples, com guizos nos tornozelos e lenços na cabeça, peito e cintura. Para a surpresa de todos, a santa saiu da rocha e acompanhou o grupo (Entrevista do Sr. C., Guarda da rainha e componente do Moçambique de São Benedito Vila João Vaz, setembro de 2015).*

Um relato parecido é transcrito por Macedo (2007), durante entrevista a um congadeiro de Catalão. Todos os congadeiros consideram que o Moçambique saiu com a imagem de Nossa Senhora do Rosário da gruta. É por isso que, em Catalão e em Goiânia, o Moçambique participa de todos os rituais religiosos, sendo também o responsável pelo acompanhamento da coroa de Nossa Senhora. As estruturas, os rituais e a forma organizacional das Congadas de Catalão foram recriadas nas Congadas de Goiânia. Isso é compreensível a partir do momento em que se analisa como surgiram as Congadas mais antigas de Goiânia: a Congada 13 de Maio conhecida como Terno Rosa, fundada, em 1942, pelo senhor Manoel Vicente Cordeiro. Manoel Vicente é goiano de Cumari, microrregião de Catalão. Já a Congada da Vila João Vaz foi instituída, em 1970, pelo senhor Pedro Casimiro, mineiro da região de Araguari, que morou em Três Ranchos, microrregião de Catalão, onde, segundo relatos, teve contatos com outros grupos de Congada, de onde trouxeram a tradição e a devoção aos santos pretos. Antes de fundar a congada da Vila João Vaz Pedro Casimiro ajudou a fundar a Congada 13 de maio (VEIGA, 2013).

### **PEDRO CASIMIRO, A CONGADA, FÉ E TRADIÇÃO FAMILIAR**

*Congada é tudo, né! E quando junta tudo, todos os Ternos louvam os santos.*

Essa foi a definição dada pelo capitão Ozório, 88 anos, a maioria deles dedicados à Congada. Ozório é filho do fundador da Congada da Vila João Vaz em Goiânia, Pedro Alves Casimiro. Ozório Alves é capitão do Terno Verde Preto da Congada, e recebeu das mãos do pai o bastão de comandante deste festejo, fundado, no bairro Vila João Vaz de Goiânia, na década de 70. Hoje, este Terno se encontra na sua quarta geração familiar, e a tradição transmitida familiarmente e a religiosidade marcam profundamente esta Congada.

A Vila João Vaz está localizada na região noroeste de Goiânia, uma das regiões periféricas do município e, segundo os dados da Secretaria de Segurança Pública, a mais violentas da cidade, o que contribui para o fato de muitos goianienses não saberem da existência da Congada da Vila João Vaz. Essa região teve seu desenvolvimento populacional depois da construção da Perimetral Norte. Essa estrada nasceu na década de

60 para dar fluidez ao trânsito de cargas pesadas na nova capital. É preciso enfatizar que o fato de a Congada da Vila João Vaz estar nessa região, conhecida como periférica, aconteceu também com os demais oito grupos de Congadas existentes em Goiânia, como apontaram os estudos feitos, em 2012, por Damascena. Mesmo assim, manifestações culturais como essas se mantêm e se ressignificam a cada ano, ganhando mais visibilidade (DAMASCENA, 2012). A força e resistência das congadas goianas, segundo Damascena (2010), podem ser compreendidas por uma de suas principais características: a tradição familiar reforçada pelas irmandades, fundadas como maneira de institucionalizar os festejos que são o foco principal dos congadeiros. Essas irmandades (consanguíneas e institucionais) reforçam os laços familiares e dão aos festejos o respaldo necessário para que consigam obter não apenas patrocínios financeiros, mas também a legitimação ante a paróquia à qual pertencem. A Congada da Vila João Vaz é um exemplo disso e Pedro Casimiro Alves Neto, mineiro que começou na Congada como soldado de Moçambique em 1928, é um exemplo de força e carisma que permanece vivo nos festejos (DAMASCENA, 2012). Ele é um dos mais conhecidos mestres da cultura popular afrogoiana e, antes de sua morte, ficou conhecido entre os congadeiros do estado de Goiás como patrono da Congada, título dado em homenagem aos quatro Ternos de Congada fundados e treinados por ele, entre Goiânia e Catalão.

Vejamos como as narrativas e memórias falam de Pedro Casimiro e como as percepções dos congadeiros se entrelaçam. Somente assim podemos perceber como a família e a fé, nesse caso, configuram um processo de transmissão de um “modelo de mundo”, ou melhor, de valores sociais e culturais (VELHO; CASTRO, 1976, p. 19).



**Figura 2:** Família Alves dentro da Igreja anos de 80. Da esquerda para a direita Pedro Casimiro Alves, Ozório Alves, Pedro Casimiro Alves Neto, patrono, João Alves, Maria do Rosário Alves, Maria José Alves, Antônio Alves, desconhecido, Abaixado José Luiz Alves e sua mãe. Fonte: acervo pessoal de Divina Alves.

*Meu pai ele ficou paralitico. Quando chegou a festa ele falou assim pra minha mãe: 'arruma uma roupa pra mim ir na festa'. Ela falou: 'Casimiro, como é que você vai, você esta de muleta, você não vai poder dançar'. 'Não, mas arruma assim mesmo'. Nessa época eu não era nascida não. Minha mãe tinha compadre Pedro que foi o primeiro, depois ela ficou 10 anos sem criar, depois foi o Geraldo e depois foi eu. Aí ela arrumou a roupa e ele foi de muleta pra Catalão na festa. Aí disse que uma mulher falou assim: 'Dona Dolsa, vem um homem lá em cima parecendo o seu Casimiro'. 'Ele está de muleta?' 'Não, não está não'. 'Então não é ele não, ele saiu daqui de muleta'. Pois não há de vê que ele chegou sem muleta, deixou a muleta lá em Catalão nos pés de Nossa Senhora, pois, ela curou ele. Ela nem acreditou. Disse que quando ele falou: 'Oh, de casa', ela falou 'mas essa voz é do Casimiro'. Quando foi lá viu ele sem muleta, tinha deixado a muleta lá. Veio andando sem muleta. Aí então foi a Senhora do Rosário. Depois desse dia meu pai não parou mais de dançar e montou o Terno dele. Pedro, meu irmão, aprendeu com ele, porque Nossa Senhora e são Benedito curou ele lá no Catalão (Entrevista de M. R. A., 75 anos, rezadeira, raizeira, congadeira, irmã do fundador da Congada da Vila João Vaz, cedida a Simoni, em 2015).*

Pedro Casimiro é reconhecido entre os congadeiros mais antigos por sua sabedoria e sua fé. É uma pessoa simples, como ele mesmo expressou na entrevista a Damascena (2010):

*O que eu sei do mundo é da Congada. Leitura eu não tenho. Tenho a leitura do gasto: para ler e escrever, olhar, você entendeu? A minha educação eu aprendi na Congada, com minha fé (Fala do senhor Pedro Casimiro Alves Neto concedida a Damascena, em 2005, folheto concedido por Divina Alves).*



Figura 3: Pedro Casimiro Alves Neto, foto dos anos 90. Fonte: acervo de Jackeline Alves.

A Congada da Vila João Vaz está completando seu cinquentenário, e sua permanência deve-se à figura de Pedro Casimiro Alves Neto e à sua família. Pedro Casimiro foi um imigrante como tantos outros, que veio a viver na capital e trouxe em sua bagagem a tradição da Congada e a fé em Nossa Senhora do Rosário, tradição e fé que aqui ganharam novos contornos, influenciadas pelo contexto social do novo município. Ele nasceu em Minas Gerais mas, desde pequeno, morou em Três Ranchos, na época distrito de Catalão. Desde criança acompanhou seu pai às festas de Catalão e seu primeiro cargo em um Terno foi o de soldado de Moçambique, em 1928. Desde cedo muito popular, logo se tornou liderança e ficou conhecido entre os congadeiros de Catalão como Patrono da Congada (DAMASCENA, 2010). Segundo a autora, ao ser indagado sobre o que significava ser patrono de Congada, ele respondia: “Patrono é um tipo de advogado, um conselheiro, um fundador. Eu fundei muitos Ternos, eu fiz muitos capitães. O patrono não pode deixar a festa acabar. Se a festa estiver acabando, eu tenho que ir lá e ajudar. Não pode deixar acabar” (DAMASCENA, 2010, p. 3). Mais do que de um patrono, a postura e dedicação de Pedro Casimiro com os Ternos de Congadas demonstravam que eles eram parte essencial de sua concepção de mundo. Por isso ele se dedicou a fundar Ternos e a treinar outros capitães de Congada, atividades que demonstravam a sua preocupação em apresentar a

Congada como um elemento mais que cultural, agregando-lhe a função educativa. Ele tinha suas irmãs como grandes aliadas nesse processo de consolidação da festa da Congada em Goiânia. Ambas rezadeiras e responsáveis pela parte litúrgica da festa, uma delas, dona Maria José, exerceu um papel fundamental para o reconhecimento da Congada no calendário litúrgico da Arquidiocese de Goiânia. Foi fundadora da Pastoral Afro na Arquidiocese, e responsável pela doação do espaço onde hoje estão construídas a Igreja da Vila João Vaz e o Espaço Cultural Pedro Casimiro.

Mesmo desprovido de instrução formal, Pedro era conhecido pelo domínio não apenas das cantigas e dos toques, mas também pela fabricação de instrumentos ligados às Congadas, ofícios e devoção que aprendeu com seu pai, de quem também herdou o nome. Era um autodidata e, acima de tudo, um líder espiritual benzedor conhecido por suas previsões que, segundo as narrativas coletadas em campo, nunca falhavam. Em entrevista concedida à pesquisadora Damascena (publicada em 2010), ele foi indagado sobre a importância de ensinar o que sabia sobre a Congada aos outros, e a sua resposta nos remete ao papel importante da oralidade<sup>151</sup> nas comunidades afrodescendentes, advinda da cosmovisão de muitos grupos africanos e, entre eles, dos bantu, uma das etnias “fundadoras” dos folguedos no Brasil (OLIVEIRA, 2015). Na entrevista transcrita a seguir, o fundador fala de sua fonte de aprendizado, o ouvir e o vivenciar: “eu convivo com muita gente, tudo que eu tenho foi a Congada quem me ensinou; ter amor aos outros, não discriminar ninguém, a minha educação, o meu professor foi a Congada<sup>152</sup>”.

Seus ensinamentos vivem por meio de seus filhos, irmãos, netos, bisnetos, sobrinhos, amigos, e tantos outros filhos de coração e devoção que Pedro Casimiro deixou, e cuja memória até hoje ecoa durante os festejos na voz de seus descendentes. Esse ecoar por vezes remete a memórias mais recentes como as músicas criadas por Pedro Casimiro, mas sobretudo às memórias mais antigas de seus ancestrais africanos, à sua devoção aos santos negros e, de forma especial, à Virgem do Rosário, a quem Pedro Casimiro agregava sua maior devoção, como descreve a cantiga a seguir: “Nossa senhora do Rosário, lembra

---

<sup>151</sup> A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 2011, p. 140). Curiosamente, Obenga (2011, p. 70) percebe que “às vezes a tradição oral constitui a única fonte imediatamente disponível”. Ainda para Obenga (2011, p. 71), “na África existem inúmeros casos em que a tradição oral orienta, por assim dizer, a escavação arqueológica”. Essa tradição atravessou o Atlântico e constitui a maior expressão dos grupos tradicionais, a exemplo dos afrodescendentes.

<sup>152</sup> Fala do senhor Pedro Casimiro Alves Neto concedida a Damascena (2010). Folheto cedido por Divina Alves.

de mim alembra, eu já vou embora pelo amor de Deus alembra de mim alembra (Cântico de despedida dos Ternos de Congo, autor desconhecido, Vila João Vaz, 2012).

O poder da memória de Pedro Casimiro é perceptível também nas narrativas coletadas, no grupo, de forma mais acentuada quando a questão envolve o surgimento da devoção à Virgem do Rosário no Brasil, como também a devoção à santa em Goiânia. Nos congadeiros da Vila João Vaz, falando do início da fé no Brasil, aparecem aproximadamente três versões, mas todas são acompanhadas pela frase “foi seu Pedro Casimiro que me contou”.

Quando se trata da fundação da festa em Goiânia, especificamente na Vila João Vaz, as narrativas apontam para Pedro Casimiro, ressaltando assim a sua memória como elo fundador e mantenedor dessa tradição religiosa. Partindo deste contexto, pode-se supor que a figura do Pedro Casimiro pode ser compreendida como uma espécie de *griot*<sup>153</sup>, que, em algumas tradições africanas, entre elas, na bantu, representa um indivíduo muito respeitado, de grande liderança social e religiosa, sendo a ele atribuído, entre outras funções, o dever de disseminar a cultura do grupo por meio da sua postura e narrativas como contador de histórias. O *griot* possuía ainda poderes mágicos, pois conversava com os espíritos e dominava o mundo das ervas medicinais. Em vista disso aponta-se a seguir parte de uma narrativa em que Pedro Casimiro aparece como benzedor, tendo curado muitas pessoas de males como dores de cabeça e outras mazelas: “Meu pai curou muita gente só com benzeção. A casa dele andava cheia de gente [...] Ele benzia contra tudo que precisasse. Eu não aprendi, a pessoa já nasce com o dom. Eu não tive dom pra isso não, só meu pai mesmo” (Entrevista de O. A., capitão Terno, cedida a Simoni, em 2015).

Assim, conforme citado na narrativa acima, Pedro Casimiro era um exemplo do que ocorria comumente nas comunidades tradicionais, onde a falta de educação formal não se tornava empecilho para a aprendizagem e para riqueza cultural que elas possuíam. Nessas comunidades o conhecimento da medicina tradicional, associada à magia, era repassada oralmente criando uma teia de saberes que se perpetuou nas

---

<sup>153</sup> *Griot* são os indivíduos que tinham o compromisso de preservar e transmitir histórias, fatos históricos, os conhecimentos e as canções de seu povo. Eles ensinavam a arte, o conhecimento de plantas, tradições, histórias e davam conselhos aos jovens príncipes. A palavra deriva da transliteração para o francês “*gririot*” da palavra portuguesa “criado”. Além disso, são eles os responsáveis por transmitirem a tradição e a cultura (HALE, 1998).



gerações. Partindo desta afirmação, pessoas como Pedro Casimiro são, segundo Oliveira (2006), reconhecidas por transmitir, por meio de suas palavras e postura como benzimentos, simpatias, previsões sobre a presença divina, a presença de um “poder simbólico” que proporciona respeito e reconhecimento. Estas pessoas possuem um conjunto de conhecimentos transmitidos de geração em geração impresso em seus corpos. Esses ensinamentos são recriados a cada momento diante das circunstâncias históricas que o grupo está vivenciando, o que consolida sua perpetuação (OLIVEIRA, 2006).

Nas narrativas sobre Pedro Casimiro emergem o carinho, o respeito e a veneração expressas por cada filho e pessoa que o conheceu. Também fica claro o quanto a Congada fundada por ele representa em suas vidas, além do orgulho de fazer parte dessa tradição festiva que, para eles, é uma maneira de manter viva a memória do pai. Esse orgulho é cantado todos os anos entre os meses de agosto e setembro por meio dos inúmeros cânticos compostos e entoados pelo capitão Pedro, chamado por todos de Tio. Entre as inúmeras músicas de que os filhos atribuem ao pai Pedro Casimiro sua autoria, uma em especial é cantada por todos eles, afirmando que foi a primeira que ele compôs. Nas palavras de seu filho mais velho, complementadas pelos outros filhos, essa cantiga hoje é entoada em vários estados. Um trecho desta cantiga recita assim: “eu sou africano, vim para o Brasil contra a vontade, trabaiá na escravidão sem ter direito a liberdade”. Nas suas letras havia sempre um misto de lamento e indignação, orgulho e revolta, mas de uma forma ou de outra o continente africano era sempre ressaltado. As cantigas entoadas na Congada da Vila João Vaz, como na maioria das Congadas e Congos do Brasil, fazem alusão a uma memória que a história buscou invisibilizar negando, durante anos, o reconhecimento da importância de manifestações como a Congada e de todas as outras de matriz africana. A memória da escravidão expressa pelos africanos e seus descendentes aparece de forma mais acirrada nos cultos afro-religiosos e, entre eles, naqueles afro-católicos, bem como nas Congadas que, de uma forma nada sutil, trazem à memória, por meio de seus cânticos, essas personagens, em grande parte invisibilizadas pela cultura ocidental, que ganham as ruas todos os anos e, acima de tudo, encerram seu cortejo dentro das igrejas católicas, com as bênçãos dos párocos, o que evidencia um processo que se assemelha com um verdadeiro sincretismo religioso.

## CONGADA DA VILA JOÃO VAZ: de tradição familiar a patrimônio cultural

*A Senhora do Rosário, boa mãe que nos conduz, Oh, ajuda a nossa crença, deixa sempre a vossa luz (trecho de cântico entoado por Lázaro Silva, capitão Moçambique da Vila João Vaz, durante entrevista cedida a Simoni, em 2015).*

A Congada da Vila João Vaz é uma tradição que se constitui como suporte material da memória individual e coletiva, e ilumina o processo identitário do afrodescendente, do reconhecimento do outro e, acima de tudo, é vivenciada por esses congadeiros como uma forma de demonstrar gratidão e reverenciar a memória do seu fundador Pedro Casimiro. Pois:

*A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).*

Assim, essa memória ritualizada em forma de festejo e devoção se repete na Congada da Vila João Vaz, demonstrando que, para os seus integrantes, a ritualização dessa festa representa um lugar de pertencimento histórico e cultural. De fato, ao demarcarem o bairro mediante vivências coletivas ligadas à festa da Congada (novenas, encontros, adornos, ensaios e o festejo em si), os Congadeiros demonstram um saber fazer que os une, os identifica e os diferencia perante os demais, dando-lhes um sentido como indivíduos e também como grupo. Um exemplo neste sentido pode ser encontrado na entrevista cedida pelo Lázaro, capitão do Moçambique de São Benedito, que mora no Bairro Feliz, mas que pertence à Congada da Vila João Vaz, sendo o primeiro grupo a se filiar à Irmandade. Em sua narrativa percebe-se que a Irmandade vem dos antepassados. Utilizando suas palavras: “nós dança Moçambique, Congada desde pequeno, porque veio dos nossos pais. É a Congada e os pretos velhos né. Pra nós é tudo junto. Eu fui o primeiro a juntar com o Pedro Casimiro, era meu amigo” (Entrevista de L. Capitão Moçambique cedida a Simoni, em 2015). Lázaro é pai de santo de um terreiro de Candomblé bastante conhecido na cidade e se identifica como católico, congadeiro e pai de terreiro. Após pronunciar as palavras acima, ele entoou o trecho de cantiga de sua autoria, composta em homenagem a seu preto velho, guia de cabeça: “perguntei ao Preto Velho porque chora meu herói, Preto Velho assim me disse é meu coração que dói” (L. Capitão do

Moçambique de São Benedito, da Vila João Vaz, trecho entoado durante entrevista cedida a Simoni, em 2015).

Esse sentimento de pertença assim como a memória (coletiva, individual), são artefatos culturais passíveis de negociações e, portanto, intrínsecos ao lugar social, ao sujeito histórico de um determinado tempo e cultura. Dessa forma ficou evidente que a percepção de memória para esse grupo perpassa pela tradição deixada pelo seu fundador e se mantém em função da necessidade que o grupo tem de manterem vivos os ensinamentos passados pelo Pedro Casimiro, pois lhes dão o conforto e, sobretudo, o orgulho de um pertencimento a uma África simbólica no Brasil, e em Goiânia, por meio das danças e cânticos ressignificados pelas duas famílias do fundador: a consanguínea e a religiosa. Esta observação nos remete à afirmação de Ianni (*apud* OLIVEIRA, 2009, p. 10), sendo que é:

*Pela memória que se puxam os fios da história. Ela envolve a lembrança e o esquecimento, a obsessão e a amnésia, o sofrimento e o deslumbramento [...] Sim, a memória é o segredo da história, do modo pelo qual se articulam o presente e o passado, o indivíduo e a coletividade. O que parecia esquecido e perdido logo se revela presente, vivo, indispensável. Na memória escondem-se segredos e significados inócuos e indispensáveis, prosaicos e memoráveis, aterrorizadores e deslumbrantes (Ianni, apud Oliveira, 2009).*

Diante do que já foi explanado podemos afirmar que a memória religiosa expressa pelo grupo da Vila João Vaz perpassa a tradição familiar, em busca de reconhecimento e legitimação de uma narrativa por muito tempo invisibilizada, sendo este silenciamento vindouro de um contexto social excludente que foi alicerçado em quase dois séculos de escravização cultural e que tem reflexo hoje na localização física desse grupo e de outros grupos de Congada de Goiânia. De fato, os grupos de congada estão sempre em bairros longínquos do centro, destinados nos primórdios da construção da cidade aos que deveriam ser silenciados socioculturalmente por serem vistos como mão de obra e ícones de um passado que a elite social buscou e, ainda hoje, busca invisibilizar. Porém, a sobrevivência e a perpetuação da Congada da Vila João Vaz, entre as outras Congadas de Goiânia, e de tantas outras expressões e manifestações ligadas às culturas africanas, demonstram que elas foram responsáveis pela rememoração do período escravocrata, sobretudo para o branco, pois, tais manifestações foram se apropriando do cotidiano dos colonizadores que acreditavam que, ao arrancar os africanos do seu contexto geográfico e subjugar-los, estariam aniquilando suas tradições. Dessa forma, os colonizadores estavam também negligenciando o fato de que a memória de um grupo pode

ser compreendida e utilizada também como um campo de resistência, e que, por meio dela, os grupos se ressignificam apropriando-se do contexto em que estão, não como forma de resignação ou de reviver a dor de seus antepassados, mas como estratégia de negação à imposição sofrida, e de orgulho e pertença, demonstrado esta postura por meio de rituais afrofestivos, como a Congada da Vila João Vaz. Por estas razões, manifestações como a Congada são compreendidas na definição de patrimônio cultural (VEIGA, 2013).

Tal definição não é apenas formal, mas corresponde ao sentimento profundo dos congadeiros, os quais consideram a festa da Congada como seu maior patrimônio cultural e religioso, e agregam a esse festejo devocional seu sentido de vida e seu lugar de pertença. A fé vivenciada por eles perpassa os festejos, como evidencia a fala da Congadeira Jackeline Alves: “a gente è congadeira o ano todo em qualquer lugar”. Nesse festejo os congadeiros reforçam sua identidade e reverenciam seus ancestrais, como expressa a fala abaixo:

*Minha família veio de Congo. Meu avô dançou no cavaquinho. Minha mãe foi bandeirinha. Caixeiros têm os meus tios. Essa é uma corrente passada de pai pra filho. Hoje eu sou um caixeiro e ainda tem o meu filho. Essa foi uma das primeiras músicas que eu fiz na Congada. Foi uma coisa que me marcou porque fui eu contando a história da minha família e devido a essas coisas eu nunca consegui esquecer. Me marcou muito. Já fiz muitas, mas essa foi a que mais me marcou (Entrevista de A. L., Capitão Terno Congada Verde e Preto, cedida a Simoni, em 2015).*

Outro elemento deste sentimento profundo, cultural e religioso, está expresso nas letras das cantigas, nos fazeres, saberes, instrumentos e indumentárias que compõem os cortejos da Congada: uma teia complexa de símbolos que evidenciam um período de nossa história que por anos foi silenciada, e que vem sendo escrita por pesquisadores que veem na diversidade cultural e religiosa que compõe o país um campo fértil e rico para compreensão de nossa história. E uma valbrização desta diversidade consiste em dar voz a grupos que, mesmo às margens da história ‘oficial’, fizeram da descoberta das próprias origens uma busca pela definição de uma visão coletiva do mundo, com a devida atenção às particularidades de cada grupo que compõe o caleidoscópio da cultura afro-brasileira, e um grupo destes é com certeza aquele dos congadeiros. Dando respaldo a esta reflexão sobre o valor cultural deste patrimônio imaterial, é importante destacar que:

*Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:*

*I - as formas de expressão;*

*II - os modos de criar, fazer e viver;*

*III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;*

*IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;*

*V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Constituição Federal, 1988, art. 216).*

Ainda, o patrimônio está dividido em material ou edificado, patrimônio natural e patrimônio imaterial, como saberes, fazeres e viveres.

Portanto, destaca-se que os elementos que contribuíram para que a Congada da Vila João Vaz se tornasse patrimônio municipal foram o valor atribuído à festa pelos congadeiros, a organização da Congada como festa cultural e religiosa, e a perpetuação da memória fundante do grupo em forma de tradição. Características, estas, que geraram a perpetuação desta, bem como, de outras Congadas no estado de Goiás. Dessa forma, o resultado da pesquisa não se encerra aqui, logo, aponta para a necessidade de enfrentar novos desafios e novos horizontes epistemológicos e hermenêuticos. Faz-se necessário vislumbrar os desdobramentos daquilo que pode ser entendido pelos próprios congadeiros como patrimônio cultural afrogoiano e garantir a visibilidade de sua memória, tradição e de suas lutas ao longo dos séculos, para impedir o desaparecimento e o silenciamento de suas histórias e raízes.

## **REFERÊNCIAS**

BRANDÃO, Carlos R. A festa de Santo Preto. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

BRANDÃO, Carlos R. Peões, Pretos e Congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília, Universidade de Brasília, 1977 Dissertação (Mestrado).

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Acesso em: 10 maio 2018.

BRASILEIRO, Jeremias. Congadas de Minas Gerais. Brasília: Fundação Cultural Palmares. Ministério da Cultura, 2001.

CARVALHO, Euzébio. F. O rosário de Aninha [manuscrito]: os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques. Cidade de Goiás, 1881-1930. [S.]: E. F. Carvalho, 2008.

CASCUDO, Luiz. Dicionário do folclore brasileiro. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

CURADO, Augusta. Do Rio de Janeiro a Goiás - 1896: a viagem era assim. Goiânia: UCG, Kelps, 2005.

CURADO, Sebastião. F. Memórias históricas. Goiânia: [s.n.], 1989.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

DAMASCENA, Adriene. A juventude, a Congada e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás. Goiânia, IESA/UFG, 2012, Tese (Doutorado em Geografia).

HALE, Thomas. A. Griots and griottes: masters of words and music. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998.

KARASCH, Mary. C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 – 1850). Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOPES, Nei. Enciclopédia da diáspora africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACEDO, Robson. Congada de Catalão. Catalão: Talento, 2007.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

MIRANDA, Janirá. S. Permanências d'África no catolicismo goiano. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 319-329, abr./jun. 2011.

MUNANGA, Kabenguelé; NILMA, L. G. Para entender o negro no Brasil hoje. São Paulo: Global, 2004.

OBENGA, Theophile. Fontes e técnicas específicas da história da África – visão geral. In: KIZERBO, Joseph. História geral da África: metodologia e pré-história da África. 3. ed. São Paulo: Cortez, UNESCO, 2011.

OLIVEIRA, Anderson José. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais nos Setecentos. TOPOI, v. 7, n. 12, p. 60-115, jan./jun. 2006.

OLIVEIRA, Anderson José. Memória, o segredo da história: uma revisão da literatura. Pesquisa em Debate, São Paulo, v. 6, n. 2, 2009.

OLIVEIRA, Anderson José. Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009, Tese (Doutorado em Educação).

OLIVEIRA, Irene Dias de. Tradição africana: espaço crítico e libertador. In: SILVA, Marilena da; GOMES, Uene José (Orgs.). África, afrodescendência e educação. Goiânia: UCG, 2006.

OLIVEIRA, Roberto. Hibridação bantu: o percurso cultural adotado por um povo. Goiânia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2015, Tese (Doutorado).

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SÀLÁMÌ, Sikirú. A mitologia dos orixás africanos. Coletânea de àdúrà (rezas), ibá

(saudações), oríkì (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África, v. 1. São Paulo: Oduduwa, 1990.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. *A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): memória e tradição*. Goiânia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016, Tese (Doutorado em Ciências da Religião).

SOARES, Mariza. *Devotos de cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Marina R. da S. *Negra nobreza, reis, rainhas e a aristocrácia do imaginário negro*. Revista USP, São Paulo, n. 69, p. 92-103, mar./maio 2006.

VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KIZERBO, J. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 3. ed. Tradução do MEC e Centro de Estudos Afrobrasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. v. 1, p. 139-166.

VASCONCELOS, Pedro de A. *Cultura, religião e escravidão na Bahia (1549 - 1888)*. Revista Espaço Cultural, Salvador, n. 2, p. 08-18, jun. 1996.

VEIGA, Patricia. *Congada festa que cresce com a cidade*. Revista afirmativa MetrÓpole, n. 07, jan. 2013.

VELHO, Gilberto; CASTRO, E. B. *Viveiros de. O conceito de cultura nas sociedades complexas: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: [Museu Nacional - UFRJ], 197-. Texto mimeografado. Artigo foi publicado na revista Artefacto, ano II, n. 1, jan. 1976.

XAVIER, Gionava; FARIAS, Julina; GOMES, Flávio. *Mulheres Negras no Brasil escravista e no pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

## NOTAS SOBRE O FEMINISMO, CULTURA E NEOLIBERALISMO

---

Tânia Regina Zimmermann<sup>154</sup>

Márcia Maria de Medeiros<sup>155</sup>

*Sim, existe um problema de gênero ainda hoje  
e temos que resolvê-lo, temos que melhorar.*

*Chimamanda Ngozi Adichie*

### RESUMO

Nos discursos presentes na mídia é possível perceber posições diferentes em relação aos feminismos e entre os mais notórios está presente o neoliberal, que tangencia o empoderamento feminino com foco na quebra das barreiras colocadas pelo patriarcado. No entanto, esse feminismo não desafia as fontes estruturais dessa dominação. A permanência da divisão sexual do trabalho ainda permanece hierárquica na esfera da produção e sua reprodução determinou a construção contínua de assimetrias de gênero. Este feminismo neoliberal faz pouco para promover a igualdade, especialmente para as mulheres latino-americanas. É um modelo adequado para as classes médias com o objetivo de conquistar espaços políticos, profissões e cargos de liderança, mas o trabalho de cuidado geralmente é transferido para trabalhador(a)es mal remunerada(o)s. Além disso, este modelo adotou uma noção de igualdade superficial que incorpora a visão dominante neoliberal, que não possui autonomia sexual das mulheres e dos direitos civis de todos os cidadãos.

**Palavras-chave:** feminismo neoliberal, empoderamento, trabalho, autonomia.

Em recente entrevista Nancy Fraser<sup>156</sup> apontava para a necessidade de um feminismo global dada a proeminência de um modelo neoliberal, o qual persegue uma noção rasa de igualdade de gênero. Segundo ela romper barreiras relacionadas às questões de gênero não significa romper com a exploração inerente a tais premissas.

Seu posicionamento tem relação com os primórdios de sua atuação no feminismo, dentro da *New Left* (Nova Esquerda) dos anos de 1960, considerado como a Segunda Onda e sua inclinação a teorização feminista socialista. Em relação às ondas feministas Perrot (2007) observa que, o feminismo nem sempre gozou de boa reputação, pois muitas mulheres se defendiam ao serem consideradas feministas. Para Perrot, o feminismo age em movimentos súbitos, ou seja, por ondas.

---

<sup>154</sup> Doutora em História. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. E-mail: tania22@uems.br.

<sup>155</sup> Doutora em Letras. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. E-mail: medeirosmarciamaria@gmail.com.

<sup>156</sup> A entrevista concedida a Gary Gutting encontra-se em: <http://feminismo.org.br/entrevista-com-nancy-fraser-um-feminismo-em-que-romper-barreiras-nao-rompe-com-a-exploracao/>



Ainda de acordo com a autora: “É [um movimento] intermitente, sincopado, mas ressurgente, porque não se baseia em organizações estáveis capazes de capitalizá-lo” (PERROT, 2007, p. 155). Desta forma e em sua visão, o feminismo deve ser visto como um movimento plural e variado e, num sentido amplo, como designação da luta pela igualdade entre homens e mulheres. Fraser tenta repensar a trajetória da Segunda Onda para esclarecer as perspectivas de justiça de gênero no tempo presente.

Esta luta pela igualdade entre os gêneros foi parte de um processo histórico em curso em vários países ocidentais, a qual foi advinda de movimentos sociais como o de mulheres, o feminista e o da contracultura e que passou a ser denominada de Revolução Cultural (HOBSBAWM, 1995) porque, em grande parte, focalizou as questões do corpo e da sexualidade.

Neste contexto, o feminismo foi chamado de Segunda Onda, uma vez que difere da Primeira Onda dando prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer e contra toda forma de dominação masculina, conhecida como patriarcado. Conforme Joana Pedro, uma das palavras de ordem da Segunda Onda era: o privado é político (PEDRO, 1995, p. 79). Segundo a autora, a Primeira Onda desenvolveu-se no final do século XIX e as lutas estavam centradas na reivindicação dos direitos políticos, sociais e econômicos, ou seja, no direito de votar e ser eleita; questões que envolviam trabalho remunerado, estudo, propriedade e herança (PEDRO, 1995).

Para Fraser, a Segunda Onda do feminismo surgiu a “[...] partir da nova esquerda antiimperialista, como um questionamento radical ao androcentrismo que permeia as sociedades capitalistas lideradas pelo Estado no pós-guerra” (FRASER, 2009, p. 12). Nesse contexto essa Onda continha uma promessa emancipatória acrescida de um sentimento expandido de injustiça e uma crítica estrutural da sociedade capitalista. Em meio a forte crise política, social e econômica essa onda continha possibilidades de mudanças estruturais.

O sucesso relativo dessa Onda permeia as questões culturais, porém fracassa em relação às instituições. É inegável as contundentes críticas feministas ao tráfico sexual, ao assédio e a desigualdade salarial que continuam atuais, pois as mudanças em relação as atitudes mostram que tais práticas persistem. Assim, observa Fraser que o feminismo tem provocado uma notável revolução cultural, mas as mudanças de mentalidades não se traduziram em mudanças no sentido estrutural do processo (FRASER, 2009). Porém, a

falha institucional não ajuda a entender a historicidade desse movimento social e suas perspectivas futuras:

*[...] o que foi verdadeiramente novo sobre a segunda onda foi o modo pelo qual ela entrelaçou, em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas de injustiça de gênero: econômica, cultural e política. Sujeitando o capitalismo organizado pelo Estado a um exame multifacetado e abrangente no qual essas três perspectivas se misturaram livremente, as feministas geraram uma crítica que foi simultaneamente ramificada e sistemática. Porém, nas décadas seguintes, as três dimensões de injustiça tornaram-se separadas, tanto entre si, quanto da crítica ao capitalismo. Com a fragmentação da crítica feminista vieram a incorporação seletiva e a recuperação parcial de algumas de suas tendências. Separadas umas das outras e da crítica social que as tinha integrado, as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava profundamente em conflito com a nossa ampla visão holística de uma sociedade justa. Em um bom exemplo da perspicácia da história, desejos utópicos acharam uma segunda vida como correntes de sentimento que legitimaram a transição para uma nova forma de capitalismo: pós-fordista, transnacional, neoliberal (FRASER, 2009, p. 14).*

Muitos ideais dessa Onda convergiram para o neoliberalismo e, dessa forma, Fraser (2009) questiona a possibilidade de reativá-los. A Segunda Onda do feminismo provocou uma revolução cultural que não necessariamente alterou estrutural e institucionalmente os padrões vigentes na sociedade ocidental. Segundo ela: “Há algo a ser dito a respeito desta visão, que acertadamente registra a ampla aceitação de hoje das ideias feministas” (FRASER, 2009, p. 13).

Ao pensar esta lógica enquanto uma espécie de falha institucional que atingiu um determinado sucesso cultural não ajuda na compreensão da significação histórica e muito menos das “futuras perspectivas da segunda onda do feminismo. Postular que as instituições ficaram defasadas em relação à cultura, como se uma pudesse mudar enquanto a outra não, sugere que apenas precisamos fazer a primeira alcançar a última a fim” (FRASER, 2009, p. 13).

Fraser deu continuidade à luta feminista influenciada pela Nova Esquerda para pensar sua crítica à inserção das mulheres nas posições de poder nas estruturas societárias capitalistas. Nestas estruturas dividiram-se duas atividades consideradas “distintas”, quais sejam: a permanência da divisão sexual do trabalho ainda hierarquizada na esfera produtiva e da reprodução têm determinado a construção continua das assimetrias de gênero.

Este feminismo neoliberal pouco promove a igualdade, sobretudo para todas as

mulheres. Trata-se de um modelo adequado as classes médias para conquistar espaços políticos, profissões e cargos de chefia, porém os trabalhos de cuidado geralmente são repassados à trabalhadoras mal remuneradas ou se tornam mais jornadas não partilhadas. Segundo Fraser:

*Para isso, é necessário desafiar as fontes estruturais da dominação de gênero na sociedade capitalista – acima de tudo, a divisão institucionalizada de dois tipos de atividades supostamente distintos: de um lado, o chamado trabalho de “produção”, historicamente assalariado e associado aos homens; de outro, as tarefas ligadas ao “cuidado”, historicamente não remuneradas e ainda realizadas sobretudo por mulheres. Na minha opinião, essa divisão sexual hierarquizada entre “produção” e “reprodução” é uma estrutura determinante da sociedade capitalista e grande causa das assimetrias de gênero inerentes a ela. As mulheres não poderão se emancipar enquanto essa estrutura permanecer intacta (FRASER, 2016, p. 1).*

De acordo com a feminista Gloria Anzaldúa (2005), as estruturas de dominação colonial continuam a oprimir em nossos dias no nível econômico neoliberal e epistêmico, particularmente no que se refere aos discursos sobre gênero e / ou sexualidade inclusive das feministas liberais. Nesta perspectiva da colonialidade Rita Laura Segato observa que apesar de todo aparato jurídico em relação à violência contra as mulheres e o feminicídio é possível perceber que: “(...) a crueldade e o desamparo das mulheres aumentam à medida que a modernidade e o mercado se expandem e anexam novas regiões. (...) podemos, sem dúvida, falar de barbárie crescente de gênero moderno, ou do que já é chamado 'genocídio de gênero'” (SEGATO, 2012, p. 3).

Cabe inferir que em relação ao genocídio de gênero vemos na atualidade inovações no *modus operandi* de violar corpos femininos e feminizados num ritmo crescente e sem contenção. Países como Guatemala, Honduras, El Salvador, México, Congo e Brasil são emblemáticos dessa realidade na qual a violência contra as mulheres dobra e até triplica em relação às estatísticas de vítimas homens. Com a expansão neoliberal é possível entender que:

*[...] rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até o seu limite. A ocupação depredadora dos corpos femininos ou feminizados se pratica como nunca até aqui e, nesta etapa apocalíptica da humanidade, espolia até deixar somente restos. (SEGATO, 2012, p. 3)*

Nesse contexto, o patriarcado e a heteronormatividade ainda são penetrantes e Anzaldúa propõe novos agenciamentos que desafiam as convenções patriarcais brancas:

*Contudo, não é suficiente se posicionar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais, brancas. Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. O "contraposicionamento" refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque o "contraposicionamento" brota de um problema com autoridade tanto externa como interna representa um passo em direção à liberação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. (ANZALDUA, 2005, p. 705)*

A busca por uma nova consciência mestiça é um dos focos de Anzaldua. Esse processo demanda uma nova rota para aqueles e aquelas que estão as margens conforme suas palavras: "O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero?" (ANZALDÚA apud COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692) A autora também observa o processo de transição dessa nova consciência:

*A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar uma outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir (ANZALDUA, 2005, p. 705).*

A proposta de construção de novas subjetividades numa cultura híbrida não-assimilacionista assim também pensada por Canclini (2008) perpassa a consciência da possibilidade de autoinventar-se sem estar à margem de sua alteridade. Homi Bhabha ao se referir a tradução cultural corrobora na compreensão desse processo:

*Perseguindo esse conceito, a tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada, porém, pelo próprio fato de que o original se presta a ser simulado, copiado, transferido, transformado, etc.: o "original" nunca é acabado ou completo em si. O "originário" está sempre aberto à tradução [...] nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação uma essência. O que isso de fato quer dizer é que as culturas são apenas constituídas em relação àquela alteridade interna a sua atividade de formação de símbolos que as torna estruturas descentradas é através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis. ((BHABHA, 1998, p. 125)*

Ao subverter a norma hegemônica colonizatória emerge uma identificação positiva capaz de representar a si e seu grupo de pertencimento e conseqüentemente se engajar na luta pelo poder político e por espaços de representações da diferença. A

linguagem híbrida torna-se um elemento fundamental para minar as práticas discursivas sobre o feminino conforme excerto que segue:

*Assim, se você quer mesmo me ferir, fale mal da minha língua. A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua. Eu não posso ter orgulho de mim mesma até que possa ter orgulho da minha língua. Até que eu possa aceitar como legítimas o espanhol chicano texano, o Tex-Mex e todas as outras línguas que falo, eu não posso aceitar a minha própria legitimidade. Até que eu esteja livre para escrever de maneira bilíngue e permutar idiomas sem ter sempre que traduzir, enquanto eu ainda tiver que falar inglês ou espanhol quando preferiria falar Spanglish, e enquanto eu tiver que me acomodar aos falantes de inglês ao invés de eles se acomodarem a mim, minha língua será ilegítima. Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio (ANZALDÚA, 2007, p. 39-40)*

Connell (2016) também discute como a América Latina perpetua o legado das forças coloniais e patriarcais que silenciaram uma série de etnias, outros modelos sociais e outras possibilidades de viver o corpo, gênero e / ou sexualidade. Daí a necessidade de pensar gênero a partir do Sul. Na América Latina, as ideias modernizadoras oriundas de um discurso advindo do Norte e de caráter colonizatório e intervencionista debilitaram as vidas comunitárias e autônomas, irrompendo a vida local em nome de uma globalidade, gerando dependência.

O colonizador neoliberal ofereceu o discurso igualitário coadunado com os princípios do individualismo no qual subjaz o racismo que submete mulheres e homens não brancos a dominação e as desigualdades de toda a ordem. Para Connell:

*Um caso particularmente importante da política de gênero indireta é o neoliberalismo. (...) O neoliberalismo é, em princípio neutro em relação ao gênero. O “indivíduo” não tem gênero e o mercado oferece vantagens ao empreendedor mais esperto, não a homens ou mulheres em si. Mas o neoliberalismo não luta pela justiça social em relação ao gênero. Na Europa Oriental, a restauração do capitalismo e a chegada da política neoliberal foram acompanhadas de uma aguda deterioração da posição das mulheres (CONNELL, 2016, p. 107).*

Esta autora ainda salienta que em países capitalistas ocidentais, o neoliberalismo atacou o Estado assistencialista a partir de 1980 e, com isso, alterou muito mais a vida de mulheres do que de homens. Ao afetar a desregulação das relações de trabalho novamente mais mulheres enfrentam a casualização do trabalho. Esse processo também afetou os empregos em setores públicos nos quais as mulheres figuram como maioria. Ao diminuir as taxas de tributação individual também reduziu a transferência de renda para muitas

mulheres. Para piorar arrojou o acesso à educação pública, a principal porta de entrada das mulheres rumo o mercado de trabalho melhor remunerado (CONNELL, 2016, p. 107-108).

O neoliberalismo ainda funciona como uma espécie de política de masculinidade dada à ingerência do Estado nas questões de gênero, as quais afetam os homens. Assim sendo, “muitas políticas convencionais (questões de segurança e de economia) lidam substancialmente com homens ou servem aos interesses dos homens, sem que este fato seja reconhecido” (CONNELL, 2016, p. 108).

Connell (2016) ainda nos situa sobre as políticas da masculinidade e a reforma de gênero. Para a autora, o conceito masculinidades representa um modo de viver e pensar que se difunde como elemento de direção e submissão mesmo que não consciente, através dos quais homens e meninos são controladores de acesso à igualdade de gênero. Estas pesquisas apontam para as cambiantes e conflituosas construções sociais das masculinidades.

Nesta discussão Connell apresenta um estudo de caso sobre empresários no poderoso setor financeiro da economia, e aborda o caminho pelo qual a masculinidade se estrutura na ordem mundial de gênero. Para ela, os padrões de masculinidades “são criados por meio de um processo histórico com dimensões globais” (CONNELL, 2016, p. 94) atravessados pela classe, raça, diferenças nacionais, regionais e geracionais. Sobre os processos reacionários Connell assim se posiciona:

*Em uma escala mundial, movimentos reacionários explícitos tem importância limitada. Não obstante um grande número de homens, esta envolvido com a preservação da desigualdade de gênero. O patriarcado é defendido de maneira difusa. Existe o apoio às mudanças vindo de um número igualmente grande de homens, mas a articulação desse apoio é uma luta árdua. Esse é o contexto político com o qual novas iniciativas em prol da igualdade de gênero tem de lidar (CONNELL, 2016, p. 109)*

As mudanças na ordem do gênero dependem também de apoios em meio a resistências. Para Connell, globalmente os homens tem muita a perder ao lutar pela igualdade de gênero porque ainda coletam os dividendos patriarcais (CONNELL, 2016, p. 98) Nas instituições, os homens ainda controlam coletivamente os instrumentos de coerção e os meios de violência. Sobre questões tangenciais inerentes a tais premissas, Fraser reitera:

*O padrão que considera as qualidades “masculinas” melhores do que as “femininas” está*

*arraigado nas nossas instituições e práticas sociais, inclusive no direito, na medicina, na cultura corporativa e nos critérios de concessão de benefícios sociais. Não é de espantar que faça parte da mentalidade das pessoas. Mas não é só aí que ele está presente. Pelo contrário. Valores culturais de subordinação das mulheres estão totalmente embutidos nas estruturas sociais que regulam a interação entre as pessoas no cotidiano. Assim, o feminismo não pode se limitar a uma mudança de mentalidades. Também precisamos extirpar os princípios machistas das nossas instituições sociais e substituí-los por outros que fomentem uma participação igualitária de mulheres e homens, entre todas as pessoas (FRASER, 2016, p. 3).*

A autora, ao se referir as mentalidades androcêntricas sobre e entre as mulheres, observa que há um profundo enraizamento societário. Entre um dos exemplos preferidos está uma história de adivinhação:

*É a seguinte: um menino chega à emergência de um hospital em estado grave depois de sofrer um acidente de carro seríssimo. O pai dele morreu na hora. A pessoa responsável por fazer a cirurgia olha para o menino e diz: “Eu não vou conseguir operá-lo. É o meu filho.” Aí eu pergunto: como é possível? É impressionante como a maioria das pessoas – dentre elas, mulheres e feministas – demora para perceber que a pessoa responsável é uma mulher. Muitos acabam dizendo que é um homem gay. É claro que existem inúmeros outros exemplos significativos de como esses preconceitos machistas influenciam o julgamento da qualificação de candidatos a vagas de emprego (FRASER, 2016, p. 4).*

Além das limitações que acompanham as mentalidades, as mudanças permeiam a condição de todos os seres humanos e para isso o capitalismo não coaduna igualdade com mercado. Nesse ínterim, “o feminismo liberal serve (...) de álibi para esse canibalismo. É o feminismo liberal que cada vez mais fornece o carisma e a aura de emancipação que o neoliberalismo explora para legitimar sua distribuição de riqueza entre os ricos” (FRASER, 2016, p. 2).

Para Fraser essas feministas colaboram com a exploração capitalista:

*[...] recrutou mulheres para a força de trabalho remunerado em larga escala, além de exportar produtos industrializados para o Sul global, enfraquecer sindicatos e multiplicar a oferta de subempregos. Isso se traduziu em redução de salários, aumento expressivo do número de horas de trabalho remunerado necessárias para sustentar uma família e corrida desesperada para transferir as tarefas do cuidado a terceiras, com a intenção de disponibilizar mais tempo para o trabalho remunerado. Que ironia tais práticas receberem uma maquiagem feminista! A crítica ao salário familiar feita pelo feminismo, anteriormente contra a desvalorização do cuidado na sociedade capitalista, hoje serve para alimentar a valorização do trabalho remunerado dentro desse sistema (FRASER, 2016, p. 02).*

Nessa relação entre o feminismo e o neoliberalismo também podemos encontrar divergências e novamente Fraser é quem aponta para essa questão quando refere às novas (porém tradicionais) maneiras através das quais a subordinação de gênero se

instaura na sociedade pós-moderna. Para a autora, tais prerrogativas:

*[...] mas surgem de processos estruturais ou sistêmicos nos quais as ações de muitas pessoas são mediadas de forma abstrata ou impessoal. Um caso paradigmático é o que Susan Okin caracterizou como “um ciclo de vulnerabilidade claramente assimétrica e socialmente provocada pelo casamento”. Em que a responsabilidade tradicional das mulheres para o processo de criar e educar os filhos ajuda a moldar os mercados de trabalho que as desfavorecem, resultando em poder desigual no mercado econômico, o que, por sua vez, reforça e exacerba o poder desigual na família. (OKIN, 1989, p. 138). Tais processos de subordinação mediados pelo mercado são a própria essência do capitalismo neoliberal (FRASER, 2009, p. 30).*

Nas proposições de um movimento articulado do feminismo Fraser observa a necessidade deste se “aliar a outros movimentos sociais progressistas e emancipatórios [contribuindo] com esforços intelectuais e práticos para ajudar a direcionar as mudanças” (FRASER, 2016, p. 3) e ressalta ainda quais seriam as possibilidades para tal:

*Eu gostaria de propor uma estratégia de “reforma não reformista”, para usar uma ideia do pensador ecossocialista André Gorz. Ou seja, reformas que produzam resultados reais nos dias de hoje e, ao mesmo tempo, abram caminho para lutas radicais por mudanças mais profundas e estruturais no futuro.(...).Como eu disse antes, a dominação masculina não pode ser superada sem abolirmos a fixação do capitalismo pela produção econômica em detrimento da reprodução social. É por isso que eu enxergo a busca por transformações radicais como uma pauta mais realista do que a ideia de “romper barreiras”. Mas eu não teria problema se alguém provasse o contrário. Se um novo modelo capitalista for capaz de promover a libertação das mulheres (de todas as mulheres) sem prejudicar outras pessoas, eu aceito. Bom, então vamos correr atrás de reformas não reformistas e ver no que dá (FRASER, 2016, p. 3).*

Porém, há também motivos para ter otimismo na educação escolar, em ações sociais de valorização da paternidade, em políticas de gênero entre homens e em lutas anticapitalista. Nesta questão Fraser vê a necessidade de reconectar a crítica feminista a crítica ao capitalismo e também reposicionar o feminismo a esquerda. Fraser ainda sugere:

*Estou sugerindo, então, que este é um momento em que as feministas devem pensar grande. Tendo observado como o violento ataque neoliberal instrumentalizou nossas melhores ideias, temos uma abertura agora para reivindicá-las. Agarrando este momento, poderíamos simplesmente dobrar o arco da transformação iminente na direção da justiça – e não apenas no que diz respeito a gênero (FRASER, 2009, p. 32).*

Connell (2016) acredita que a igualdade de gênero pode ser um empreendimento criativo e alegre para os homens e mulheres cujo projeto compreende altos princípios de justiça social e uma vida melhor para todos os gêneros. Mas para tal feito urge uma reconexão com a crítica feminista anticapitalista para pleitear as demandas por justiça



para tod@s.

Esse pressuposto de justiça ultrapassa fronteiras e permite que comecemos a pensar/articular um projeto social que culminaria em um *locus vivendi* diferenciado, mais justo, mais equânime onde os seres humanos poderiam viver uma vida mais plena, longe das nocivas definições de gênero que arbitram o seu comportamento, as quais são pautadas em premissas biologicamente instituídas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os séculos de lutas feministas foram eivados de conteúdo e práticas emancipatórias e esse legado permeia nosso cotidiano. As lutas de fato como afirma Perrot (2007) agiram em ondas intermitentes e sincopadas, cujo efeito é duradouro, mas também limítrofe. De certa forma, essa questão infere porque quando se trata de discutir gênero, feminismo, igualdade entre homens e mulheres, entre outras questões, existe uma grande dificuldade em fazer as pessoas falarem sobre o tema. Para Adichie (2015) isso ocorre porque as pessoas se sentem pouco a vontade para discutir mudanças inerentes ao *status quo* vigente.

Isto não significa que as lutas, sobretudo da Segunda Onda não devam retomar as pautas cujos esforços conjugavam as questões estruturais econômicas e políticas com a emancipação feminina. Porém Fraser advoga que o neoliberalismo amarrou essas conquistas na exploração das relações de trabalho. Enquanto perduram as dicotomias entre a esfera da produção e da reprodução não poderemos avançar em práticas libertárias para o feminino.

O esforço para superar essa visão rasa sobre o empoderamento feminino reconectaria a crítica feminista à crítica ao capitalismo reposicionando o feminismo à esquerda. Com o ataque neoliberal às ideias feministas de equidade e outras pautas emancipatórias Fraser entende que devemos buscar uma abertura para reivindicá-las cuja contenda entre os gêneros e a desigualdade estrutural deve se direcionar a justiça para todas as pessoas.

O poder de resistência também tem conteúdo emancipatório conforme nos alude Anzaldúa (2005). A cultura mestiça e fronteiriça enquanto contingencial num contexto latino-americano pode produzir um novo lugar, uma nova identidade que não será mais

nomeada negativamente pelo grande Outro (branco, machista, europeu, rico). A capacidade de desconstruir sobre si as relações de poder hegemônicas também nos reconecta a humanização de todas as relações.

## REFERÊNCIAS

<http://feminismo.org.br/entrevista-com-nancy-fraser-um-feminismo-em-que-romper-barreiras-nao-rompe-com-a-exploracao/> Acesso em fevereiro de 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. "La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciencia". *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, 13(3): 704-719, setembro-dezembro, 2005.

ANZALDÚA, Gloria. "Como domar una lengua salvaje". In: GARCÍA, Cristina. *Voces sin frontera: antología vintage español de literatura mexicana y chicana contemporánea*. Nueva Cork: Vintage books, 2007.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG 1998.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do Livro, 1949. v. 2.

CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas*. Tradução de Ana Regina Lessa et al. 4 ed, 4 reimp. São Paulo: Edusp, 2008.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. "Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o 'feminismo da diferença'". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: UFSC, 13(3): 691-703, setembro-dezembro, 2005.

CONNELL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. Tradução Marília Moschkovich. São Paulo : InVersedos, 2016.

CONNELL, R. W. Políticas da Masculinidade. In: *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, 1995, p.185-206.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. In: *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, Jul/Dez. 2009

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo : Companhia das Letras. 1995.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade del poder y clasificación social. In: *Journal of World-Systems Research*. Vol 2, 2000, p. 342-386.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *Revista História*, São Paulo, vol. 24, n.1, 2005, p. 77-98.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. *Uma história dos Annales (1921-2001)*. Tradução de Jurandir Malerba. Maringá: Eduem, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: <https://eces.revues.org/1533> . Acesso em 02 de março de 2017.

SEGATO, Rita Laura. Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: una relectura del mestizaje. In: *Critica e Emancipacion*, n. 3, 2010, p. 11-44.

SEGATO, Rita Laura. *Las Estructuras Elementares de la Violencia*. Buenos Aires : Prometeo: 2003.

ZIMMERMANN, Tania R. Imprensa, movimento de mulheres, feminismo e violência de gênero no oeste do Paraná nas décadas de 1970 e 1980. In: *Mediações*. Revista de Ciências Sociais, vol 14, n. 2, 2009, p. 161-177.

## REFLEXÕES SOBRE O ESPAÇO FRONTEIRA E SUAS IMPLICAÇÕES CULTURAIS: O CASO JAGUARÃO/RS

---

Thaís Fernanda Raposo<sup>157</sup>

Almando José Storck Junior<sup>158</sup>

### RESUMO

O presente artigo objetiva apresentar uma reflexão sobre as relações de fronteira e suas especificidades culturais, mais especificamente no município de Jaguarão/RS, que faz fronteira com a cidade de Rio Branco, Cerro Largo, Uruguai. De 1970 em diante, houve um aumento no número da produção de estudos de fronteira, através das perspectivas transdisciplinares do feminismo, da cultura e pós-colonialismo. A fronteira, desde então, pode ser entendida como utópica, um horizonte de possibilidades, experiências e novas significações. Teóricos como Albuquerque (2012) e Hannerz (1997), fortalecem a ideia de fronteira como espaço de disputa em várias ordens, dentre elas a simbólica. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica dos estudos fronteiriços, bem como a experiência empírica enquanto ex-moradores de Jaguarão. Como considerações finais, acreditamos que fronteira enquanto espaço que limita, deveria gradativamente migrar para uma interpretação de espaço de intersecção, ou seja, um local onde acontece, não um espaço que limita.

**Palavras-chave:** fronteira, identidade, integração, transnacionalidade, linguagem.

### INTRODUÇÃO

O processo de ocupação do território do Rio Grande de Sul implica em diversas questões, como a territorialidade entre dois litigiosos impérios, Espanha e Portugal. Como a vida indígena, que povoava tal território com diversas tribos. Como os jesuítas que catequizaram e colonizaram, no sentido de invadir, os povos originários e instalaram suas missões. Como a industrialização do charque, que “apresenta” os escravos africanos à região e a imigração de povos europeus. De acordo com Darcy Ribeiro (2006), esse processo resultou num complexo cultural apenas encontrado nesta parte do Brasil, constituído principalmente de três elementos. Os lavradores matutos, de origem açoriana, colonizaram uma parte do estado de acordo com sua cultura nos Açores, intencionados pelo império português para instaurar uma ocupação lusitana na área. Os gaúchos, mestiços de todas as etnias encontradas no território até então, que combina hábitos e culturas indígenas, portuguesas e europeus. E há também os gringos, remetente às

---

<sup>157</sup> Bacharel em Produção e Política Cultural pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), mestranda em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). t.fernadaraposo@gmail.com

<sup>158</sup> Bacharel em Produção e Política Cultural pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), graduando (direção) e mestrando em Artes Cênicas pelo Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). almandostorckjunior@gmail.com

imigrações dos povos europeus e asiáticos. Chamados Brasis Sulinos, este é o complexo étnico-cultural instaurado na área Sul do país.

Jaguarão é um município brasileiro do Rio Grande do Sul, fronteira e cidade irmã do município uruguaio de Rio Branco do departamento do Cerro Largo. Ambas cidades tinham um propósito político e militar em sua criação às margens do rio Jaguarão. Rio Branco foi fundada em 1801 para ser uma zona de defesa contra os avanços portugueses e Jaguarão era um acampamento militar em 1802, na época ainda em terras espanholas, território onde foi vivenciada a Batalha de Jaguarão (CLEMENTE, 2010).

O estudo do território da fronteira sul do Brasil encontra-se em um tipo de “limbo” desclassificatório da noção das linhas imaginárias impostas por tratados de ganhos territoriais, segundo Mazzei (2000). Ao tratar da identidade, pensa-se a complexidade intrínseca de povos que se unem e simultaneamente se diferenciam no viés cultural, perpassando leis e imposições nacionalistas, culminando assim na identidade fronteiriça específica, peculiar, e em relações sociais de natureza cotidiana, vivenciadas exclusivamente pelo indivíduo estabelecido neste meio que transcende as fronteiras.

Pensando a antropologia transnacional de Hannerz (1997), o fluxo reforça a teoria da pós-modernidade em sua transdisciplinaridade, envolvendo noções de trabalho, mercadoria, informação, sociedade e imagética, fortemente influenciado pelo lugar da globalização enquanto mobilidade, recombinação e emergência. De acordo com o autor, a fronteira, ou limite, pode ser entendido como um instrumento de exclusão social por maiores dominantes, como um espaço de descontinuidade e obstáculos ou como algo além do que são os contatos e interações ao mesmo tempo que faz uma quebra ao proporcionar justamente o oposto. O híbrido era anteriormente concebido como um termo negativo, mas contemporaneamente aceito por apresentar uma conceituação da multidisciplinaridade cultural, da sinergia e da transculturação, ou seja, o híbrido é aquele que decorre de uma nova realidade, transformada e complexa, resultando em um fenômeno original e independente.

Com a quebra de linhas imaginárias que demarcam territórios, a região de fronteira apresenta uma imagética paisagística única de uma transnacionalidade que amplia as peculiaridades regionais e promove o encontro e intercâmbio de culturas. A paisagem cultural (Costa, 2010) deste território é o denominado Bioma Pampa, que se estende do sul do Rio Grande do Sul, à Argentina e Uruguai. Esta pode descaracterizar as

linhas imaginárias ao apropriar-se do bem patrimonial, que visa unir a agência da cultura com seu meio, seu território. Ao tornar a natureza um bem patrimonial, entende-se que não haverá intervenção humana danosa àquela região, mas sim um fortalecimento da relação indivíduo-ambiente e toda sua simbologia intrínseca à identidade fronteiriça. (COSTA, 2010)

Desta forma, pode-se afirmar que os territórios fronteiriços são lugares de pesquisas específicas, tendo como objeto as características da paisagem, da cultura, das relações sociais, econômicas e tantas outras. Este trabalho objetiva fazer uma reflexão sobre as relações fronteiriças neste território permeado de interseccionalidades. Como procedimento metodológico, a revisão da literatura foi utilizada para delimitar o que já foi feito nos campos estudados, procurando enaltecê-los como interesses estudados academicamente, ao mesmo tempo em que dá base à conexão intrínseca que este trabalho faz ao abraçar o vínculo entre fronteira e sua cultura. A observação participante tem seu lugar neste trabalho devido a experiência empírica enquanto estudantes e moradores da fronteira Jaguarão e Rio Branco, ambos autores de outros estados brasileiros.

### **A FRONTEIRA COMO LUGAR DE ANÁLISE: conceitos e desafios**

Logo na introdução de *Fronteiras múltiplas e paradoxais*, Albuquerque (2012) traz os pensamentos clássicos sobre a fronteira, inclusive sua origem etimológica, que expressa a expansão e a defesa, e a polissemia das fronteiras. Esta última compreende dois entendimentos básicos: (1) espaços de controle e fiscalização excessivos, barreiras militares e fiscalização do território, das mercadorias e das pessoas, e (2) zonas privilegiadas de misturas culturais, de identificações sociais múltiplas e alteridades situacionais. A fronteira pode ser entendida como utópica, um horizonte de possibilidades, experiências e novas significações. O sociólogo denuncia, entretanto, que a narrativa midiática sobre a fronteira apresenta uma perspectiva pejorativa. Ela carrega “a ideia de abandono, lugar violento e sem lei, sem identidade definida, sendo necessário uma urgente intervenção estatal para controlar as drogas, o contrabando e a violência fronteiriça” (ALBUQUERQUE, 2012, p. 73), cuja acentua efeitos simbólicos de generalização por meio de discursos políticos, militares e jornalísticos. A experiência deste autor com a fronteira se dá na região entre o Brasil e o Paraguai, mas o autor

acredita que outras regiões de fronteira apresentam aspectos parecidos e as pesquisas nestes diferentes contextos engrandecem tanto a área de conhecimento quanto os próprios fenômenos observados.

Um dos conceitos desenvolvidos por Albuquerque (2012) é o de fronteiras múltiplas, que implicam processos e configurações sociais definidos e redefinidos muitas vezes através do tempo, também entendido como o próprio processo de *fronteirização*. Aqui, traz a distinção entre os termos da língua inglesa *frontier* e *border*. *Frontier* remete uma expansão econômica e demográfica, com frentes pioneiras que se estabeleceram em áreas de colonização. *Border* remete fundamentalmente aos estudos desses limites políticos e jurídicos entre Estados nacionais, associado principalmente a geografia política no início do século XX e contextualizando o impacto das guerras e dos limites fronteiriços enquanto principal problema político e teórico na Europa. A contextualização histórica nos estudos de fronteira, segundo Albuquerque, é “imprescindível para perceber essas dinâmicas de fronteiras, mesmo nos contextos bem delimitados de pesquisa empírica sobre temas contemporâneos” (Albuquerque, 2012, p. 75).

A partir da década de 1960, os estudos antropológicos aplicaram uma diferente abordagem sobre as fronteiras sociais e étnicas. Ampliaram seus significados e deslocaram os territórios de expansão econômica, tornando-a numa zona de contatos e contrastes por meio de fricções interétnicas e fortalecimentos políticos simbólicos. De 1970 em diante, houve um aumento no número da produção de estudos de fronteira, através das perspectivas transdisciplinares do feminismo, da cultura e pós-colonialismo. Essas novas perspectivas trouxeram uma mudança teórica que permite a visão da pluralidade e diversidade na fronteira, tanto no social quanto no simbólico entre os ocupantes de territórios fronteiriços. Assim, é possível observar atentamente as múltiplas relações de poder que se comunicam por intermédio de valorizações e desvalorizações das línguas, moedas, formas de identificação coletiva e projeções em relação ao “outro”.

A fronteira em sua multiplicidade é, portanto, da economia (frentes de expansão), da política (estatal), do social, da cultura e da simbologia (grupos étnicos e sociais) e suas separações necessitam de problematização, pois uma vez que tais facetas estão interligadas é possível estudá-las separadamente. Albuquerque considera “relevante é não transformar as abordagens específicas sobre determinadas fronteiras definidas como econômicas ou políticas em um realismo ingênuo como se realmente existissem

fronteiras unicamente econômicas, políticas ou culturais” (Albuquerque, 2012, p. 77). São estes aspectos que florescem a pluralidades dos atores sociais, através da abertura para os diversos marcadores de diferença (classe, etnia, gênero, geração e nação), todas tendo implicações importantes na hibridez da fronteira. Com sua dinâmica e pluralidade, o estudo de fronteira é possível por meio de trabalhos empíricos e de equipes interdisciplinares e internacionais, pois exige olhares atentos aos fenômenos fronteiriços e críticos para problematizar os limites e as travessias.

A fronteira geralmente se constitui como um fenômeno paradoxal: a partir da lógica do limite político e territorial, a fronteira pode ser vista como demarcadora de diferenças entre interno e externo, espaço de controle de pessoas e mercadorias, de ambivalências, contradições sociais e difícil classificação social. Devido às forças militares que os Estados estabelecem, os pontos de maior fluxo tornam-se postos de fiscalização que desencadeiam um sistema falho econômico específico da situação fronteiriça. A noção de lei é transparente na fronteira, intercalando-se de acordo com a experiência individual do morador da região ou daquele que está apenas de passagem, causando atritos e desencadeamentos principalmente nos quesitos de contrabando. O autor sugere que o contrabando se torna obsoleto quando são desfeitas as noções de poder/controlado nas fronteiras.

Em outra perspectiva, as zonas de fronteiras nacionais são lugares privilegiados em sua ambiguidade, paradoxo e deslocamentos entre identidades e alteridades nacionais, sendo também um espaço de intensa identificação e sentimentos nacionalistas através do cotidiano e dos processos simbólicos de relações sociais. A troca cultural também é intensa, envolvendo linguagem, música, gastronomia, política e identificações locais entre as dinâmicas dos moradores das regiões de fronteira. "Muitas vezes esses moradores, ainda que formulem piadas, expressões e narrativas que reforçam os estigmas em relação aos moradores do país vizinho, eles têm amigos e parentes do outro lado do limite político e estes não se encaixam nas classificações generalizadoras. Assim os preconceitos nas zonas de fronteiras tendem a ser ao mesmo tempo rígidos e flexíveis e apresentam muitas situações ambíguas, jocosas e desconcertantes" (p. 80). Enquanto uma zona de trocas e influências culturais sobrecarregada de fluxo, os discursos nacionalistas mantêm-se presentes porque a fronteira também é uma região de disputa política, econômica e simbólica. O autor usa o Paraguai, devido à sua experiência empírica, como exemplo das



questões nacionalistas de identidade.

A palavra integração, segundo Albuquerque, ganhou uma conotação positiva através da concepção de que o conflito é ruim e deve ser superado, assim, a integração se dá nesta harmonização. Mesmo tendo a perspectiva social, há grupos e indivíduos que advogam a integração na lógica do capitalismo, com a visão de ampliação de vendas e isenção de impostos e tarifas. A perspectiva social tem foco na cultura, idealizando a integração como uma “aproximação, cooperação e trocas culturais de experiências sociais entre países que historicamente estiveram afastados” (p. 82). As significações divergentes de integração disputam entre si, entre a lógica capitalista e a lógica socialista, pois são processos simultâneos, principalmente nas regiões de fronteira onde é observada a integração através dos movimentos e processos dinâmicos de *fronteirização, desfronteirização e refrenteirização* (LOIS; CAROU *apud* ALBUQUERQUE, 2012).

Albuquerque conclui acentuando as diversas tipologias de fronteiras, que possibilitam a produção teórica para a reflexão da realidade fronteiriça e os campos de conhecimento que se conectam intrinsecamente a essa experiência única em cada um de seus contextos, ainda que apresentem os mesmos fenômenos e situações, enriquecendo os estudos de fronteira através do pensamento analítico. Enquanto realidades metafóricas, a fronteira produz uma variedade de mobilização de imagens que procuram dialogar sua complexidade e multiplicidade, ou seja, toda a ambiguidade fronteiriça, indicando um transbordamento de sentidos que permitem a ressignificação e novas conceituações. Tal complexidade encaixa-se na conceituação de paradoxo que o autor traz, que impõe uma necessidade de atenção especial e reflexão teórica minuciosa para os estudos de fronteira; ao mesmo tempo que sua multiplicidade propõe infinitas possibilidades culturais e como estas se ligam, desligam e desenvolvem.

O artigo de José Lindomar C. Albuquerque é uma sucinta contextualização histórica e teórica sobre os conceitos acerca da fronteira. Sua perspectiva, embasada por sua experiência empírica e acadêmica, produz um envolvente texto sobre a complexidade das zonas de fronteira que induz à reflexão sobre a experiência vivida em tais regiões. Sem delongar-se em seus exemplos, Albuquerque permite que o leitor, principalmente aquele que identifica-se como ocupante da fronteira, relacione suas experiências ao conteúdo, uma vez que o individual contribui excepcionalmente ao coletivo e ao processo de fronteirização; ao leitor alheio à experiência empírica, imagino que o artigo causa uma

curiosidade e quebra a faceta pejorativa apresentada pelos meios midiáticos. Sua constante afirmação da importância dos estudos de fronteira mostra-se necessária e inspiradora para o fomento dessa produção acadêmica e teórica específica, pois a dinâmica da fronteira é de expansão, mas contrária àquela da economia, refiro-me à expansão de possibilidades sociais, políticas e culturais. O estudo de fronteiras, fortalecido, pode proporcionar um maior entendimento sobre delicadas regiões que requerem olhares atentos aos seus fenômenos, intrínsecos às grandes áreas de conhecimento.

Serão destacados a seguir alguns aspectos que tangem à experiência vivida na fronteira, uma vez que a cultura se hibridiza nesta região gerando uma fluidez de conceitos, linguagens, políticas e vivências.

### LINGUAGEM HÍBRIDA

A fronteira sul do Brasil é a mais desenvolvida, proporcionando um leque de possibilidades culturais através de uma natureza que transcende as linhas imaginárias impostas com o Tratado de Limites do século XIX. O desenrolar das jogadas de poder territorial entre Portugal e Espanha determinaram uma hibridização de diferentes culturas que, contemporaneamente, é um território inegavelmente complexo e transnacional. O cotidiano do fronteiriço é uma mescla de comportamentos, tradições e estéticas dos indígenas, africanos e europeus; essa peculiar região habitua-se a uma complexidade cultural que aciona as mais diversas linguagens. Mesmo com o Brasil, Uruguai e Argentina reforçando políticas monolíngüísticas, o *portunhol* é uma manifestação linguística de convivência e de troca cultural na fronteira sul.

O *portunhol* é um dos dialetos portugueses do Uruguai, representando a relação bilíngüe do território fronteiriço, ainda que esteja sob imposições do monolíngüismo aplicado nos países que delimitam a fronteira. Este contato de línguas não é específico em suas regras e varia conforme o grau de conhecimento do português ou do espanhol, pois caracteriza-se por um fluxo linguístico sem consenso por toda a região da fronteira entre Brasil e Uruguai. A identidade fronteiriça incorpora-se nela por ser impensável um contato só linguístico quando todo seu contexto vem de uma construção híbrida. O *portunhol* também pode ser considerado um fenômeno cultural da América Latina, sendo exclusivo da região e por se adaptar através das limitações e do tempo.

Enquanto fenômeno cultural abrangente das regiões de fronteira com Uruguai, Argentina e Paraguai, o portunhol acontece naturalmente. Em cada fronteira, há uma grande variedade híbrida pouco conhecida. Há um espectro de dialetos influenciados por cada especificidade fronteiriça (MOZILLO, 2013, p. 193).

Nesta natureza, o portunhol se manifesta como uma expressão linguística da cultura de fronteira a partir do final do século XIX como uma miscigenação do guarani missioneiro, do português e do espanhol, proporcionando uma variedade de dialetos desta cultura transnacional. Assim como comportamentos, costumes e tradições de diferentes culturas foram naturalmente incorporados na identidade fronteiriça. As línguas se fundem de acordo com o contexto histórico e social de microrregiões fronteiriças e até mesmo com o grau de contato dos moradores da região. Essa alternância de línguas, segundo Mozzillo (2013), é um fenômeno que ocorre durante a conversação bilíngue entre indivíduos que compartilham o mesmo ou semelhante conhecimento entre o português e o espanhol; é um recurso comunicativo na adaptação do contato linguístico. Mozzillo também afirma que:

*Tanto falantes monolíngues como bilíngues podem ter preconceitos e alguns negam a prática ou a explicam pelo fato de sentirem “preguiça de pensar”. Contudo, sabe-se que alternar não significa misturar gramaticalmente duas línguas não totalmente dominadas, sendo, pelo contrário, uma habilidade linguística cujo principal objetivo é transmitir informação linguística e social. Assim, o CS [code-switching] não é uma estratégia alternativa empregada por falantes incapazes de manter a conversa no idioma no qual esta começou. Trata-se claramente de uma estratégia de negociação de significados sociais entre o locutor e o interlocutor bilíngues. (MOZILLO, 2013, p. 190)*

A recusa da aderência total das línguas, em contraponto a sua fusão, é uma consequência das políticas monolíngüísticas adotadas tanto pelo Brasil quanto pelo Uruguai. Ter uma única língua oficial tinha o propósito de firmar o território, pois a linguagem é um dos maiores meios de reforçar uma identidade cultural, e portanto, possui um papel fundamental na discussão sobre a fronteira uruguaio-brasileira. A realidade sociolinguística nesta região é diglósica pelo lado uruguaio, coexistindo o espanhol padrão, o fronteiriço, o portunhol e o português padrão (não tão influente); do lado brasileiro, o português padrão coexiste com o dialeto português gaúcho da fronteira (MILLÁN, SAWAIS e WALTER *apud* MOZZILO, 1996:2013).

A existência de tantas variações linguísticas, ocasionadas por contato e vivência, comprova a transnacionalidade, a quebra com as linhas imaginárias. Suas significações

são diversas em cada pedaço da fronteira, enriquecendo a pluralidade e suas possibilidades culturais. Há o fator da constante mudança em detrimento do tempo e de momentos políticos, sendo necessário que o estudo de fronteira esteja sempre se atualizando.

No município de Jaguarão, o portunhol é observado no cotidiano. Basta andar pelas ruas e conversar com seus moradores para captar a influência de ambas línguas, português e espanhol, em cada frase dita. Os costumes, já híbridos, são vistos dos dois lados do rio. A vivência dos fronteiriços brasileiros e uruguaios são extremamente semelhante, salvo algumas peculiaridades exclusivas de cada cultura. Aos domingos no Largo das Bandeiras, no centro de Jaguarão, observa-se um aglomerado com seus mates apreciando o *reggaeton* e a *cúmbia*. Os uruguaios consomem a música brasileira na mesma medida, como o funk e a música popular brasileira. A linguagem não parece é uma barreira para que os fronteiriços se sintam representados pela música, tanto em termos de melodia quanto letra. As batidas são reconhecidas como latinas e as letras vêm de experiências também vividas neste território. A música nativista fala amplamente sobre a experiência gaúcha, a mais específica possível para o território fronteiriço.

Há um campus da Universidade Federal do Pampa em Jaguarão, cujos cursos ofertados fazem grandes reflexões sobre a situação fronteiriça, como Turismo, História e Produção Cultural. A Unipampa possui uma política de integração educacional, onde uruguaios podem participar de um processo seletivo para iniciar sua educação superior nesta instituição. Esta possibilidade abre um leque de perspectivas, ainda mais com os embasamentos teóricos multinacionais (CLEMENTE (2012); HANNERZ (1997); MAZZEI (2000)). Uma parte do material didático, dependendo do curso e disciplinas, são textos de acadêmicos latinos e dispensa-se a tradução do espanhol para o português. Os trabalhos de conclusão de curso podem ser escritos em espanhol. Todo o contexto dos estudos de fronteira é amplamente vivenciado neste campus, pois combina a experiência empírica com a teoria, criando um ambiente muito favorável para este tipo de produção acadêmica pois o olhar é minucioso e repleto de embasamento.

## FRONTEIRA E POLÍTICA

A maior parte do território brasileiro era do Uruguai, o que gerou um

deslocamento cultural que se alastra ao contemporâneo. O tratado de limites de 1851 renunciou definitivamente o acordo anterior que definia grande parte, que hoje é brasileira, do Uruguai, afetando estabelecimentos de produção, comerciais e bancários, além de prejudicar a comunicação uruguaia ao incorporar os portos do rio Jaguarão e da Lagoa Merín no território brasileiro. A partir disto, durante 58 anos, o governo uruguaio focou-se na questão da fronteira procurando elaborar um tratado de retificação dos limites. Em 1909 o Tratado de Retificação de Limites foi assinado pelos países, deliberando uma abertura diplomática e amigável que abriu as portas para relações políticas e civis e para a integração entre brasileiros e uruguaios. (CLEMENTE, 2010).

Segundo Clemente (2010), as ações de integração fronteiriça são importantes por serem um meio de fortalecimento político e econômico em frente a globalização dissonante, além de refutar noções negativas sobre o território. Diversas políticas de integração entre Brasil e Uruguai foram firmadas: acordos feitos em 30 de julho de 2010 incluem uma cooperação no âmbito da defesa, um memorando de entendimento entre o Ministério de Ganadería, Agricultura e Pesca do Uruguai e o Ministério da Pesca e Agricultura do Brasil, um memorando de cooperação científica, tecnológica, acadêmica e de inovação entre Uruguai e Brasil, acordos entre estados sobre a navegação fluvial e lacaste nos rios fronteiriços, a construção e restauração da Ponte Internacional de Mauá nas cidades de Jaguarão e Rio Branco, a criação dos Fundos de Convergência Estrutural, projetos que abrangem o porto de águas profundas, hidrovias e pontes nas fronteiras, interconexão ferroviária e etc. Em suma, a região de fronteira teve um papel importante no desenvolvimento de processos políticos e econômicos, a territorialidade da fronteira sendo fortemente influenciada pelos rios consequentemente confirma a sociedade fronteiriça nos âmbitos econômicos, territoriais, mercantis e cultural, também evidenciando seu potencial de desenvolvimento de integração regional, mesmo que necessite de instituições (como o Mercosul) para sua consolidação.

Clemente (2010) discute sobre aspectos políticos, também explorado por Albuquerque (2012), no âmbito de integração fronteiriça por meios de políticas firmadas. A autora afirma que a sociedade fronteiriça nos âmbitos econômico, territorial, mercantil e cultural ao definir um papel importante desta sociedade no desenvolvimento de processos políticos e econômicos em função dos rios da região. Isto evidencia seu potencial de desenvolvimento por meio da integração – que pode pender para as duas

perspectivas, capital e social, instigadas por Albuquerque (2012).

Há um problema, entretanto, com o desenvolvimento de indústrias culturais. A região fronteiriça não carece de cultura, pelo contrário, quando pensamos a pluralidade, a dinâmica da fronteira, é difícil não fantasiar situações e acontecimentos do cotidiano neste espaço, mesmo para aquele que nunca tenha o visto com seus próprios olhos. O que é dito sobre a fronteira pode ser fantasiado em todas as ramificações da arte e da cultura. Bonet (2002) traz uma reflexão sobre o papel da indústria cultural nas comunidades iberoamericanas, que são marcadas pela dificuldade em aplicar eficientemente as políticas públicas em detrimento de governos autoritários. Segundo o autor, “a existência, na maioria dos países, de uma enraizada tradição protecionista no âmbito do cinema ou do livro, mas não no terreno da fonografia, entra em crise com a colocação em funcionamento das políticas de liberalização econômica dos anos oitenta” (BONET, 2002, p. 265). No Brasil, o resultado foi catastrófico, dificultando a produção cultural nos anos que se sucederam após a redemocratização do país. Em sua pesquisa, traz a porcentagem do faturamento do setor televisivo entre 1996 e 2000 nos principais mercados latino-americanos: Brasil enquanto terceiro na média de produção cinematográfica, a frente do Chile, Colômbia, México, Peru, Portugal, Uruguai e Venezuela, atrás da Espanha e Argentina. Os países que não desenvolveram suas indústrias, como a Colômbia, ao não reconstruir legislações e políticas adequadas, sofrem com a penetração do investimento estrangeiro.

Segundo Bonet (2002), os desafios do setor editorial na América Latina são:

*recuperar a rede de pontos-de-venda e comercialização do livro, fomentar os hábitos de leitura por meio da escola e impulsionar uma rede de bibliotecas bem nutridas e um compromisso claro, por parte dos editores nacionais e estrangeiros, com os autores e as demandas específicas de cada mercado local. (BONET, 2002, p. 269)*

Com tais dados, o autor indica que não é possível construir estratégias de apoio para as diferentes indústrias culturais sem uma exatidão maior do conhecimento analítico sobre um setor fragilizado pelos contextos políticos da América Latina. Este, apesar de altamente dinâmico, é dependente de intervenções públicas, de ação privada e da receptividade pública. Ele argumenta a necessidade da realização de análises rigorosas nas instituições de ensino superior sobre a situação dos setores nacionais e internacionais. Mesmo com os estudos de comunicação sobre o impacto da globalização econômica no

âmbito cultural e sociopolítico, sua base de dados não é conclusiva e conseqüentemente dificulta o desenvolvimento teórico ao não apresentar a realidade específica regional, também devido às distâncias comunicacionais ocasionadas pela estrutura econômica de cada país.

Bonet conclui que, apesar dos esforços realizados para abrir o debate ao longo do tempo, não há como avançar na produção acadêmica ou no âmbito de organizações intergovernamentais sem um aumento no volume de investigações, pesquisas e análises estatísticas que impulsionem a medição e interpretação de cada modelo de desenvolvimento de indústrias culturais e como são incorporados no âmbito governamental. Para o autor, há de se pensar novas estratégias para o fomento da produção analítica para o desenvolvimento cultural regional.

A política na fronteira também passa pela questão cultural, quando buscamos acender o debate, visíveis e invisíveis, ocorrido no “Diálogo de Fronteira” em 2015, no município de Jaguarão/RS. Evento este que contou com os Ministros da Cultura do Uruguai e do Brasil, na época Juca Ferreira. O ativismo político dos organizadores do “Diálogo de Fronteira” buscava um plano de cultura para as fronteiras e editais específicos do Ministério da Cultura do Brasil. Mas, segundo Comunello (2016), estes ativistas mobilizam valores culturais enraizados e acabam inventando um sentido particular para o seu compromisso profissional, prefigurando assim a área de fronteira como um espaço cultural comum. Os tensionamentos causados pelos novos ativistas, oriundos de fora das regiões de fronteira e que se relacionavam com essa nova região devido fatores diversos, e os ativistas estabelecidos (ELIAS, 2000) provocaram reflexões para a construção de novos tópicos para o Calendário de Integração Cultural Brasil-Uruguai (2014), que, segundo Comunello (2000), faz-se necessário valorizar a “diversidade cultural” da fronteira, o que não inclui o “turismo de compras” (e os *free shop*, respectivamente) e a “cultura pampeana”.

O Brasil sente o impacto da ditadura militar na produção cultural. Há o polo, São Paulo e Rio de Janeiro, onde a produção é riquíssima e evidentemente distribuída para todo o país. Ao longo do tempo, foram pensadas políticas de fomento a cultura de alcance para o país, entretanto, a atual situação política brasileira desestimulou o desenvolvimento da arte e cultura. Pensando por esta perspectiva e a contextualizando na fronteira, a política que é pensada para ela é, efetivamente, de integração. Apesar de todo um conteúdo

e diversas narrativas a serem contadas, a indústria cultural não tem alcance na fronteira. Isto gera uma condição específica para ela, cujas políticas voltadas a ela fomentam apenas a sociabilidade entre os países.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como antigos moradores e estudantes na área da política cultural, vimos e vivemos situações restritas da fronteira. O que era estranho tornou-se comum, e aos poucos entendemos a necessidade das relações híbridas. Não se restringindo apenas ao Uruguai, mas através de uma plataforma de hospedagem solidária, outras [inter]nacionalidades coexistiam na fronteira, ampliando nossa perspectiva das relações com estrangeiros.

Ainda hoje falar de fronteira implica a imagem “limite”, onde acredita-se que são espaços estritamente demarcados pela política, pelas relações sociais e culturais, tanto pelos lados isolados em si quanto pelas relações híbridas destes, e pela economia como troca principal. A substituição do imaginário é também a substituição da realidade, logo, migrar do conceito de fronteira enquanto espaço que limita, para um lugar de intersecção, ou seja, um local onde acontece, não apenas no campo simbólico, mas também na ordem concreta da realidade social, transmute este imaginário coletivo, segundo Jung (2011), para um novo imaginário povoado de possibilidades e concretudes.

Como visto, a perspectiva social do conceito de integração proposta por Albuquerque (2012), deveria estar mais nas pautas de discussões de políticas públicas binacionais não se limitando apenas a líderes políticos, mas abarcando também aqueles que vivem nessas regiões de fronteira. Investindo nos diálogos transversais, como instituições do poder público, por exemplo as secretarias de educação, cultura e desenvolvimento, instituições privadas e seus liberais, além das autoridades políticas e jurídicas que são decisores importantes na etapa de elaboração de novas perspectivas e a população residente, deveriam integrar movimentos e ações de transformação dos aspectos concretos e simbólicos da fronteira.

A fronteira, além do seu imaginário de “limite”, tem aspectos históricos e turísticos que delongam de suas características fundadoras. Os territórios sulinos geralmente são compreendidos como territórios majoritariamente europeus, um tipo de



apelo turístico para a região. Exemplos como estes, podem ser encontrados na arquitetura de casas históricas no município de Jaguarão/RS, que ainda refletem valores arcaicos escravagistas, onde estas casas, de antigos moradores deixada para seus herdeiros, ainda escondem, ou não, troncos de açoite e as correntes de ferro utilizadas para castigar os africanos escravizados. Porém a [re]existência de movimentos negros, apoiados por professores e estudantes da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), sensibilizem a cada ano, na semana da consciência negra e na passeata Zumbi e Dandara no dia 20 de novembro, um número significativo de moradores, visto que estes últimos são convidados a assistir uma movimentação de libertação dos valores enraizados de opressão e exclusão. E destacando pontos positivos desta herança, encontramos na fronteira o maior carnaval da região sul. Jaguarão neste período fica conhecida como “A Salvador do Sul”, termo este digno de outro artigo problematizando o imaginário coletivo criado em cima do carnaval de Salvador/BA. O evento foi se consolidando graças aos investimentos dos liberais locais, em aprimorar a fruição dos brincantes, além da manutenção de blocos clássicos, como A Combi do Malandro, que se guarda no direito de não se vender para a espetacularização do carnaval e seus ritmos efêmeros, levando para a avenida somente marchinhas conhecidas e outros ritmos mais clássicos. Além do investimento público na divulgação deste carnaval e na infraestrutura da cidade, o poder público foi também essencial para que a festa se popularizasse no Estado, e hoje na região.

A paisagem cultural, no contexto da fronteira Jaguarão e Rio Branco, elucida certas questões sobre o imaginário de fronteira enquanto limite da soberania nacional. Apesar das limitações políticas, há uma transição que implica diretamente na articulação do território e do povo fronteiriço. Costa (2010) afirma que o imaginário de separação e contato pode ser percebido nas manifestações culturais, demonstrando um outro lado da dualidade da fronteira e o aprofundamento da dimensão simbólica de paisagem cultural. Sendo esta modelada do natural em interação contínua com um grupo cultural, podemos pensar como o espaço urbano desta fronteira afeta o simbolismo social da região. Uma vez modificada sem ponto de retorno, a paisagem natural agora perpetua uma história de desigualdades social, com reais implicações contemporâneas. Além daquilo que define Jaguarão e Rio Branco como este espaço puramente transnacional, o rio, a paisagem criada nos centros urbanos das cidades pode criar interpretações pertinentes sobre a situação racial e de classe desta fronteira. Este trabalho traz argumentações teóricas de

como a cultura de fronteira é uma grande mescla social, logo, toda sua paisagem tem parte ativa em sua história. Os prédios no centro jaguareense têm como base os porões da escravidão, e alguns são considerados patrimônios arquitetônicos por um entendimento eurocêntrico deste imaginário de fronteira. O diálogo sobre a paisagem cultural, como a pesquisa de Costa é importantíssimo para os estudos de fronteira, entretanto, deve ser feita a conexão deste conceito com a situação socioeconômica fronteiriça. Pensar a paisagem cultural como ela é romantizada pelos estudos fronteiriços parece beneficiar apenas a perspectiva mercadológica do turismo.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José L. C. *Fronteiras múltiplas e paradoxais*. Revista Textos & Debates, n. 22. Boa Vista, 2012, p. 71-87.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.

CLEMENTE, Isabel. *La Región de Frontera Uruguay-Brasil Y La Relación Binacional: Pasado Y Perspectivas*. Rev. Urug. Cienc. Polít., Montevideo, v. 19, n. 1, p. 165-184, janeiro 2010. Disponível em <[http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1688-499X2010000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-499X2010000100007&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 27 de agosto de 2017.

COMUNELLO, Felipe José. *Produção cultural e ativismo político na fronteira entre Brasil e Uruguai*. In: 40º Encontro Anual da ANPOCS. ST 18. 2016. *Anais...* Caxambu/MG. 2016.

COSTA, Luciana da Castro Neves. *Turismo e Paisagem cultural: Para pensar o transfronteiriço*. 2011. 190 págs.. Dissertação, Universidade de Caxias do Sul (UCS), 2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRANCO, Sergio Costa. *Gente e coisas da Fronteira Sul: ensaios históricos*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis/RJ. 7ª edição. Vozes. 2011.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Abr. 1997. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 de Agosto de 2017.

LAFIN, Gabrielle C. *O contato linguístico português-espanhol na fronteira entre Brasil e Uruguai: estado da pesquisa e perspectivas futuras*. 2011. 52 pg. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011.

MAZZEI, Enrique. *Rivera (Uruguay) - Sant'Ana (Brasil): Identidad, territorio e integración fronteriza*. Montevideo, Uruguay: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. 2000.

MOZZILLO, Isabella. *Aspectos do portunhol na fronteira Brasil-Uruguai*. PAPIA (Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico). São Paulo. V. 23, n. 2. 187-199. Dezembro de 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Darcy Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

## O MURALISMO MEXICANO E O MURALISMO DE PORTINARI: ARTE E RESISTÊNCIA NA AMÉRICA LATINA

---

Tiago da Silva Coelho\*

João Henrique Zanelatto\*\*

### RESUMO

Dentre os movimentos artísticos que mais profícuos da primeira metade do século XX, destaca-se a técnica da pintura em mural. Os pintores latino-americanos utilizaram-na para fins políticos e sociais nos mais diversos países. Podem ser citados como expoentes desse movimento Diego Rivera, José Clemente Orozco e David Alfaros Siqueiros, pintores mexicanos com grande influência na América e em outras partes do mundo. No Brasil, Candido Portinari talvez tenha sido um dos pintores que mais se aproximou, em técnica e fama, desses mexicanos, todos partícipes de projetos políticos socialistas e questionadores das realidades sociais de seus países. Resguardando as aproximações entre o pintor brasileiro e os pintores mexicanos, que em muito se distanciam, ressaltam-se suas realidades nacionais como forma de problematizar dilemas sociais e promover reflexões políticas.

**Palavras-Chave:** Arte; Resistência; Muralismo; México; Portinari.

*Na minha obra só há camponês. Mesmo quando faço outra coisa, sai camponês. Mesmo a paisagem, a mais imaginária, é sempre camponês.*

*Candido Portinari*

A primeira exposição individual de Candido Portinari no *Museum of Modern Art (MoMA)* de Nova York aconteceu em 1940. Intitulada *Portinari of Brazil*, continha 180 obras do artista entre desenhos, pinturas, estudos, entre outras. Não foi sua primeira exposição internacional, pois ele já havia exposto, em 1930, em Paris, e, em 1935, em Pittsburgh. No ano de 1939, obteve grande destaque na Feira Mundial de Nova York, no pavilhão brasileiro, e em 1940, além dessa exposição individual no MoMA, participou da *Latin American Exhibition of Fine Arts* no Museu Riverside, também em Nova York. Essa internacionalização de Portinari se encaixa na importância rapidamente adquirida pelo pintor no Brasil, com muitos trabalhos encomendados e grandes composições públicas, como o prédio do Ministério da Educação e Saúde Pública – Palácio Gustavo Capanema – na cidade do Rio de Janeiro.

Entretanto, o que motiva este trabalho, para além da importância nacionalmente e

---

\* Mestre em História pela Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul – PUCRS. Professor do curso de História da Universidade do Extremo Sul Catarinense – Unesc. *E-mail:* tiagocoelho@unesc.net

\*\* Doutor em História pela Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul – PUCRS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico – PPGDS e do curso de História da Universidade do Extremo Sul Catarinense – Unesc. *E-mail:* jhz@unesc.net

até internacionalmente adquirida pelo pintor brasileiro, é a sua relação com outros expoentes da arte latino-americana, os quais se encontraram pela primeira vez, oficialmente, um ano antes da exposição individual de Portinari no MoMA. Foi nesse mesmo museu, que buscava durante os seus primeiros anos já se destacar como importante espaço cultural da América, que Portinari e os muralistas mexicanos Diego Rivera, José Clemente Orozco e David Alfaros Siqueiros – ou ao menos suas obras – se encontraram.

Em 1939, no seu décimo aniversário, o MoMA organizou a exposição *Art in Our Time: 10th Anniversary Exhibition: Painting, Sculpture, Prints*, contando com o que de mais importante se produzia naquele tempo. Para citar alguns artistas: Picasso, Cézanne, Salvador Dalí, Camille Bombois, Renoir, Modigliani, Miró, Wassily Kandinsky, e demais, entre estes Rivera, Orozco, Siqueiros e Portinari. Infere-se, talvez, que pela primeira vez as obras dos quatro muralistas latino-americanos tenham sido expostas em uma mesma proposta, por eles terem sido escolhidos como representativos das produções da América não anglófona, contemporâneos, os quais apresentam discussões muito aproximadas com relação à escolha plástica e temática.

Cronologicamente anterior, o muralismo mexicano se constituiu no seio de um processo revolucionário, no qual as minorias abriram espaço para participar das discussões políticas daquele país. Descendentes de indígenas e camponeses, populações às margens das grandes cidades e da política, forçaram a sua inserção com algumas exigências, como a reforma agrária e maior participação política, muitas vezes fazendo uso de armas para serem ouvidos. O movimento muralista se deu ao final desse processo revolucionário, como uma maneira de ressaltar a soberania mexicana, buscando o avanço da sociedade. Recebeu grande força do governo Álvaro Obregón, e do ministro José Vasconcelos (ADES, 1997).

Quando se observa a relação entre o muralismo mexicano e o muralismo de Candido Portinari, uma pergunta se sobressai, diz respeito ao muralismo mexicano e à sua influência no Brasil. Negada por muitos intelectuais e afirmada por outros, essa relação será objeto de exame deste capítulo, por meio da análise da produção historiográfica. Buscar-se-á evidenciar as aproximações e os distanciamentos entre Portinari e os muralistas mexicanos, vistos aqui enquanto grupo, mesmo compreendendo que se tratam de figuras tão diversas e heterogêneas, aqui observados nas suas

aproximações.

## A TRAJETÓRIA DE PORTINARI

Para começar, podemos situar Portinari no tempo. Nascido no início do século XX, mais precisamente em 1903, filho de imigrantes italianos moradores do interior do estado de São Paulo, na cidade de Brodowski, desde cedo Portinari interessou-se pela pintura. Conta-se que aos nove anos um grupo de pintores andarilhos, que reformavam fachadas de igrejas, chegou a Brodowski, e o pequeno Candido Portinari se envolveu nesse trabalho, ajudando-os (GÊNIOS, 1967).

Cedo foi para a capital federal, Rio de Janeiro, em busca de oportunidades no campo da pintura. Demorou certo tempo até conseguir uma vaga na ENBA (Escola Nacional de Belas Artes), e muito mais até ser reconhecido. Como recompensa por ter conseguido a premiação de melhor quadro, no ano de 1928, ganhou uma viagem de três anos para a Europa. Quando voltou, encontrou um lugar diferente daquele que havia deixado (FABRIS, 1990).

Com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, em 1930, o País experimentou algumas mudanças, como, por exemplo, a alteração da direção da ENBA, a qual, antes, tinha como principal escola o academicismo, que se caracteriza por uma

*[...] acelerada perda de atualidade, afastando-se da contemporaneidade europeia, malgrado o interesse na Europa, mas uma Europa do passado, preservada em museus e praças públicas". Os pintores brasileiros – observa esse historiador – "na maioria e por todo um século, tornaram-se herdeiros da missão [francesa] de 1816. São todos neoclássicos ou acadêmicos, com maiores ou menores acentos de personalidade. Realmente, não tivemos sequer, como prática generalizada, o Impressionismo". (PROJETO, s/d, p. 2)*

Com a mudança de direção, mudou-se também a escola, a ENBA adotou o modernismo, justamente o que Vargas fez para sinalizar que havia uma mudança no Brasil. Os modernistas ganharam os espaços oficiais do País, e o governo, mais precisamente o Ministério da Educação, tornou-se o grande mecenas do período.

*No seu retorno, [...] encontra uma nova ambiência artística no Rio de Janeiro. A Revolução de 1930 repercutira em todos os setores da vida nacional. O Presidente Getúlio Vargas cria o Ministério da Educação e Saúde e inicia a renovação das instituições artísticas e culturais do país, a partir do Instituto de Música, da Biblioteca Nacional, do Museu Histórico e da Escola Nacional de Belas Artes. O jovem arquiteto Lúcio Costa é indicado para substituir a ultra-conservadora [sic] direção da ENBA. (PROJETO, s/d, p. 6)*

Esse mecenato indicado anteriormente se deu na vida de Portinari pelo contrato acertado entre o ministro Gustavo Capanema e o pintor. Portinari deveria realizar painéis para a decoração da sala de audiências do novo prédio do Ministério da Educação. Portinari escolheu, então, a pintura mural, que esteve presente nas suas composições anteriores de cavalete.

Os murais buscavam retratar a atividade do trabalho nos diversos ciclos econômicos brasileiros. Desde a chegada dos portugueses à costa brasileira até a recente (no período) atividade da borracha e da carnaúba, passando pela cana-de-açúcar, pelo gado, garimpo, fumo e algodão, pela erva-mate, pelo café, cacau e ferro.

Nas pinturas de Portinari, observa-se, como consta na epígrafe deste capítulo, a sua ligação com o popular. Muitos teóricos afirmam isso, embasados na escolha pictórica para compor a decoração do Ministério da Educação e Saúde, a pintura Mural, a pintura engajada socialmente. Antes de Portinari, na América Latina, os pintores mexicanos Diego Rivera, José Clemente Orozco e David Alfaros Siqueiros eram pintores de murais. Outro aspecto que aproxima os mexicanos e Portinari foi a filiação a um partido político socialista – no caso de Portinari, o Partido Comunista do Brasil (PCB), partido pelo qual se candidatou a deputado federal em 1945. Lê-se no cartaz de sua campanha:

*Vote no artista do povo para Deputado Federal, que luta por uma constituinte soberana, contra a carestia e a inflação, contra o latifúndio, contra o integralismo, pela popularização da cultura e pela sindicalização dos camponeses, vote em Candidato Portinari do PCB. (AMARAL, 2003, p. 118)*

A conturbada deposição de Vargas e o fim do Estado Novo tornaram o clima pela sucessão presidencial um tanto quanto agitado. Com a redemocratização, os partidos voltaram à legalidade, e todos puderam concorrer aos principais cargos do País. Em 1945, Eurico Gaspar Dutra foi eleito presidente, e foram abertas também eleições para Deputados Federais e Senadores. Nas eleições de 1945, Portinari se candidatou na tentativa de assumir o posto de Deputado Federal por São Paulo. Concorreu, mas não foi eleito. Dois anos depois, novamente houve uma tentativa de sua parte e pelo PCB, dessa vez se candidatou ao Senado. Essa eleição de 1947 era para compor os quadros faltantes da Câmara e do Senado Federal. O pleito era contra o industrial Roberto Simonsen. Portinari sempre esteve à frente na contagem dos votos, até mesmo quando finalizada a

apuração; ganhou, mas os votos foram recontados e Simonsen foi decretado vencedor<sup>159</sup>.

As candidaturas políticas de Portinari foram cheias de controvérsias, alguns de seus biógrafos (Antonio Bento, Marcos Moreira) dizem que sua ligação com o PCB era estritamente moral, que ele estava filiado ao partido por querer ajudar a população. Segundo eles, Portinari nunca entrara em contato com os textos de Marx e Lênin, dizendo que o partido tomava muito do seu tempo de criação e que ele poderia ajudar muito mais pintando (BENTO, 2003).

Entretanto, não há como confirmarmos essa interpretação, mas seus familiares e alguns amigos também corroboram o exposto. É preciso ressaltar que Portinari sofreu muito por ter participado do PCB, com perseguições políticas, críticas ferrenhas e até a perda do *status* que adquiriu nos tempos em que realizou seus principais trabalhos (1930-1945).

Para contrastar com a ideia de que Portinari não se interessava pela política, há uma declaração dele no jornal *Diretrizes*, onde se lê, entre outros elogios ao partido, que:

*Minha arma é a pintura. Sempre foi, e não tenho culpa se muitos nunca compreenderam. Algumas pessoas que se diziam muito ligadas à minha obra, ficaram espantadas quando souberam de minha simpatia pelo Partido Comunista. E perguntaram, com ar alarmado, meio compungidos: 'Mas você vai deixar de pintar?' Ora, agora é que vou pintar mais. Entretanto esse espanto diante de minhas idéias [sic] políticas não devia existir, bastava que essa gente tivesse sabido sentir os meus quadros, em que predomina o sentido popular. (PORTINARI, 1945)*

E também no seu discurso no dia em que recebeu das mãos de Luis Carlos Prestes a carteirinha de filiado: “O marxismo é o clarão de esperança para todas as classes oprimidas e todos os que pertencem a essas classes terão nele a solução para a dura vida de trabalho e de paz.” (PORTINARI, 1946, p. 4).

Como exposto acima, não é possível afirmar o suposto desinteresse de Portinari pela política e também não é possível confirmar se ele entrou ou não em contato com os textos dos grandes teóricos do comunismo. Por certo, o engajamento nas ideias socialistas/comunistas do marxismo, negadas por sua família e por alguns amigos, é evidência da polarização que se criou em torno do pintor. Trabalhou para o governo

---

<sup>159</sup> “Durante as apurações, o seu nome esteve quase sempre em primeiro lugar. Ocupava esta posição mesmo após a contagem final dos sufrágios. Depois seria feita uma recontagem e proclamada a sua derrota nas urnas.” (BENTO, 2003, p. 298).



autoritário de Getúlio Vargas e, posteriormente, filiou-se ao Partido Comunista, concorrendo a cargos públicos. Portinari filiou-se ao PCB, partido que havia sido perseguido pelo governo autoritário de Vargas. Quando o Partido foi posto novamente na ilegalidade, em 1947, o pintor se autoexilou. Retornou um ano depois, trabalhando para particulares e nos anos 1950 firma novos contratos com os governos Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek. A intensa trajetória política de Portinari o fez estar, muitas vezes, em diferentes lados, ora com o governo autoritário de Vargas, ora com o PCB, mas sua trajetória artística sempre esteve do lado dos trabalhadores e das pessoas comuns, por isso a escolha pelo muralismo, o que pode também ser considerada uma forma de resistência para que suas obras tivessem visibilidade, nelas o pintor expunha os trabalhadores.

## **O MURALISMO MEXICANO, A ARTE DE UM PAÍS**

A pintura mural pode ser considerada a mais engajada politicamente por ter um acesso mais facilitado à população. Geralmente, ela é feita em locais de ampla movimentação, e sua técnica envolve artifícios para que ela dure muito em locais não climatizados. Diferente das pinturas em quadros, aos murais são relegadas paredes de casas, museus, repartições públicas, bibliotecas, universidades, escolas e exposições (AMARAL, 2003).

A pintura mural foi, no México, um dos maiores expoentes artísticos daquele país recém-saído de uma revolução popular. Os pintores mexicanos, muitos socialistas/comunistas, fizeram escola em todo o País e lançaram suas sementes por todo o continente americano e europeu.

*A influência do muralismo mexicano foi destacada em toda a América Latina e devia muito ao vento inspirador pós-revolução de 1910-1920. A figura de José Vasconcelos, ministro da educação de Álvaro Obregón, ao instituir o "programa do mural" e permitir a liberdade de estilo e de temáticas aos artistas, certamente colaborou para intensificar um movimento que já desabrochava anos antes. Os muralistas em princípio exigiam a erradicação da arte burguesa e viam na tradição indígena um modelo de ideal socialista e popular. Havia um compromisso de realizar uma arte para o povo, como diz a Declaração dos Princípios Sociais, Políticos e Estéticos: "A arte do povo mexicano é a manifestação espiritual mais importante e vital do mundo de hoje e sua tradição indígena a melhor de todas. E ela é grande precisamente porque, sendo popular, é coletiva, e é por essa razão que nosso principal objetivo estético consiste em socializar as manifestações artísticas que contribuirão para o total desaparecimento do individualismo burguês". (ANDRADE, 2006, p. 150)*

Conhecido mundialmente, Diego Rivera foi, ao menos publicamente, reconhecido como o maior expoente da pintura Mural mexicana. Seus contatos com os revolucionários André Breton e Leon Trotsky deram à sua pintura um rumo reconhecidamente a favor de uma revolução do proletariado, aproximando-se da que havia ocorrido na Rússia em 1917. Rivera emprestou seu nome para a publicação do manifesto *Por uma arte revolucionária independente*, redigido por Breton e Trotsky.

Siqueiros e Orozco foram personalidades importantes do movimento socialista internacional; o primeiro, além de perseguido pelo governo mexicano por ações subversivas, foi acusado, durante muito tempo, pelo assassinato de Trotsky, a mando de Stalin (AMARAL, 2003).

Os pintores mexicanos se aproximavam da escola pictórica do *realismo socialista*, que surgiu no Congresso de Escritores soviéticos, realizado em 1934 na cidade de Moscou. Nesse congresso, foram adotadas as propostas de Máximo Gorki, que pregava a arte como via de expressão dos ideais marxistas. Os artistas buscariam sua inspiração na vida simples do operário e do camponês (LEHMKUHL, 2006).

*O socialismo também foi traduzido em forma visual por artistas na URSS e em outros lugares, seguindo o modelo do "Realismo Socialista" e celebrando o trabalho em fábricas e fazendas coletivas. Do mesmo modo, os murais de Diego Rivera e seus companheiros, encomendados pelo governo mexicano pós-revolucionário a partir da década de 1920, foram descritos pelos próprios artistas como "uma arte educativa, de luta", uma arte para o povo que trás mensagens tais como a dignidade dos índios, os males do capitalismo e a importância do trabalho. (BURKE, 2004, p. 81)*

Ao aproximarmos Candido Portinari e o muralismo mexicano, levanta-se a seguinte questão: o pintor brasileiro pode ser colocado na condição de pertencente a esse grupo do realismo socialista? Segundo Annateresa Fabris (1990), não. Para ela, Portinari e os mexicanos não possuíam a mesma escola, tendo em vista que a realidade nacional de cada um se diferencia da do outro, cada qual tem um seguimento intelectual.

*Sendo fruto de duas realidades nacionais diferentes, não poderiam exprimir a mesma atmosfera emocional e intelectual: enquanto o muralismo mexicano, fruto de uma revolução nacional, tem um caráter de propaganda (pelo fato de colocar-se abertamente a serviço da propagação dos novos ideais), caindo frequentemente no esquemático e no didático (no afã de tornar essas idéias [sic] acessíveis às massas), a obra de Portinari, embora à procura de raízes nacionais, representa aquela síntese de estética social que Mário de Andrade chama de plástica. (FABRIS, 1990, p. 50)*

Para Fabris (1990), o didatismo das obras mexicanas os transforma em

propagandistas, anulando a técnica em função da mensagem. De fato, algumas produções mexicanas tendem à simplificação da mensagem, aproximando os camponeses e indígenas de conceitos marxistas do operariado, porém essa afirmação não pode ser direcionada a todas as produções em mural. Do mesmo modo, algumas produções de Portinari tendem a eliminar o excesso de informações para ressaltarem passagens mais simples e compreensíveis. Até mesmo a escolha por esta ou aquela estrutura plástica tende a ressaltar determinadas informações ou sensações.

### MURALISMO MEXICANO E MURALISMO DE PORTINARI NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

Essas realidades nacionais que se diferenciam de lugar para lugar podem também ser fruto de um processo de construção e consolidação da identidade nacional de cada país. Se partirmos da afirmação de Stuart Hall (2005) sobre os elementos que buscam essa consolidação, é possível vermos também que eles visam à diferenciação de cada país por seu ineditismo.

Para Hall (2005), os cinco pontos principais para a formulação de uma identidade nacional são: a *narrativa de nação*, que são histórias rememoráveis as quais “simbolizam” e “dão sentido à nação”; a ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *intemporalidade*”, pois o sentimento de nação sempre existiu e sempre despertará na hora em que o povo necessitar. O terceiro ponto é a *invenção das tradições* práticas culturais que são inventadas, mas que parecem ser dos tempos idos. O quarto ponto é o *mito fundacional*, uma história para decretar o início da nação, a origem. O quinto e último ponto seria o *povo puro*, uma população que caracteriza determinada nação. Não obstante, aqui se pode ver que as identidades nacionais formuladas para a diferenciação do outro possuem muitas semelhanças.

No México, a preocupação com a constituição nacional do país se deu às vésperas da independência mexicana, quando a elite local, os *criollos*, filhos de espanhóis nascidos em terras americanas, tiveram a preocupação de constituir essa identidade para se diferenciar dos espanhóis.

*A estrutura social colonial era profundamente marcada pelas diferenciações étnicas. O grupo étnico mais importante era o dos filhos de espanhóis – os criollos. No longo processo de colonização, este grupo se diferenciou dos espanhóis nascidos na península e,*

*portanto, construiu uma identidade étnica nova. [...] A partir da independência, os criollos, para se diferenciarem, construíram uma história própria, um passado diferente do passado dos peninsulares. Construíram um passado indígena, ao considerarem-se herdeiros da glória dos astecas. É interessante destacar que esta associação com os astecas, que foram derrotados e subjugados pelos espanhóis, reforçava e justificava a superioridade crioula sobre os indígenas contemporâneos. [...] No processo de construção da nação no decorrer do século XIX, os criollos impuseram aos demais grupos sociais um modelo único que se baseava nos elementos culturais deste grupo. A tarefa a ser implementada então era integrar os demais grupos, considerados atrasados, à identidade nacional imposta pela, até então, elite crioula. (GIL, 2006, p. 4-5)*

Esse modelo de identidade étnica permaneceu até a revolução, quando os indígenas e os mestiços levantaram-se e lutaram por seus direitos sociais, afirmando-se como mexicanos, não sendo inferiores a ninguém.

*Um dos desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana foi o desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem. A construção desta ideologia foi um processo que se desenvolveu desde o período porfirista e que alcançou sua maior expressão nos ideólogos da Revolução. Ela retomou as concepções criollas de identidade étnica, estendendo-as a um grupo mais amplo, o dos mestiços. Devemos ter claro que esta categoria de mestiços não pode ser associada com a mestiçagem do período colonial. Se no período colonial os mestiços eram fruto de uma mistura entre brancos, indígenas e negros e ocupavam um lugar secundário na estrutura social colonial, os mestiços do México independente converteram-se no grupo social dominante, que passou a definir a identidade nacional mexicana. Este processo está diretamente ligado à criação e ao triunfo da ideologia de mestiçagem que permitiu que um grande contingente de indígenas e de brancos abandonasse os seus referenciais identitários anteriores e assumisse a identidade mestiça. (GIL, 2006, p. 6)*

Recém-saídos de uma revolução de caráter popular, que modificou a história do país, transformando a identidade nacional corrente, os muralistas mexicanos exprimiram em suas obras o que para eles era, em seus ideais socialistas, o anseio popular dos mexicanos. É recorrente nas pinturas em Mural a imagem do indígena como formador do país e como revolucionário subvertendo a ordem política e social mexicana.

Podem ser observados alguns elementos que, segundo Hall (2005), estão presentes em ambas as formações das identidades nacionais. Vemos que o povo puro era o indígena, mais precisamente os astecas. As origens da nação estão fundamentadas no entrelaço havido entre o povo puro e os colonizadores espanhóis. O mito fundacional seria, então, a dominação dos indígenas pelo “superior europeu”, e a narrativa de nação foi constituída pelos *criollos* quando propagaram a ideia da independência para que todos pudessem ter os mesmos direitos.

Após a revolução, deu-se visibilidade para as “raças fundadoras” (FERREIRA, 2007, p. 15) e também a narrativa de nação foi modificada. Com a revolução e os anseios

da população, todos seriam iguais, desde que adotassem o modelo das elites mexicanas, pautado pelo modo de vida ocidental e capitalista. Em relação à mestiçagem, “o Estado mexicano a impôs como a única identidade válida, excluindo todas as que não aceitassem a sua transformação. Foi implementada, portanto, uma política homogeneizadora e unificadora, e o Estado adotou políticas públicas com este objetivo.” (GIL, 2006, p. 6).

No Brasil, o processo de formação da identidade nacional aproxima-se do exemplo mexicano. A formação do Estado Nacional se deu com a independência do País em 1822. O mito fundacional estava relegado à figura de D. Pedro I, que proclamou a independência do País, o que o levou a ser imperador. A busca pela legitimação do Estado Nacional e a construção da identidade nacional pautaram os interesses de governantes e intelectuais, pois o Primeiro Reinado e o período Regencial em especial foram marcados por tensões e conflitos que colocaram em cheque a unidade territorial e o estado criado. Ao longo do império, foi criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro com a finalidade de construir uma identidade nacional. No Segundo Reinado, constituiu-se o indianismo, movimento que buscou construir uma identidade nacional pelo passado indígena, mas com duração efêmera. A nação, enquanto ideal republicano, começou a se constituir com a proclamação da República, em 1889, mas o debate e as ações em torno da construção da identidade nacional retornaram com força mesmo foi na década de 1930.

No século XIX, vigorava no Brasil, assim como em tantos outros países do mundo, inclusive no México, a teoria do darwinismo social, que distinguia os países pela sua população, principalmente pelo que chamavam de raças. Segundo essa teoria, os países que eram mais desenvolvidos, assim o eram porque seu povo era da raça branca/europeia, e todas as outras raças seriam inferiores, aí incluídos os afrodescendentes e os nativos americanos. Fica saliente que essa formulação estava mais para

*uma das ideologias para justificar a concentração da riqueza e o enriquecimento privado, resultantes do capitalismo, baseia-se no pressuposto de que os ricos são um produto natural de um processo de seleção pela livre concorrência, onde os mais aptos são recompensados. (ESPINDOLA, 1998, p. 52)*

Com a instalação do regime republicano, observa-se a emergência no cenário nacional de uma nova mentalidade sobre o País. As transformações que estavam ocorrendo na Europa aportavam no Brasil, buscava-se vencer o “atraso” e acompanhar o

ritmo de desenvolvimento que vinha se processando no continente europeu. Contudo, o progresso e a modernidade desejada para o Brasil esbarraram em diversos problemas.

“Superar o atraso nacional” era o grande dilema colocado aos intelectuais. Para a intelectualidade brasileira do final do século XIX e início do XX, influenciada pelo darwinismo e pelo positivismo, duas noções justificavam o nosso “atraso” – o meio e a raça. Vencer o “atraso” implicava superar essas duas noções<sup>160</sup>.

*A primeira [meio] aconteceria com o processo de urbanização e remodelação das cidades e a segunda [raça] levaria um pouco mais de tempo, pois, partindo do postulado evolucionista, a miscigenação das três raças no Brasil (branco, índio e o negro) teria de esperar a vitória do mais forte, ou seja, do imigrante europeu. (ZANELATTO, 2012, p. 266-267)*

Acreditava-se que essa miscigenação, enquanto branqueamento, apagaria da sociedade brasileira seus traços indígenas e africanos.

Nesse sentido, estimulou-se a imigração europeia para acelerar o processo de branqueamento da sociedade brasileira e, por conseguinte, ocorrer a eliminação dos estigmas das “raças inferiores”. Com o branqueamento da sociedade brasileira, construir-se-ia uma civilização branca nos trópicos. No processo de mestiçagem, prevalecia a superioridade do branco, impedindo o desequilíbrio moral, a indolência e a inconsistência, consideradas qualidades naturais do brasileiro (ORTIZ, 1994, p.21).

A imigração europeia era positivada também tendo em vista a noção dada ao trabalho, que passava a ser visto como gerador de riquezas, dignificante e pleno de significação social. Esse discurso era contrário à escravidão e à noção de trabalho que carregava. Seria por intermédio do imigrante europeu qualificado como laborioso que o País conseguiria superar sua condição de atraso e atingir o progresso, a modernidade e a civilização europeia.

Com o golpe de 1930, o Brasil ensaiou uma pequena industrialização, e para tal foi necessária mão de obra, que veio da população pobre e mestiça. Nesse processo de busca de trabalhadores, Vargas abandonou o projeto de branqueamento e constituiu o povo brasileiro por meio de ampla propaganda feita pelos aparatos do governo. Vargas fez

---

<sup>160</sup>Essas reflexões podem se encontradas em: ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

apologia ao mulato como povo originário do País, o Brasil “cadim das raças”, da mistura do branco/europeu, do negro/africano e do índio/nativo. Nascia o mestiço que traria ao país o progresso da nação por meio do trabalho.

Portanto, o processo de formação da identidade nacional do Brasil e do México não se constitui tão distintamente. Contudo, longe de homogeneizar os dois processos de construção históricos, ressalta-se que há aproximações nas duas experiências nacionais.

### MURALISMO DE PORTINARI E MURALISMO MEXICANO NA HISTORIOGRAFIA

Retornando à afirmação de Annateresa Fabris (1990), Portinari e os mexicanos não puderam exprimir a mesma atmosfera intelectual. Ainda segundo a autora, o pintor brasileiro não sofreu influência na sua pintura mural, como era de se esperar pela ordem cronológica. A pintura mural, no México, teve início em 1922, após a revolução. A escola do realismo socialista, em 1934, ano da primeira composição com características de pintura mural de Portinari. Os murais do Ministério da Educação só foram pintados entre 1938-1944. Talvez Portinari tivesse sofrido alguma influência dos pintores mexicanos, entretanto Fabris nega essa influência.

*A respeito desses afrescos [do Ministério da Educação], tem-se falado muito na influência de Rivera, Orozco, Siqueiros. Entretanto, o conjunto nos revela muito mais traços dos primitivos italianos (que servem também de ponto de partida para Rivera e seus companheiros) que da expressão política e panfletária dos mexicanos. (FABRIS, 1990, p. 50)*

*Se há alguma semelhança estilística entre Portinari e os Mexicanos, esta deve ser mais procurada nas fontes comuns (Renascimento, vanguardas européias) [sic] que na simples transposição de uma expressão revolucionária por parte do artista brasileiro. [...] O que parece ter havido, em certos momentos, é muito mais uma semelhança de concepção, vinda de uma mesma ideologia política (que Portinari, entretanto, não experimenta de forma direta no seio de uma revolução). (FABRIS, 1990, p.79)*

No que tange à influência de Portinari pelos Mexicanos, Mario Pedrosa também pontua algo similar a Fabris. Para Pedrosa, a evolução pictórica de Portinari e os seus ideais o levaram para a pintura mural:

*Não foi o conhecimento dos murais de Rivera ou de seus êmulos do México que provocou no pintor brasileiro a idéia [sic] ou a vontade de fazer também pintura mural. Muita gente estranha à sua obra poderá pensar que o muralismo de Portinari foi apenas um eco retardado do formidável movimento mexicano. Não o foi. Pela própria evolução interior de sua arte se pode ver que foi por assim dizer organicamente, à medida que os problemas de técnica e de estética iam amadurecendo nele, que Portinari chegou diante do problema*

*mural. Foi como problema estético interior que ele pela primeira vez o abordou. (PEDROSA, 1981, p. 12)*

Tanto Fabris quanto Pedrosa apontam que as influências, as matrizes de Portinari e dos muralistas mexicanos são as mesmas – os pintores da renascença italiana, Giotto, Piero della Francesca, Fra Angélico – e, para Portinari, como Pedrosa afirma, Picasso e os pintores da escola de Paris<sup>161</sup>.

Em contraponto aos argumentos apresentados até agora, Aracy Amaral, crítica de arte, coloca que para ela, em seus estudos, há, sim, uma derivação artística da pintura mural de Portinari devido à influência da escola mexicana. Em seu livro, *Arte para quê?*, a autora analisa o mesmo texto de Mário Pedrosa que utilizamos antes:

*Todavia, Mário Pedrosa insiste em não querer mostrar Portinari como influenciado pelo movimento muralista mexicano, o que nos parece de difícil comprovação, quando o México se tornou, a partir de sua revolução, com os muralistas Rivera, Siqueiros e Orozco, a mais poderosa influência externa na arte norte-americana dos anos 30 e de vários países da América Latina, como Colômbia, Argentina, Chile, Peru e Equador, onde essa década, iminentemente política em função da recessão, preocupar-se-ia avidamente com os problemas sociais, o que tocava também o meio artístico brasileiro. (AMARAL, 2003, p. 61)*

E na passagem seguinte,

*Se a preocupação social mexicana influenciou poderosamente nos artistas jovens e de esquerda dos Estados Unidos nos anos 30, pode-se bem imaginar como essa mensagem de participação do meio artístico nas mudanças sociais ocorria nos países da América Latina. Assim, no Brasil Di Cavalcanti e Portinari acusavam claramente sua admiração pelos mexicanos em seus trabalhos já nos anos 30. (AMARAL, 2003, p. 21)*

Ainda para a autora, Pedrosa se contradiz ao dizer que

---

<sup>161</sup> Pedrosa coloca que não foi pelo conhecimento dos mexicanos que Portinari sentiu vontade de fazer pintura mural; em outros casos, o próprio Portinari afirmou que foi pelo conhecimento de uma obra que ele decidiu fazer uma com a técnica similar. Podemos ver na declaração que o pintor dá a Mário Dionísio, quando Dionísio perguntou se o pintor Portinari era passível de influências:

“- Claro! Ninguém foge às influências. Elas são naturais, indispensáveis mesmo./ - E quais influências aceita, então? [o pintor diz que sofreu muitas influências que não pode com precisão citar todas, fala dos italianos, de Goya]/ - E Picasso! Pensava nisto desde que vira a reprodução de o *Último Baluarte* que não posso deixar de encarar como uma *Guernica* mais humana, se me é possível dizer isto, mais próxima do homem comum, mais presa a suas origens. Mais nossa/ - Disse-lhe depois./ - Picasso anda com efeito por detraz [sic] de algumas dessas coisas admiráveis. O *Último Baluarte* é o caso mais evidente, não? – Sim, Picasso fulminame. [...] / - Eu tinha de fazer o *Último Baluarte*. Se não o tivesse feito, isso teria sido muito mal. Era preciso fazê-lo e esperar o que acontecesse. Ou me afundaria ou conseguiria dar o salto. [...] / - Foi o que aconteceu, dei o salto.” (DIONÍSIO, 1946).



*Não é talvez fora do propósito observar aqui, pelo menos de passagem, que só na América foi a tentativa mexicana generalizada por todo o continente, tornando-se mesmo uma característica da evolução pictórica americana, em contraste com a evolução européia” Posto que aqui ocorre com essa tendência, “a tentativa mais audaciosa de uma grande arte sintética capaz de restaurar a dignidade artística do assunto, perdida na grande arte moderna puramente analítica, e reintegrar por essa forma o homem humano, o homem social, na pintura de onde havia sido excluído. (AMARAL, 2003, p.61)*

Então Pedrosa (1981) considera que houve influência dos muralistas, “*generalizada por todo continente*”. Portinari, habitando o continente citado, não sofreu influência dos mexicanos? Amaral completa ao afirmar após a análise da citação anterior, que ela não possui a mesma opinião sobre a não relação de Portinari com os Mexicanos, chegando mesmo a complementar que, “Da influência, não aceita por Mário Pedrosa, da escola mexicana sobre o artista, não temos dúvida.” (AMARAL, 2003, p. 62).

Como apresentado até o momento, existem divergências sobre a derivação da pintura mural de Portinari da escola mexicana. Entretanto, todos os autores apresentados concordam em um ponto, a pintura mural de Portinari foi um dos pontos mais altos na trajetória do pintor, que sendo ou não de derivação mexicana, ou se foi uma espécie de evolução da pintura de Portinari, o que os três apontam é que o pintor foi um dos maiores expoentes da pintura social do Brasil no século XX.

Dentro da temática social, como exposto anteriormente, figurou a escola do Realismo Socialista, cujos expoentes americanos foram os muralistas mexicanos. Como vimos, Portinari não se enquadrava nessa categoria, por não se fazer similar aos mexicanos em, segundo Pedrosa (1981), desfazer-se da técnica para enfatizar didaticamente a mensagem do socialismo. Segundo Annateresa Fabris (1990), Mário Pedrosa (1981) e Aracy Amaral (2003), Portinari, nesse ponto, era diferente dos mexicanos.

Em declaração, Diego Rivera assume essa desvalorização da técnica em defesa da mensagem, entretanto esse descuido sobre a técnica não teve origem no não aprendizado da técnica, mas sim na escolha livre de propiciar uma em contrapartida de depreciar a outra.

*O Muralismo mexicano não deu em suas formas nenhuma contribuição nova a plástica universal, tampouco a arquitetura e menos ainda a escultura [sic]. Porém, pela primeira vez na história da arte da pintura monumental, isto é, o muralismo mexicano, cessou-se de*

*empregar como heróis centrais dela, os deuses, os reis, chefes de estado, generais heróicos etc. Pela primeira vez na história da arte, repito, a pintura mural mexicana fez herói da arte monumental a massa, isto é, o homem do campo, das fábricas, das cidades, do povo. Quando em meio a este aparece o herói, é como parte dele e seu resultado claro e direto. Também pela primeira vez na história, a pintura mural tentou plastificar, numa só composição homogeneia e dialética, a trajetória no tempo de todo um povo, desde o passado semimítico até o futuro cientificamente previsível e real; unicamente isto é o que lhe deu o valor de primeira categoria no mundo, pois é uma contribuição realmente nova na arte monumental em relação ao seu conteúdo. (RIVERA Apud AMARAL, 2003, p. 19)*

Rivera expõe em sua declaração que o que interessava ao grupo dos muralistas era trabalhar com a realidade social, era desconstruir os heróis da história quase mítica e colocar quem para eles eram os verdadeiros heróis que construiriam o futuro. O futuro seria para o grupo mexicano o socialismo. Afirmou no final da citação que, se reverter o papel da história for a contribuição do muralismo mexicano à arte social, já teria seu lugar resguardado como importante movimento da história da arte.

A plástica de Portinari para os críticos da época era quase impecável, não é à toa que ele era idolatrado pelos modernistas, pois sabia desenhar e aprendeu a arte acadêmica, mas escolheu por livre vontade desenhar nos preceitos modernos, na pintura mural. Como analisado até agora, Portinari não fazia parte da escola do Realismo Socialista, contudo a historiadora Luciene Lehmkuhl (2006), no artigo intitulado “*O pintor não fecha os olhos diante da realidade*”: *Portinari e o neo-realismo português* estuda a afirmação da escola do neo-realismo em Portugal, por influência direta de Portinari.

Primeiramente contextualizando o que é a escola do neo-realismo, durante grande parte do século XX, de 1926 a 1974, Portugal viveu uma ditadura fascista com Oliveira Salazar no poder. Em 1933, o regime se reestruturou, decretando o Estado Novo. O Partido Comunista Português foi posto na ilegalidade e, como em todo o mundo capitalista, existia um grande medo em relação ao comunismo e à União Soviética. Por conseguinte, as resoluções aprovadas pela União Soviética e suas políticas estrangeiras não foram aceitas nos países capitalistas, como o caso do Realismo Socialista. Segundo Lehmkuhl (2006), o neo-realismo português era uma nomenclatura diferente para a escola de arte de inspiração soviética.

*Com a clandestinidade imputada ao Partido Comunista Português pela ditadura Salazarista, as discussões envolvendo arte e política precisavam ser matizadas para entrar no país. Fazia-se uso, portanto, de um vocabulário filtrado, como o termo “neo-*

*realismo”, no lugar de “realismo socialista”. (LEHMKUHL, 2006, p. 61)*

O movimento do neo-realismo foi, de acordo com Lehmkuhl (2006), potencializado por Portinari por meio da tela *Café*. Os pintores portugueses tiveram acesso à produção na Exposição do Mundo Português, em 1940. A tela estava alocada na mostra de arte brasileira, juntamente com os estudos para os murais do Palácio Gustavo Capanema. Mais uma vez, a temática social descortinada pela arte mural agiu de modo a influenciar experiências críticas em outros países, assim como o muralismo mexicano estendeu sua influência pelo continente americano, incluindo os Estados Unidos.

Contribuindo para a discussão sobre a arte engajada socialmente, seus espaços e experiências na primeira metade do século XX, podemos vislumbrar a importância de movimentos sociais populares em várias partes do mundo. Seja na revolução russa, ou na revolução mexicana, os processos constituídos por essas experiências revolucionárias transpuseram os espaços geográficos e as temporalidades históricas por meio das artes plásticas. Sobre o muralismo, Portinari ou os mexicanos, assim como vários outros expoentes da pintura mural nos diversos países da América, utilizaram-se do potencial mobilizador da arte para divulgar mensagens que julgavam encontrar eco na população, propondo, muitas vezes, subverter a ordem social marcada pela dominação estrangeira, primeiro europeia, depois estadunidense, e também refletir as contradições sociais existentes nos países latino-americanos. Portinari, Rivera, Orozco e Siqueiros participaram ativamente do ambiente político de seus países, mesmo não estando na mesma realidade sócio-histórica. Portinari pode não ter sido influenciado pelos mexicanos, porém a preocupação social e política os aproximaram, expondo semelhanças nos diversos rincões da América Latina. Nesse sentido, pode-se afirmar que a arte produzida por Portinari e os mexicanos se aproximam do pensamento decolonial.

## REFERÊNCIAS

- ADES, Dawn. *Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980*. São Paulo: Cosac Naify, 1997.
- AMARAL, Aracy Abreu. *Arte para quê?: a preocupação social da arte brasileira, 1930-1970: subsídios para uma história social da arte no Brasil*. São Paulo: Nobel, 2003.
- ANDRADE, Everaldo de Oliveira. História, arte e política: o muralismo do boliviano Miguel Alandia Pantoja. *História*, São Paulo, v. 25, n. 2, 147-161, 2006.
- BENTO, Antonio. *Portinari*. São Paulo: Léo Christiano Editorial. 2003, p. 298.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- DIONÍSIO, Mário. Portinari, pintor de camponeses. *Vértice*, Coimbra, POR, maio 1946. Disponível em: <<http://www.portinari.org.br/ppsite/ppacervo>>. Acesso em: 15 set. 2007.
- ESPINDOLA, Haruf Salmen. *Ciência, capitalismo e globalização*. São Paulo: FTD, 1998.
- FABRIS, Annateresa. *Portinari, pintor social*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- FERREIRA, Ana Luiza de Oliveira Duarte. Perfil e Raízes do “Agora”: Modernização, democracia e identidade do México e do Brasil de inícios dos noventa, nos clássicos de Samuel Ramos e Sérgio Buarque de Holanda. *História, imagem e narrativas*, ano 3, n. 5, set. 2007.
- GÊNIOS da pintura. *Portinari*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1967.
- GIL, Antonio Carlos Amador. Mestiçagem e Indigenismo no México Contemporâneo. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 12., Rio de Janeiro, 2006. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- LEHMKUHL, Luciene. “O pintor não fecha os olhos diante da realidade”: Portinari e o neo-realismo português. *ArtCultura*, Uberlândia, n. 12, p. 60-61, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PEDROSA, Mario. *Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

PORTINARI, candidato dos comunistas. *Diretrizes*, Rio de Janeiro, RJ [dez. 1945]. Disponível em: <<http://www.portinari.org.br/ppsite/ppacervo>>. Acesso em: 15 set. 2007.

PORTINARI, Candido. [*Discurso proferido por ocasião de reunião do Partido Comunista Brasileiro*]. [Rio de Janeiro, RJ, 1946]. 5 f. Disponível em: <<http://www.portinari.org.br/ppsite/ppacervo>>. Acesso em: 15 set. 2007.

PROJETO, Portinari. *Cronobiografia de Candido Portinari*. Rio de Janeiro: Projeto Portinari, [s/d]. Disponível em: <<http://www.portinari.org.br/ppsite/ppacervo/cronobio.htm>>. Acesso em: 01 ago. 2007.

ZANELATTO, João Henrique. *De olho no poder: o integralismo e as disputas políticas em Santa Catarina na era Vargas*. Criciúma, EdiUNESC, EdiPUCRS, 2012.

## **EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUBVERSÃO À LÓGICA DA COLONIALIDADE**

---

**Wilker Solidade da Silva**<sup>162</sup>

### **RESUMO**

O artigo propõe discutir as contribuições dos Movimentos Sociais que tensionaram a agenda política do Estado brasileiro para elaboração de políticas públicas voltadas para a promoção de igualdade e o rompimento com a lógica da colonialidade. O caminho metodológico privilegiou a análise de arcabouço jurídico que possibilitou a implementação dessas políticas a nível nacional, bem como o estudo bibliográfico sobre as produções na área, com recorte especial para a Educação do Campo e a antirracista, se utilizando dos autores pós-coloniais e do grupo modernidade/colonialidade para a análise crítica sobre a dimensão pedagógica delas derivadas. As reflexões tecidas nesse ensaio mostram que os Movimentos Sociais exerceram papel fundamental na implementação de políticas voltadas para a promoção da igualdade de direitos e que a lógica imposta pela colonialidade requer rompimento, resistência e subversão.

**Palavras-chave:** Movimentos Sociais. Educação. Currículo. Decolonialidade.

### **INTRODUÇÃO**

O objetivo desse texto é refletir sobre a importância dos Movimentos Sociais para a resignificação das políticas públicas e enfrentamento ao modelo colonial legitimado pelo colonizador que subjuguou e inferiorizou as diferenças, abordando importantes conquistas sedimentadas em arcabouço jurídico que atualmente norteiam diferentes setores sociais, em especial, as políticas voltadas para alguns seguimentos que historicamente tiveram seus direitos alijados na sociedade brasileira. Articulando-se com as conquistas dos Movimentos Sociais, em prol da temática educacional como a Educação do Campo e a luta do Movimento Negro por uma educação antirracista, busca dialogar com estudos do grupo Modernidade/colonialidade na perspectiva de compreender a importância desses movimentos no descolonizar a lógica imposta na formação da sociedade brasileira que legitimou saberes e poderes do colonizador, ignorando a existência de saberes outros e lógicas outras, ao silenciar a diferença a partir da construção de um padrão de referência. Os Movimentos Sociais representam, nesse processo, a resistência política e epistemológica no desafio do rompimento com a colonialidade.

O texto está organizado em três seções. Na primeira, propõe uma reflexão entre a teoria decolonial e a pedagogia dos Movimentos Sociais; na sequência, se desenvolve uma exposição entre o dinamismo dos Movimentos Sociais e a formulação de Políticas Públicas e, por fim, é exposta uma síntese da formação do Movimento Negro enquanto grupo

---

<sup>162</sup> Doutorando em Educação. Universidade Federal do Paraná. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: wilkersolidade@hotmail.com.

organizado e os avanços significativos no campo das políticas públicas.

## **OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A EDUCAÇÃO DECOLONIAL**

Se o currículo é a síntese do conhecimento e da cultura, a primeira questão que devemos buscar responder, quando nos propomos a compreender a sociedade atual, é sobre “qual conhecimento e que cultura fazem parte dos currículos de formação e das escolas” (ARROYO, 2015, p. 53) brasileiras, e como estes currículos podem contribuir na formação de um cidadão verdadeiramente crítico sobre si e seu reduto social. Os Movimentos Sociais fomentaram denúncias sobre as desigualdades históricas que se naturalizaram no tecido de formação do povo brasileiro e, através disso, conseguem tencionar a dinâmica social, política e cultural oficial, produzindo novos sujeitos coletivos, sociais e políticos, e rompendo com práticas de inferiorização e subjugação impostas pela colonialidade. Para os pesquisadores do Grupo Colonialidade/ Modernidade, essa colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. A colonialidade do poder, conceito desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano em 1989, exprime o entendimento de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política permanecem latentes, apesar do fim do colonialismo.

Nesse contexto, Grosfoguel (2008, p. 126) destaca que:

*A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.*

Ao utilizarmos a interpretação de educação a partir dos Movimentos Sociais e propormos uma reflexão sobre a colonialidade do currículo escolar, desafiamos a epistemologia legitimada pelo colonizador, a pensar nas outras de lógicas e conhecimentos. Por meio da pedagogia decolonial<sup>163</sup>, propomos uma reflexão sobre como a educação

---

<sup>163</sup> A pedagogia decolonial cruza as vertentes contextuais, do pensar a partir da condição ontológico-existencial-racializada dos colonizados e do pensar com outros setores populares, tornando-se capazes de fazer insurgir, reviver e reexistir (WALSH, 2009). Em suma, é uma Pedagogia Antirracista por contrapor à geopolítica hegemônica monocultural e monorracial, que busca dar visibilidade à luta dos que foram silenciados pela colonialidade, com suas origens nas Pedagogias dos Movimentos Sociais (ARROYO, 2012).

questionada pelos Movimentos Sociais pode resultar no processo de descolonização do currículo brasileiro e, por consequência, provocar algumas indagações na sociedade.

Nas últimas três décadas as discussões sobre a relação entre educação e diferenças culturais têm sido objeto de inúmeros debates, reflexões e ressignificações, habitando nos discursos políticos na forma de interrogação sobre como dois eixos teóricos distintos podem se convergir. A emergência de novas produções acadêmicas sobre as desigualdades raciais, territoriais, de gênero, sexual, étnicas, de crença, etc., fomentaram a criação de políticas públicas afirmativas e legislações educacionais que garantam processos educativos interculturais e colocam sob rasura a herança colonial presente no ideário social brasileiro.

O termo *herança colonial* engloba as práticas que residem também no currículo escolar, que perpetuam posicionamentos de valoração dos conhecimentos/saberes hegemônicos em detrimento dos populares. Nelson Maldonado-Torres (2007), ao analisar as marcas deixadas pelo colonialismo na América Latina, identifica a origem dessa característica e defende que sua organicidade se manteve presente em todo o processo de construção das sociedades latino americanas, inclusive no Brasil.

Para este autor, falar sobre o período colonial remete à explanação de relações políticas e econômicas, nas quais o domínio de um povo está no poder de outro povo, forjando no interior destes uma subalternização subjetiva, intrínseca, denominada de colonialidade (TORRES, 2007).

A subjetividade, neste viés, ocupa lugar na pseudo-aceitação de sujeitos diferentes como membros de uma sociedade normativa para sua utilização e, nas palavras de Walter Dignolo (2005), as ciências humanas, legitimadas pelo Estado, cumpriram um papel crucial no processo de construção de um *outro social*, situando-o aquém da definição de civilizado, e o tornando referência de atraso em contraposição ao moderno, sofisticado e civilizado. Esse *outro*, na história do Brasil, são traduzidos como todos aqueles que estão distantes do poder econômico, social e simbólico, ou seja, os povos tradicionais indígenas, as populações negras, os ribeirinhos, os camponeses, os quilombolas, os Sem Terra, dentre tantos outros povos que não cumprem os requisitos estipulados pela emoldura do



civilizado que a esfera social de poder propõe como o *nós*.

Quando esses *outros* arriscam a co-presença em espaços naturalizados com o do *nós*, se sentem estranhos, e são rapidamente excluídos, seguindo a via de regra de uma polarização entre os que são aptos a ter o acesso aos espaços e ao conhecimento válido e os que não o são. Para Arroyo (2010), na contramão dessa reprodução, os Movimentos Sociais seguem afirmando os *outros* como produtores não apenas de outros conhecimentos, mas de outros cânones de pensamentos válidos, de racionalidades, outras leituras do mundo, de si mesmos, das relações sociais de classe, de gênero, de raça e de etnia, contra essa proposição que os têm pensado irracionais.

*Os movimentos sociais têm sido educativos não tanto através da propagação e discursos e lições conscientizadoras, mas pelas formas como têm agregado e mobilizado em torno das lutas pela sobrevivência, pela terra ou pela inserção na cidade. Revelam à teoria e ao fazer pedagógicos a centralidade que têm as lutas pela humanização das condições de vida dos processos de formação. (...) São eles, os novos-velhos atores sociais em cena. Estavam em cena, mas se mostram como atores em público, com maior ou novo destaque. Seu perfil é diverso, trabalhadores, camponeses, mulheres, negros, povos indígenas, jovens, sem-teto, sem creche. Sujeitos coletivos históricos se mexendo, incomodando, resistindo, (...) em movimento, (ARROYO, 2003, p. 32-33).*

Na perspectiva decolonial entende-se que o direito à diferença, à emancipação e ao reconhecimento aos seus próprios fundamentos epistêmicos são imprescindíveis para que os povos subalternizados tenham a garantia do exercício da liberdade material, e possam ser os protagonistas nas searas política, epistemológica, social e educacional (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 35). Nesta teoria, a inclusão nos currículos e nas práticas pedagógicas das diferenças culturais de cada povo e cada etnia têm o intuito de dar sentido e tornar possível a discussão da diferença no cotidiano e, dessa forma, ressignificar as marcas da colonialidade existentes nos discursos hegemônicos, possibilitando, por consequência, descolonizar os currículos e as práticas pedagógicas ainda presentes na escola.

Nesse sentido, a pedagogia dos Movimentos, em consonância com a premissa decolonial, traz à tona a necessidade de um olhar para nós mesmos como diferentes, no qual o pertencimento local que engloba essa diferença seja reforçado como referência para interpretação e reflexão de problemas igualmente nossos. A principal indicação, com base nos autores que se debruçam nos estudos sobre a decolonialidade e suas nuances, bem como no que podemos compreender sobre pedagogia dos Movimentos Sociais, se dá a partir da formação de um pensamento crítico outro, que parta de um foco centrado nas

experiências e histórias marcadas pelo que a colonialidade instaurou como prática diluída no cotidiano, convergindo-os em mudanças de posturas, práticas e de discursos.

Pesquisas recentes trazem reflexões que evidenciam que essa pedagogia dos Movimentos, interpretada nesse texto como decolonial, contribui para uma releitura da sociedade geral (ARROYO, 2003, 2010; CALDART, 2003; MOLINA, 2010) por exigir uma adequação dos aparatos estatais à necessidade coletiva, e não o contrário. Neste escopo, se faz necessária uma reflexão sobre como as políticas públicas podem ser construídas a partir do diálogo entre a sociedade civil organizada e os agentes legais do país.

### **POLÍTICAS PÚBLICAS: a sociedade civil e os movimentos sociais**

Para entender como se concretiza o arcabouço legal que fundamenta o funcionamento social é preciso que se contemple a estrutura mosaica da própria sociedade, esmiuçando não somente o visível descrito pelas fontes documentais oficiais, mas principalmente as articulações realizadas pela sociedade civil, que na maioria das vezes pode se traduzir na forma de entidades, fóruns ou políticas sociais, e constituindo a própria noção de Estado. Com o propósito de refletir sobre como as pressões exercidas pelos Movimentos Sociais se concretizam em ações estatais ou demandas legais, buscamos trilhar um caminho que dê indícios para a compreensão da relação entre sociedade civil, movimentos sociais e as ações legislativas governamentais.

O desatrelar da concepção de política e sua relação com o processo histórico-social é perceptível nos discursos sobre políticas públicas, quando a ênfase na fundamentação estatal em função de uma sociedade de direitos e deveres silencia o papel da própria sociedade civil no seu processo de articulação. A sociedade civil, termo utilizado para nominar a relação legislativa e a intervenção social, é entendida aqui como sendo

*(...) a representação de vários níveis de como os interesses e os valores da cidadania se organizam em cada sociedade para encaminhamento de suas ações em prol de políticas sociais e públicas, protestos sociais, manifestações simbólicas e pressões políticas (SCHERER-WARREN, 2006, p. 110).*

As Políticas Sociais, nessa linha, podem ser definidas como toda política que ordene escolhas trágicas segundo um princípio de justiça consistente e coerente. Essa interpretação, apresentada por Santos (1987, p. 37), exprime ser a Política Social não uma política entre outras, dotada de um atributo que a diferencia das demais, mas da mesma ordem lógica. Para Abranches (1998), a Política Social “intervém no hiato derivado

dos desequilíbrios na distribuição em favor da acumulação e em detrimento da satisfação de necessidades sociais básicas, assim como na promoção da igualdade” (p. 10).

Entrecruzando essa definição e o sentido dado por Scherer-Warren (2006) sobre sociedade civil, entende-se que a interlocução de demandas sociais e as políticas podem ser adotadas como a tônica central de qualquer discussão sobre a Política Pública na ótica da Política Social, cabendo dessa forma à legislação cumprir a função de orientar e facilitar a atuação dos governos em todos aqueles casos em que a demanda social e a articulação política coincidam no confronto com objetivos que, teoricamente, ou sob inércia legal ou política, afetem as competências do Estado. Quando essa resolutividade não se efetiva, como frequentemente ocorre, os Movimentos Sociais exercem o papel articulador para a mobilização da esfera pública em favor de mudanças ativas. Mas o que pode ser entendido como Movimentos Sociais?

Mesmo definindo Movimento Social como “um fenômeno de opinião de massa lesada, mobilizada em contato com as autoridades” (p. 54), Alberto Melucci (1989) afirma ser o campo dos Movimentos Sociais um dos mais indefiníveis por ser ele conceitualmente dotado de abordagens diversas que são difíceis de delimitar pois cada teórico que compõe esse campo recorta uma dimensão fundamental para defender sua definição sobre tal. Ao revisar as correntes clássicas sobre a temática, Angela Alonso (2009) defende que essa característica é observada devido a pluralidade de elementos que se tornou evidente no cenário nacional, principalmente nos anos 1980 e 1990, e que por isso é exigido do pesquisador a capacidade de distinção de elementos basilares para entender o que são os Movimentos Sociais a partir do resultado de uma dada ação coletiva.

Nesse viés, e como escolha teórica para esse artigo, os Movimentos Sociais são entendidos a partir da defesa de Ilse Scherer-Warren (2006) de que tais movimentos se moldam não simplesmente pelo agrupamento de pessoas com um objetivo comum, mas também a partir de “uma identidade ou identificação” em torno de interesses no campo da cidadania que proponha e seja construída no reconhecimento “de adversários ou opositores” iguais que justifiquem o conflito em si e, principalmente, “de um projeto ou utopia” de transformação social (SCHERER-WARREN, 2006, p. 113).

É importante salientar que, por mais que as manifestações populares (mobilização da esfera pública) expressem a luta por transformações sociais, elas sozinhas não podem ser entendidas como um Movimento Social, pois para atingir tal

estruturação, existem níveis fundamentais conceptivos que necessitam ser engendrados, desde as organizações de bases (figurados pelas Organizações Não Governamentais, Associações, etc.), como as articulações e mediações sócio-político-estatais (realização de Fóruns, por exemplo) (SCHERER-WARREN, 2006). Essas dimensões construtivas se fazem fundamentais pela não homogeneidade das organizações civis que habitam a esfera pública. Essa não homogeneidade exige também que se fortaleçam identidades sociais coletivas, e é neste ponto que se encaixam as relações entre a sociedade civil, o Movimento Social e os sujeitos.

O aprendizado que se realiza nas instâncias do convívio propiciado pela ação, estando na base material pela qual se luta a vazão dos movimentos educativos diversos, estruturam e são estruturados na percepção de espaço que cada sujeito ocupa na luta. Essas ações “produzem e são produzidas através das relações sociais (...), que originam obras (materiais ou não) que se tornam espelhos onde as pessoas podem olhar para o que são, ou ainda querem ser” (CALDART, 2003, p. 54), tornando possível se articular uma identidade para o todo coletivo sem extinguir a individualidade do sujeito, no qual falas como “Eu sou Sem Terra”, “Eu sou campesino”, “Eu sou mulher”, “Eu sou negro”, passam a simbolizar o empoderamento dos sujeitos que o compõem a partir do seu auto-reconhecimento.

Emerge, dessa identificação, o arranjo de redes de Movimentos Sociais que, acarretados da transversalidade das lutas em favor de uma cidadania popular, constituem e desenvolvem novas estratégias para a sociedade civil. Essas estratégias se configuram na congruência de sujeitos coletivos com um mesmo objetivo e possibilitam dessa forma a construção de “ações coletivas que agem como resistência à exclusão” em maior escala, diagnosticando a realidade social a que estão expostos e formulando propostas que fortaleçam uma identidade comum, projetando em seus participantes “sentimentos de pertencimento social” (GOHN, 2011, p. 336), e agregando aos Movimentos novos horizontes de resistência.

*As redes de movimentos sociais possibilitam, nesse contexto, a transposição de fronteiras territoriais, articulando as ações locais às regionais, nacionais e transnacionais; temporais, lutando pela indivisibilidade de direitos humanos de diversas gerações históricas de suas respectivas plataformas; sociais, em seu sentido amplo, compreendendo o pluralismo de concepções de mundo dentro de determinados limites éticos, o respeito às diferenças e a radicalização da democracia através do aprofundamento da autonomia relativa da sociedade civil organizada (SCHERER-WARREN, 2006, p. 127).*

É nessa ótica que campos específicos do complexo social se entrecruzam e tornam possíveis a efetivação legal de demandas sociais de espaços diversos. A escola, como lugar de referência, é um exemplo da concretização de políticas públicas, nessa dinâmica, pois ao exigir a amplitude transversal das redes de movimentos sociais deixa de ser “vista como uma dádiva da política clientelista e passa a ser exigida como um direito”, possibilitando a sua expansão como escola popular, efetivando “as pressões sociais” (ARROYO, 2003, p. 30) como moeda de transformação, e tirando a hegemonia do poder unilateral do Estado.

A Educação do Campo<sup>164</sup>, como exemplo dessa configuração popular do papel da escola, é hoje o principal símbolo de como o trabalho desempenhado pelas redes dos Movimentos Sociais são fundamentais para a transformação da sociedade a um modelo no qual a política pública possa ser entendida como área de interesse comum entre o Estado e a sociedade civil. Derivando “das demandas dos movimentos camponeses na construção de uma política educacional para os assentamentos da reforma agrária” (FERNANDES, 2006, p. 28), a Educação do Campo envolve, para sua efetivação, toda uma dimensão discursiva de educação e escola a partir de uma perspectiva emancipatória que a define como “uma prática social que não se compreende em si mesma e nem apenas nas questões da educação, expondo e confrontando as contradições sociais que a produzem” (CALDART, 2012, p. 264-265) e se utilizando de fronteiras diversas para atingir seus objetivos.

Essas fronteiras, entendidas como elos entre Movimentos diversos, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em sua gênese, os Movimentos Quilombolas, Movimentos Indígenas, etc., dialogam em favor de sua ligação com a terra e dos saberes que daí se derivam por entender que a “Educação do Campo não é somente um projeto educativo, uma modalidade de ensino: ela é uma perspectiva de transformação social, um horizonte de mudança nas relações sociais não só no campo, mas na sociedade brasileira” (MOLINA, 2010, p. 140).

Resultante da transformação no cenário global, o Brasil vê uma transformação na

---

<sup>164</sup> Por ser estruturante de sua compreensão, um projeto de educação do campo e da própria sociedade, a Educação do Campo não se pode restringir à garantia do direito à educação escolar, embora dele não abra mão (MOLINA, 2010, p. 148), mas sim a possibilidade de ter um currículo que dialogue com sua realidade social, e não desprendida dela.

densidade populacional rural, com ascensão numérica, em desfavor aos números rurais. No que se refere ao número de escolas, os dados do Censo Escolar da Educação Básica (INEP) dos últimos dez anos mostram que o total de escolas e de matrículas na área rural tem decrescido linearmente: em 2006 o Censo registrou 92.172 escolas rurais e um valor de 7.469.924 matrículas (INEP, 2006); em 2016, foram 63.049 escolas rurais e 5.581.021 de matrículas (INEP, 2016), uma redução tanto no número de escolas quanto no número de matrículas. Dado significativo para compreendermos como se articula a relação matrícula e número de escolas ativas nas áreas rurais do país, a considerar as investidas para com o Ministério da Educação sobre a manutenção, conservação e valorização das escolas rurais no país, bem como do cumprimento da premissa de uma educação do campo de qualidade respeitando as características espaciais de sua existência.

Para o Censo Escolar da Educação Básica do ano de 2016, é possível identificar o detalhamento das escolas rurais em funcionamento no país, com aporte especial para as escolas em área quilombola e terras indígenas. Sobre essas duas identificações, conforme a Tabela 1, é possível averiguar que os números de estabelecimentos de ensino no Brasil, com identificação distinta das escolas situadas nas áreas rurais apresentam números que nos levam a refletir sobre as urgências para com o reconhecimento de áreas com tal identificação.

Localização	Não se aplica	Área de assentamento	Terra indígena	Área remanescente de quilombos	Unidade de uso sustentável	Unidade de uso sustentável em terra indígena	Unidade de uso sustentável em área remanescente de quilombos	Total
Urbano	122.511	0	56	151	354	2	9	123.083
Rural	52.575	4.440	3.025	2.165	768	32	44	63.049
	175.086	4.440	3.081	2.316	1.122	34	53	186.132

**Tabela 1:** Identificação das Escolas por característica de localização. Fonte: Compilação dos autores a partir dos dados do Censo Escolar (INEP, 2016).

Considerando apenas as escolas ativas no ano de realização do Censo, temos que aproximadamente 34% delas estão localizadas nas zonas rurais do país, mas deste número, somente 10.472 escolas (16,6% das escolas rurais) possuem identificação

diferenciada quanto à sua localização e, por conseguinte, o formato de educação ofertada. Dentro desse universo, 2.872 escolas possuem proposta pedagógica de formação por alternância, e 1.075 escolas declarantes sobre o uso de materiais didáticos específicos para o atendimento à diversidade sociocultural quilombola, e 1.755 estabelecimentos para a indígena. Considerando que 4.440 unidades escolares funcionam em área de assentamento, 3.025 em território indígena e 2.165 em área remanescente de quilombos, pode-se identificar uma desigual realidade no que tange ao formato de educação ofertado pelo Estado, a identificar nos dados estatísticos um número maior de estabelecimento do que do modelo de material fornecido a estes estabelecimentos, mesmo existindo um programa nacional para tal finalidade (Resolução CD/FNDE nº 40/2011).

Para além da problematização dessa realidade, objeto para produções outras, é necessário chamar atenção aqui para as vertentes positivas no que se refere às investidas positivas sobre o Brasil para com a adoção de ações de adaptação e reconfiguração das escolas situadas nas áreas rurais do país a partir da releitura sobre o conceito de Campo, demanda dos Movimentos Sociais. O reconhecimento, pelo Ministério da Educação, das particularidades das escolas situadas, principalmente, nas áreas rurais do país se mostram como um salto importante para o viés decolonial das amarras do ensino oficial. As escolas, com identidade geográfica rural, se fizeram de direitos sobre políticas específicas para e sobre a identidade da população por ela atendida, inserindo no currículo destes estabelecimentos a articulação entre os saberes, imputados pelo Estado, e os locais. Para além das escolas rurais, ações legais ocupam lugar nas decisões governamentais (Quadro 1), passando a fazer parte das performances ativas dos poderes que emoldam a estrutura estatal.

Relacionando a reivindicação de educação vinculada à realidade do Campo, algo até então distante do currículo oficial, a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), em 1996, se situa como pioneira no aporte legal resultante da pressão sobre os governantes por parte dos Movimentos juntos às formulações legislativas estatais em prol da educação, de maneira mais específica, ao reconhecer, em seus Artigos 23, 24 e 28, a necessidade do olhar diferente para situações e populações brasileiras diferentes, pautando no respeito às diferenças geográficas e culturais um ponto a ser considerado para as políticas dela derivadas.

Para a Educação do Campo, quando da realização da 1ª Conferência Nacional por

uma Educação Básica do Campo em 1998, partiu-se dessa referência para a expansão das possibilidades diversas sobre as múltiplas dimensões de se entender o conceito de “Campo”, se instigando uma reflexão crítica por parte dos governantes e a mobilização das bases para afirmação do processo de construção de uma Educação Básica do Campo que contemple a diversidade a ele vinculada.

Como resposta aos movimentos populares que se intensificavam desde então, em 2001 é aprovada as Diretrizes operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo (Parecer CNE/CEB nº 36), conquista que deu início às novas demandas para e sobre a Educação do Campo, nas quais o evidenciar de saberes outros passaram a ser traduzidos como ferramenta para as lutas na busca pela valoração de uma identidade coletiva, esta que se compreende detentora titular do direito à Educação, desencadeando processos que contribuem para a promoção de mudanças na realidade social e, principalmente, nas práticas educativas.

Ano	Conteúdo	Dimensão
1996	<i>Lei 9.394</i> – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Art. 23 - § 2º O calendário escolar deverá adequar-se às peculiaridades locais, inclusive climáticas e econômicas (...); Art. 24 - <i>Parágrafo único</i> . Cabe ao respectivo sistema de ensino, à vista das condições disponíveis e das características regionais e locais, estabelecer parâmetro para atendimento do disposto neste artigo; Art. 28 - Na oferta de educação básica para a população rural, os sistemas de ensino promoverão as adaptações necessárias à sua adequação às peculiaridades da vida rural e de cada região, especialmente: I – conteúdos curriculares e metodologias apropriadas às reais necessidades e interesses dos alunos da zona rural; II – organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas; III – adequação à natureza do trabalho na zona rural.	Legal – Recongnitiva/Educacional.
1998	<i>1ª Conferência Nacional por uma Educação do Campo</i>	Evento de Difusão – Participativa.
2001	<i>Parecer CNE/CEB nº 36</i> - Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo.	Plano estratégico – Educativo.
2002	<i>Resolução CNE/CEB nº 1</i> - Institui Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo.	-
2008	<i>Resolução CNE/CEB nº 2</i> - Estabelece diretrizes complementares, normas e princípios para o desenvolvimento de políticas	-



**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
**EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUBVERSÃO À LÓGICA DA COLONIALIDADE**

	públicas de atendimento da Educação Básica do Campo.	
2010	<i>Parecer CNE/CEB nº 07</i> - Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica.	-
2010	<i>Lei 7.352</i> - Dispõe sobre a política de Educação do Campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA.	Legal – Educacional
2010	<i>Resolução CNE/CEB nº 4</i> - Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. –Seção IV e Seção VII.	-
2011	<i>Resolução CD/FNDE nº 01</i> – Define procedimentos para os repasses de recursos financeiros aos Estados no âmbito do Programa Projovem Campo – Saberes da Terra aos Estados.	-
2011	<i>Resolução CD/FNDE Nº 40</i> - Dispõe sobre o Programa Nacional do Livro Didático do Campo (PNLD Campo) para as escolas do campo.	-
2012	<i>Resolução CNE/CEB nº 5</i> - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica.	-
2012	<i>Resolução CNE/CEB nº 8</i> - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.	-
2014	<i>Lei 12.960</i> - Estabelece a exigência de manifestação de órgão normativo do sistema de ensino para o fechamento de escolas do campo, indígenas e quilombolas.	Plano estratégico- Educacional

**Quadro 1:** Principais marcos legais e institucionais no âmbito da Educação do Campo. Fonte: Compilação dos autores, 2017.

No *Quadro 1* estão sintetizadas algumas das ações do Estado para com as investidas dos Movimentos Sociais, nos permitindo compreender que a luta desses movimentos por “Políticas Públicas significa lutar pela não diminuição do espaço público” (MOLINA, 2010, p.144) e pela própria compreensão da educação como direito e, a exemplo da Educação do Campo, pela obrigação do Estado em garanti-lo, possibilitando através disso uma promoção de ações emancipatórias de fato.

A Educação do Campo se traduz como a principal referência para se compreender a promulgação de Políticas Públicas a partir de interpretações sobre a sociedade civil e, conforme mostramos no Quadro 1, as reivindicações pela Educação do Campo avançaram em muitos aspectos, o que não significa que esta não necessite ainda de investimentos públicos para garantir sua consolidação.

Com delineamento a partir dessa interpretação, na próxima seção direcionamos a

escrita para a explanação de alguns pontos de destaque da história do Movimento Negro no Brasil, bem como os principais resultados de sua relação com as políticas públicas e sociais do país.

## **O MOVIMENTO NEGRO E A POLÍTICA BRASILEIRA**

Os Movimentos Sociais possibilitam, a partir da reação às formas históricas de segregação e subalternização, olhares outros sobre as concepções de Educação. Pelo seu princípio, o ensino escolarizado e os saberes culturais se emaranham dentro de uma perspectiva educativa que versa a cidadania como base, dimensionando cenários que permitam o evidenciar de toda a diversidade de formas da concepção de sociedade e, por consequência, sua própria base fundante.

O Movimento Negro (MN), partindo desse princípio, se justifica como exemplo de Movimento Social que se articulou na integração com outros movimentos em prol de uma transformação sócio-política. A sociedade brasileira hoje tem um arcabouço jurídico que ratifica a dimensão das ações deste Movimento junto ao Estado, viabilizando trânsitos outrora inimagináveis à população negra<sup>165</sup> marginalizada. Mas para compreender como ele atingiu este estágio, partimos, a exemplo do que foi proposto anteriormente ao falar da Educação do Campo, do momento em que o Movimento se articula com outros movimentos em torno de um ideário comum: acesso igualitário aos direitos universais.

A ampla teia de relações a que o MN se firmou, principalmente entre os anos de 1970 e 1980, permitiu uma participação mais substancial junto às entidades governamentais. Uma das mais significativas ações a nível nacional do Movimento nos anos 1990 foi a realização, em Brasília, da *1ª Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida*, unindo militantes de diversas regiões do país em prol de um ideário comum e fortalecendo a transversalidade de suas redes ao sistematizar uma base documental direcionada ao Estado.

*A mobilização do 20 de outubro de 1995 fez com que o governo abrisse vários espaços de interlocução. Além do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), foi criado também o Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTEDEO). Foi por meio desses grupos criados*

---

<sup>165</sup> O termo negras/negros será utilizado para se referir às pessoas autodeclaradas pretas/pardas. Sobre a classificação de raça / cor nos censos oficiais ver (OSÓRIO, 2013, p. 83).

*na pressão exercida pelos movimentos negros que se iniciou a discussão sobre políticas públicas na superação das desigualdades (SILVA; TRIGO; MARÇAL, 2013, p. 568).*

Essa reconfiguração da esfera estatal para com as investidas do Movimento tornou possível a centralização de premissas base no MN que, articuladas com entidades militantes outras, encaminhou o MN à participação na *III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, em Durban, 2001, conferência essa que hoje representa o marco para as lutas do movimento negro no século XXI, principalmente no que tange à educação.

O MN, desde a Marcha de 1995 e a Conferência mundial em 2000, passa a vigorizar a defesa de que a educação ocupa um lugar fundamental nos processos de produção de conhecimento sobre si e sobre “os outros” (GOMES, 2008), e que somente através dela pode-se sistematizar o enfrentamento das desigualdades raciais brasileiras. No que se refere à luta pelo território, o Movimento Quilombola, com maior autonomia e com menor vinculação como Movimento Negro, passa a expressar a afirmação da identidade cultural, da organização social, dos usos e costumes e da sua territorialidade como comunidade quilombolas, contrapondo o modelo hegemônico de sociedade, e exigindo uma educação escolarizada que englobe os saberes construídos em seus espaços.

Em 2003 a esquerda política chega à presidência do Brasil, ensejando uma política de governo pautada nas demandas sociais que compunham sua trajetória de formação. Desde então, uma parcela importante do MN passa a ocupar espaços no aparato estatal (como ministros, nos conselhos, etc.), iniciando uma nova fase da história do Movimento: Secretarias e Conselhos, como a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e o próprio Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial são criados com foco no conglomerado de reivindicações que os Movimentos Sociais somavam.

Ao colocar o direito à educação no campo dos embates, o MN questiona a implementação das políticas públicas de caráter universalista e traz o debate sobre a dimensão ética da aplicação das políticas educacionais (GOMES, 2010): a necessidade de políticas de ações afirmativas que possibilitem tratamento apropriadamente igual a indivíduos em situações sociais, étnico-raciais, de gênero, geracionais, educacionais, de saúde, moradia e emprego historicamente marcados pela exclusão, desigualdade e discriminação. E nesse recorte histórico, político, social e cultural, de valorização desses

indivíduos, que os negros brasileiros constroem suas identidades<sup>166</sup> e, para Gomes e colaboradores (2006, p. 43), a identidade negra que dá características de convergência ao Movimento é, além de uma construção social, uma elaboração individual que parte de seus iguais.

Essa identificação que dialoga com diversidade a partir da diferença, no campo da Educação das Relações Étnico-raciais, se evidencia através dos componentes curriculares de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, inseridos pela Lei nº 10.639/2003, alterando o Artigo 26A da LDBEN, outro grande marco da ação do MN frente à necessidade de uma educação crítica, que passa a afirmar a história dos negros africanos para além da escravidão como fundamental para se compreender a história nacional brasileira.

A participação junto ao Movimento Negro de atores coletivos dos mais diversos Movimentos possibilitou que ele atingisse conquistas significativas a nível nacional nas últimas três décadas. Hoje é possível contemplar as conquistas realizadas pelos Movimentos Negros brasileiros, pelo Movimentos Quilombolas, e pelos tantos outros Movimentos que possibilitam estes atos através das suas redes de articulação. Os sujeitos com a identidade negra *empoderada* ocupam espaços diversos, e identidades diversas, podendo ser do MN, mas também ser Sem Terra, Campesino, Ribeirinho, Indígena, Mulher, Homossexual, e de tantas outras minorias que ainda precisam se estabelecer como Movimento para não terem seus direitos violados.

No *Quadro 2*, pensando na relação proposta na seção anterior entre o Movimento Social e a resposta estatal, expomos algumas das principais resultantes da adequação legal para com a população negra, vinculada às outras frentes sociais, na luta por uma sociedade igualitária.

Ano	Conteúdo	Dimensão
1981	Criação do <i>Centro de Estudos Afro-Brasileiros</i> da Universidade Federal de Alagoas (Atual Neab/UFAL)	Institucional – Pesquisa.
1985	<i>Lei 7.374 – Art. 4º</i> - Poderá ser ajuizada ação cautelar para os fins	Legal – Alterada

---

<sup>166</sup> Nilma Lino Gomes (2005) chama de “Identidade Negra” a identidade resultante de uma construção social, histórica, cultural e plural, implicada na construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial, sobre si mesmos, a partir da relação com o outro (GOMES, 2005, p. 43).

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
**EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUBVERSÃO À LÓGICA DA COLONIALIDADE**

	desta Lei, objetivando, inclusive, evitar danos, (...), à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos, (...).	pela Lei 12.966/2014 – Punitiva.
1988	<p><i>Constituição Federal – Art. 68</i> - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos.</p> <p><i>Art. 215</i> – O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.</p> <p><i>Art. 216</i> – Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira</p>	Legal – Recongnitiva/ Valorativa.
1989	<i>Lei 7.716</i> - Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.	Legal – Alterado pela Lei 9.459/1997 – Punitiva.
1995	<i>1ª Marcha Zumbi dos Palmares.</i>	Evento de Difusão – Participativa.
1995	<i>I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.</i>	Evento de Difusão – Participativa.
1995	<i>Lei 9.029</i> – Art. 1º É proibida a adoção de qualquer prática discriminatória e limitativa para efeito de acesso à relação de trabalho, ou de sua manutenção, por motivo de sexo, origem, raça, cor, estado civil, situação familiar, deficiência, reabilitação profissional, idade, entre outros (...).	Legal – Punitiva.
1995	<i>Decreto 20</i> - Institui Grupo de Trabalho Interministerial, com a finalidade de desenvolver políticas para a valorização da População Negra (...).	Legal – Gestorial.
1996	<i>Lei 9.394</i> – Art. 26º §4º - O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia.	Legal – Educativa.
2003	<i>Lei 10.639</i> - estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Altera a Lei 9.394/96 ao inserir o Art. 26A.	Legal – Alterada pela <i>Lei</i> <i>11.645/08</i> - Educativa.
2003	<i>Lei 10.678</i> - Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), da Presidência da República, e dá outras providências.	Legal – Gestorial.

**Dossiê Cultura em Foco: Cultura e Decolonialidade na América Latina**  
**EDUCAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUBVERSÃO À LÓGICA DA COLONIALIDADE**

2003	<i>Decreto 4.885</i> - Dispõe sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR, e dá outras providências.	Legal – Alterado pelo <i>Dec. 6.509/08</i> – Gestorial.
2003	<i>Decreto 4.887</i> - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos (...).	Legal – Recongnitiva/ Valorativa.
2004	<i>Resolução CNE/CP nº 01</i> - Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.	Plano estratégico – Educativo.
2004	<i>Decreto 5.159</i> - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão.	Plano Estratégico – Gestorial.
2005	<i>Zumbi dos Palmares + 10.</i>	Evento de Difusão – Participativo.
2005	<i>I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (I Conapir).</i>	Evento de Difusão – Participativa.
2007	<i>Decreto 6.261</i> - Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola.	Plano Estratégico – Gestorial.
2009	<i>II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (II Conapir).</i>	Evento de Difusão – Participativa.
2009	Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.	Plano estratégico – Educativo.
2010	<i>Lei 12.288</i> - Institui o Estatuto da Igualdade Racial.	Legal – Regulamentado pelo <i>Dec.</i> <i>8.136/13</i> - Recongnitiva/ Valorativa.
2012	<i>Resolução CNE/CP nº 08</i> - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.	Plano estratégico – Educativo.
2012	<i>Lei 12.711</i> - Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio (...).	Plano estratégico – Regulamentado pelo <i>Dec.</i>

		7.824/12 Educativa
2014	<i>Lei 12.990</i> - Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos.	Plano político estratégico – Orientado pela Normativa nº 3/2016

**Quadro 2:** Conquistas institucionais e legais da população negra no Brasil. Fonte: Compilação dos autores, 2017.

Verifica-se, focado nas dimensões que estes marcos são inseridos, que os teores valorativos e educacionais são adotados em maior número em relação às dimensões de cunho punitivo, o que corrobora com a defesa de que somente com uma educação crítica é que se pode proporcionar verdadeiras mudanças sociais. Gomes (2008) afirma tal característica ao discutir que tais marcos legais devem ser entendidos para além da definição de leis, diretrizes ou resoluções, por expressarem não só resultados dos debates nacionais em torno da questão educacional da população negra, mas os principais rumos, concepções ideológicas, tensões, divergências e acordos políticos que visam orientar a elaboração e implementação das políticas públicas no país.

Quando nos reportamos essas conquistas à percepção sobre a identidade do sujeito negro, vinculada à sua formação enquanto detentor de uma historicidade de lutas, bem como as marcas de como a historicidade se faz presente também na construção da identidade de outros sujeitos, não negros, mas igualmente brasileiros, é que se concretiza o que Petronilha Beatriz define como *africanidade brasileira* (2011, p. 83). A relação entre as manifestações em prol da valorização da população negra brasileira, bem como as atividades de pesquisa por essa autora desenvolvidas, incitou na crítica sobre os vieses engajados para se fortalecer e conservar uma identidade afro-brasileira, mesmo frente às adversidades decorrentes da estrutura social ainda regentes no país.

A capacidade, desenvolvida por negros e negras, de manter-se em luta, na busca por transformações sociais, foi descrita com o que Petronilha chama de *valores de refúgio* (SILVA, 2011, p. 83), por estar na manutenção da sobrevivência do seu povo, da sua história, a propulsão para uma mudança na esfera social, sendo estas características parte dos preceitos que regem a constituição do próprio Movimento Negro. A ressignificação dada ao sofrimento, às desigualdades e à dor, são o material de base para sua compreensão

e, por conseguinte, a ferramenta de manutenção da própria articulação entre os sujeitos que compõem os Movimentos Sociais dela derivadas.

Dessa forma interpretar, à luz desses valores de refúgio, a política nacional e suas dimensões, articulado sua história ao papel dos sujeitos de diferentes espaços e à manutenção social é fundamental para que seja possível contemplar, de forma crítica, as conquistas realizadas pelos Movimentos Sociais e direcioná-las como material formador, servindo de base para se compreender a história contemporânea do país e, por conseguinte, a constituição histórico-cultural de toda a nação.

### **CONSIDERAÇÕES**

O acesso ao conhecimento é peça fundamental do direito à educação, mas este conhecimento precisa estar atrelado à realidade social em que se insere. Os Movimentos Sociais alcançaram muitas conquistas: o acesso à terra, ao ensino, ao reconhecimento, a identidade, e tiveram à frente de suas investidas, o que lhes garantiu a formação de novos sujeitos, sendo estes sujeitos que poderão contribuir com a manutenção e continuidade da história de transformação de uma sociedade mais humana, diversa e igualitária.

Partindo dos Movimentos Sociais pela terra até o Movimento Social Negro, o artigo trouxe uma pequena parcela sobre os formatos que podem ser direcionados para se compreender transformações nas searas legais do país. Compreender, e ser capaz de vislumbrar como se estruturou o que hoje é defendido como Educação do Campo, Quilombola, Indígena, bem como a leis que alteram o currículo nacional para a Educação Básica, se fazem requisitos mínimos para a formação de qualquer licenciado/bacharel que tenha como foco profissional a educação brasileira.

Com essa imersão nas múltiplas investidas sociais que regem a formatação da Educação efetivada no país é que se torna possível lutar por uma Educação que preze pela valorização da diferença presente na identidade de cada sujeito que compõe as instituições escolares e, como derivada deste, da sociedade em geral. Uma Educação Decolonial, neste escopo, se faz como resultante da interpretação crítica sobre o que faz com que grupos sociais tenham mais privilégios do que outros, e o porquê destes deterem mais poder político sobre a sociedade como um todo.

As reflexões contidas nesse manuscrito possibilitam a compreensão de que o



Movimento Negro Brasileiro promove a desobediência epistêmica, conforme definição de Mignolo (2008, p. 288), na medida que reivindica o reconhecimento e a valorização da cultura afro-brasileira e africana, por meio da descolonização curricular e rompimento com o monoculturalismo e saberes eurocentrados. E sendo a intenção dessa escrita o instigar de um olhar crítico sobre a importância da compreensão dos Movimentos Sociais para real interpretação sobre a história brasileira, escolhemos para esta finalização um conceito construído pela pesquisadora negra militante, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, que consegue traduzir bem a intencionalidade proposta: o *enegrecer*.

Para esta autora, enegrecer “é a face a face em que negro e branco se espelham, se comunicam, sem deixar de ser o que cada um é” (SILVA, 2011, p.101), primando pelo respeito à diferença, pelo reconhecimento dos direitos de cada e lutando, junto, por uma qualidade de vida. Orientada pela descrição teórica que fundamenta a relação entre pesquisa e militância, a autora nos direciona a reflexões que levam à identificação valorativa dos sujeitos enquanto parte da formulação histórico-social.

Subverter à lógica da colonialidade pode ser entendido, na ótica da educação pensada a partir dos Movimentos Sociais, como sendo as tensões e transformações ocorridas na teia política e social de uma nação e que tem como matéria prima o suporte crítico filosófico do enegrecer envolvo nas relações que se configuram dentro das realidades propiciadas pelos Movimentos Sociais. Dessa forma, articular, a partir de valores de refúgio, dimensões necessárias para se pôr em prática uma pedagogia crítica à colonialidade é o caminho possível para a transformação da esfera social a partir da educação escolar.

## **REFERÊNCIAS**

ABRANCHES, Sérgio Henrique. Política Social e combate a pobreza: A teoria da Prática. In: Política Social e combate a pobreza 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 9- 31.

ALONSO, Angela. Teorias dos Movimentos Sociais: um balanço dos debates. *Lua Nova*, v.76, pp. 29-86, 2009.

ARROYO, Miguel. *Pedagogias em movimento. O que temos a aprender dos movimentos sociais*. Currículo Sem Fronteiras. V3, n1.Jan-jun 2003, p.28–49.

ARROYO, Miguel. As matrizes pedagógicas da educação do campo na perspectiva da luta de classes. In: Miranda, S. G., Schwendler, S. F (eds). *Educação do Campo em movimento: teoria e prática cotidiana*. Ed. Curitiba: Ed. UFPR, v.1, 2010.

ARROYO, M. G. Outros sujeitos, outras pedagogias. Petrópolis: Vozes, 2012.

ARROYO, Miguel. *Os Movimentos Sociais e a construção de outros currículos*. Educar em Revista. Curitiba, Brasil, n. 55, p. 47-68, jan./mar. 2015. Editora UFPR.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online]. 2013, n.11, pp.89-117.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado 1988.

BRASIL. *Lei n. 9394, de 20 de novembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em: 15 jun. de 2016.

BRASIL. *Resolução CD/FNDE nº 40/2011. Dispõe sobre o Programa Nacional do Livro Didático do Campo (PNLD Campo) para as escolas do campo*. Disponível em <<https://www.fnde.gov.br/aceso-a-informacao/institucional/legislacao/item/3463-resolu%C3%A7%C3%A3o-cd-fnde-n%C2%BA-40-de-26-de-julho-de-2011>>. Acesso em 16 de nov. de 2017.

CALDART, Roseli. *Movimento Sem Terra: lições de pedagogia*. Currículo sem fronteiras. V.3, n.1, pp.50-59, jan/jun.2003.

CALDART, Roseli. Educação do Campo. In: CALDART, Roseli S. et. al. (orgs.). *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro: IESJV, Fiocruz, Expressão Popular, 2012.

CANDAU, V. OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. *Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e intercultural no Brasil*. Educação em Revista | Belo Horizonte | v.26 | n.01 | p.15-40 | abr. 2010.

CASHMORE, E. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.

DOURADO, Luiz Fernandes (Org.). *Avaliação do Plano Nacional de Educação 2001-2009: Questões estruturais e conjunturas de uma política*. Educ. Soc. Campinas, v. 31, n. 112, p. 677-705, jul.-set. 2010.

FERNANDES, B. M. Os campos da pesquisa em educação do campo: espaço e território como categorias essenciais. *A pesquisa em Educação do Campo*, v. XX, p. X-I, 2006.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais na contemporaneidade*. Revista Brasileira de Educação v. 16 n. 47 maio-ago. 2011.

GOMES, Nilma Lino et al. *Identidades e Corporeidades Negras: Reflexões sobre uma experiência de formação de professores/as para a diversidade étnico-racial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade étnico-racial Por um projeto educativo emancipatório*. Revista Retratos da Escola, Brasília, v. 2, n. 2-3, p. 95-108, jan./dez. 2008.

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade étnico-racial como direito à educação: a Lei nº 10.639/03 no contexto das lutas políticas da população negra no Brasil*. Belo Horizonte:

*XV Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino, ENDIPE, 2010*(no prelo).

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n 10.639/03. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 236 p. (Coleção Educação para todos).

INEP. *Microdados do Censo da Educação Básica 2006*. Brasília: MEC, 2017. Disponível em <http://portal.inep.gov.br/web/guest/microdados>, acesso em 20/03/2017 às 22:00h.

INEP. *Microdados do Censo da Educação Básica 2016*. Brasília: MEC, 2017. Disponível em <http://portal.inep.gov.br/web/guest/microdados>, acesso em 20/03/2017 às 22:00h.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. *Lua Nova*, São Paulo , n. 17, p. 49-66, June 1989 . Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451989000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000200004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 17 Out. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451989000200004>.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOLINA, Monica. Reflexões sobre o significado do protagonismo dos Movimentos Sociais na construção de Políticas Públicas de Educação do Campo. In: Molina, Mônica (org). *Educação do Campo e Pesquisa II: questões para reflexão*. Brasília: MDA/MEC, 2010.

SCHEREN-WARREN, Ilse. *Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais*. Soc. estado. vol.21 no.1 Brasília Jan./Apr. 2006.

LEITE, J. L. *Política de cotas no Brasil: política social?*. Rev. Katálysis, Florianópolis,v.14, n.1, 2011.

MARQUES, Eugênia Portela de Siqueira. *A pluralidade cultural e a proposta Pedagógica na escola - um estudo Comparativo entre as propostas pedagógicas De uma escola de periferia e uma escola de Remanescentes de quilombos*. UCBD: Campo Grande, 2004.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. A classificação de cor ou raça do IBGE revisitada. In: PETRUCCELLU, José Luiz; SABOIA, Ana Lúcia. Características étnico-raciais da população. Classificações e identidade. IBGE, 2013. Disponível em <

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>. Acesso em 16 de Nov. de 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. A trágica condição da política social. In: ABRANCHES, S. H.; SANTOS, W. G.; COIMBRA, M. A. Política social e combate a pobreza. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

SILVA, Paulo Vinicius Baptista da. TRIGO, Rosa Amália Espejo. MARÇAL, José Antonio. *Movimentos negros e direitos humanos*. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 13, n. 39, p. 559-581, maio/ago. 2013.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Entre o Brasil e a África: construindo conhecimento e militância*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

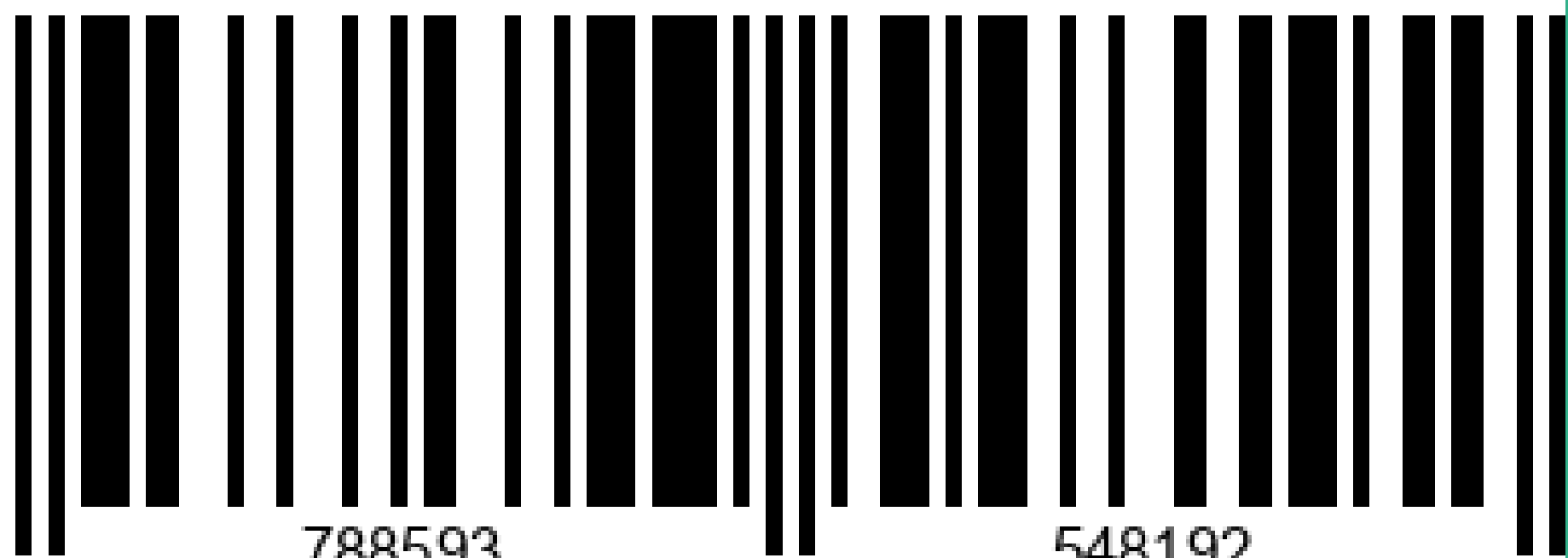
SOUZA, Maria Elena Viana. Educação étnicorracial brasileira: uma forma de educar para a cidadania. In: MIRANDA, Claudia; LINS, Monica Regina Ferreira; COSTA, Ricardo Cesar Rocha da. *Relações étnicorraciais na escola: desafios teóricos e práticas pedagógicas após a Lei 10.629*. Quartet; Faperj: Rio de Janeiro, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. In: *Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.



ISBN 978-859354819-2



9

788593

548192